И. Чаленко.

Ἄλλως τις περὶ ἀληθείας λέγει, ἄλλως ἡ ἀλήθεια ἑαυτὴν ἑρμηνεύει, ἕτερον στοχασμὸς ἀληθείας, ἕτερον ἡ ἀλήθεια· ἄλλο ὁμοίωσις, ἄλλο αὐτὸ τὸ ὄν (Clem. Alex., Strom. I, 7. 38).

Независимость

христіанскаго ученія о нравственности

отъ этики античныхъ философовъ.

Въ связи съ религіозно-метафизическими основоположеніями христіанскаго ученія, съ одной стороны, и ученія греческихъ и римскихъ философовъ, съ другой.

ЧАСТЬ II.

ИСТОРІЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЭТИКИ, ВЪ ЕЯ ОТНОШЕНІИ КЪ ХРИСТІАНСКОМУ УЧЕНІЮ О НРАВСТВЕННОСТИ.

ПОЛТАВА.

Электрическая типографія Г. И. Маркевича, Бульваръ Котляревскаго.

1912.

Отъ Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи печатать разрѣшается. 15 іюня 1911 года.

Ректоръ Академіи *Епископъ Георгій.*

Оглавленіе.

СТРАНИЦЫ.

ВВЕДЕНІЕ: два основныхъ морально-психологическихъ типа: разсудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой; морально психологическій типъ христіанина . . . . . *1—68*

А. ПЕРВЫЙ ПЕРІОДЪ: моральная философія софистовъ, Сократа, кириней цевъ, циниковъ, Платона и Аристотеля . . 69—723

1. Софисты . . . . . 69—123

Общія замѣчанія . . . . . 69—71

Отношеніе софистовъ къ античнымъ традиціямъ вообще . . . . . 71—77

Основныя положенія метафизическихъ воззрѣній софистовъ: ученіе о Богѣ, міровомъ злѣ и послѣсмертной участи человѣка . . 77—82

Взглядъ софистовъ на значеніе и цѣнность человѣческой личности и вытекающее отсюда ученіе софистовъ о нравственности, съ ея формальной стороны; отношеніе этого ученія къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, съ одной стороны, и къ христіанскому ученію о нравственности, съ другой . 83—97

Ученіе софистовъ о нравственности, со стороны содержанія ихъ нравственныхъ идеаловъ. Ихъ ученіе о конечной цѣли стремленій человѣка . . . . . 97—105

О нравственномъ законѣ и совѣсти . . . 105—112

О мотивахъ нравственной дѣятельности . . 112—118

О путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ цѣли его нравственныхъ стремленій . . 118—120

Заключительныя замѣчанія объ отношеніи этики софистовъ къ античнымъ моральнымъ тра-

СТРАНИЦЫ.

диціямъ, съ одной стороны, и къ христіанскому ученію о нравственности, съ другой . 120—123

III. Сократъ . . . . . 125—266

Общія замѣчанія объ источникахъ для воспроизведенія ученія Сократа . . . . 125—131

Отношеніе Сократа къ античнымъ традиціямъ . 131—142

Основныя положенія метафизическихъ воззрѣній Сократа, лежащихъ въ основѣ его этики. Ученіе Сократа о Богѣ . . . . 142—162

О міровомъ злѣ . . . . . 162—170

О безсмертіи человѣческой души . . . 170—176

Взглядъ Сократа на значеніе и цѣнность человѣческой личности, вытекающій изъ особенностей его метафизики . . . 177—185

Этическія воззрѣнія Сократа въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны . 185 -219

Этическія воззрѣнія Сократа, со стороны содержанія его нравственныхъ идеаловъ. Ученіе Сократа о конечной цѣли стремленій человѣка и отношеніе этого ученія къ античнымъ традиціямъ, съ одной стороны, и къ христіанскому ученію о нравственности, съ другой . 219—244

Ученіе Сократа о нравственномъ законѣ . . 244—252

Ученіе Сократа о совѣсти . . . . 252—257

О мотивахъ нравственной дѣятельности человѣка 257—258

О путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ цѣли его нравственныхъ стремленій . . 258—264

Сравненіе исторической личности Сократа со Христомъ. . . . . 264—265

Заключительныя замѣчанія . . . . 265—266

III. Киринейцы . . . . . 267—288

Общія замѣчанія объ ученіи киринейцевъ, со стороны его отношенія къ ученію софистовъ и Сократа . . . . . 267—268

Особенности метафизическихъ воззрѣній киринейцевъ, вытекающія изъ основныхъ положеній ихъ гносеологіи: ученіе о Богѣ, послѣсмертной участи человѣческой души и о міровомъ злѣ . . . . . 268—274

СТРАНИЦЫ.

Формальныя особенности этическихъ воззрѣній киринейцевъ . . . . . 274—285

Матеріальная сторона этическихъ воззрѣній киринейцевъ: ихъ ученіе о конечной цѣли стремленій человѣка, о нравственномъ законѣ, о совѣсти, о мотивахъ нравственной дѣятельности человѣка, о путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ основной цѣли его нравственныхъ стремленій . . . 285—287

Общія замѣчанія объ отношеніи этики киринейцевъ къ античнымъ традиціоннымъ воззрѣніямъ, съ одной стороны, и къ христіанству, съ другой. . . . . 287—288

IV. Циники . . . . . *288—309*

Общія замѣчанія объ ученіи циниковъ, со стороны его отношенія къ ученію софистовъ и Сократа 288—290

Метафизическія воззрѣнія циниковъ, въ связи съ особенностями ихъ гносеологіи: ученіе о Богѣ, о послѣсмертной участи человѣка и о міровомъ злѣ . . . . . 290—300

Формальныя особенности этическихъ воззрѣній циниковъ . . . . . 300—305

Матеріальная сторона этическихъ воззрѣній циниковъ: ихъ ученіе о конечной цѣли стремленій человѣка, о нравственномъ законѣ, о совѣсти, о мотивахъ нравственной дѣятельности и о путяхъ, ведущихъ человѣка къ цѣли его нравственныхъ стремленій . . . 306—307

Заключительныя замѣчанія . . . . 307—309

V. Платонъ. . . . . . *311—553*

Отношеніе Платона къ античнымъ традиціямъ . 311—320

Основныя положенія метафизики Платона, лежащія въ основѣ его этики. Ученіе Платона объ идеяхъ . . . . . 320—349

Ученіе Платона о Богѣ . . . . . 349—401

Отношеніе этого ученія къ античнымъ религіознымъ традиціямъ и къ христіанскому ученію о Богѣ . . . . . 401—410

Ученіе Платона о міровомъ злѣ и отношеніе

СТРАНИЦЫ.

этого ученія къ античнымъ воззрѣніямъ и къ христіанскому ученію . . . 410—433
Ученіе Платона о безсмертіи человѣческой души и отношеніе этого ученія къ христіанству . 433—460
Ученіе Платона о значеніи и цѣнности человѣческой личности, вытекающее изъ особенностей его метафизики . . . . 460—463
Этическія воззрѣнія Платона въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны, и отношеніе этихъ воззрѣній къ христіанскому ученію о нравственности . . 463—531
Этическія воззрѣнія Платона, со стороны содержанія его нравственныхъ идеаловъ. Ученіе Платона о конечной цѣли стремленій человѣка . . . . . 532—541
О нравственномъ законѣ . . . . . 541—547
О совѣсти . . . . . 547—548
О мотивахъ нравственной дѣятельности . . 548—549
О путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ цѣли его нравственныхъ стремленій . . 549—552
Общія замѣчанія объ отношеніи этики Платона къ античнымъ традиціямъ и къ христіанскому ученію о нравственности . . 552—553
VI. Аристотель . . . . . *555—723*
Отношеніе Аристотеля къ античнымъ традиціямъ. 555—569
Основныя положенія метафизики Аристотеля, лежащія въ основѣ его этики. Ученіе о Богѣ и отношеніе этого ученія къ античнымъ традиціямъ и къ христіанству . . . 569—588
Ученіе Аристотеля о послѣсмертной участи человѣка . . . . . 588—592
Ученіе Аристотеля о міровомъ злѣ . . . 592—594
Общіе выводы относительно основныхъ положеній Аристотелевской метафизики, въ ихъ отношеніи къ античнымъ традиціямъ и къ христіанскому ученію . . . . 594—606
Взглядъ Аристотеля на значеніе и цѣнность человѣческой личности . . . . 607—608
Этическія воззрѣнія Аристотеля въ тѣсномъ

СТРАНИЦЫ.

смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны . . . . . 608—699
Отношеніе этихъ воззрѣній къ христіанскому ученію о нравственности . . . . 699—702
Этическія воззрѣнія Аристотеля, со стороны содержанія его нравственныхъ идеаловъ. Ученіе Аристотеля о конечной цѣли стремленій человѣка и отношеніе этого ученія Аристотеля къ античнымъ традиціямъ и къ христіанству . . . . . 702—715
Ученіе Аристотеля о путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ основной цѣли его нравственныхъ стремленій и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . . 715—719
Ученіе Аристотеля о мотивахъ нравственной дѣятельности человѣка и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . . . 719—721
Ученіе Аристотеля о нравственномъ законѣ и совѣсти . . . . . 721—722

В. ВТОРОЙ ПЕРІОДЪ: стоицизмъ, эпикуреизмъ и скептицизмъ . 725—1174

VII. Стоицизмъ . . . . . 725—1029

Общія замѣчанія . . . . . 725—727
1. Философія древней и средней стои. . . 727—857
Отношеніе стоиковъ къ античнымъ традиціямъ . 727—739
Основныя положенія стоической метафизики. Ученіе стоиковъ о Богѣ и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . . 739—755
Ученіе стоиковъ о міровомъ злѣ и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . 755—784
Ученіе стоиковъ о послѣсмертной участи человѣка и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . . . 784—794
Общія замѣчанія объ отношеніи метафизическихъ воззрѣній стоиковъ къ античному міросозерцанію, съ одной стороны, и христіанскому, съ другой . . . . . 794—799
Этическія воззрѣнія стоиковъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны, и отношеніе этихъ воззрѣній къ христіанству . 799—847

СТРАНИЦЫ.

Этическія воззрѣнія стоиковъ, со стороны содержанія ихъ нравственныхъ идеаловъ: ихъ ученіе о конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, о нравственномъ законѣ и совѣсти, о путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ цѣли нравственныхъ его стремленій, и о мотивахъ нравственной дѣятельности человѣка . . . . 847—856

Заключительныя замѣчанія о философіи древней и средней стои, въ ея отношеніи къ христіанству . . . . . 856—857

2. Философія новой стои . . . . 859—1029

α) Сенека . . . . . 859—945

Общія замѣчанія о значеніи философскихъ воззрѣній Сенеки для рѣшенія вопроса о происхожденіи христіанства . . . . . 859—860

Основныя метафизическія положенія философіи Сенеки, лежащія въ основѣ его этики. Ученіе Сенеки о Богѣ и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . . 861—866

Ученіе Сенеки о міровомъ злѣ и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . . 866—883

Ученіе Сенеки о послѣсмертной участи человѣческой души и отношеніе этого ученія къ христіанскому ученію о безсмертіи души . 883—890

Этическія воззрѣнія Сенеки въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны, и ихъ отношеніе къ античнымъ традиціямъ и къ христіанскому ученію о нравственности . 890—931

Этическія воззрѣнія Сенеки, со стороны содержанія его нравственныхъ идеаловъ: ученіе Сенеки о конечной цѣли стремленій человѣка, о нравственномъ законѣ, о совѣсти, о путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ основной цѣли его нравственныхъ стремленій, о мотивахъ нравственной дѣятельности человѣка, и отношеніе этого ученія къ христіанству . . . . . 931—943

страницы.

Общіе выводы по вопросу объ отношеніи этики Сенеки къ христіанскому ученію о нравственности . . . . . 943—945

β) *Эпиктетъ* . . . . . *947—998*

Общія замѣчанія о философіи Эпиктета . . 947—948

Основныя метафизическія воззрѣнія Эпиктета, лежащія въ основѣ его этики. Ученіе Эпиктета о Богѣ . . . . . 948—957

Ученіе Эпиктета о міровомъ злѣ . . . . 957—976

Ученіе Эпиктета о послѣсмертной участи человѣка . . . . . 976—977

Общіе выводы изъ метафизическихъ воззрѣній Эпиктета, въ ихъ отношеніи къ его этикѣ . 978

Этическія воззрѣнія Эпиктета въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны, и ихъ отношеніе къ христіанскому ученію о нравственности . . . . . 978—993

Этическія воззрѣнія Эпиктета, со стороны содержанія его нравственныхъ идеаловъ: ученіе Эпиктета о цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, о нравственномъ законѣ, о совѣсти, о средствахъ къ достиженію человѣкомъ цѣли своихъ нравственныхъ стремленій и о мотивахъ нравственной дѣятельности . . 994—998

γ) *Маркъ Аврелій* . . . . . *999—1029*

Основныя метафизическія воззрѣнія М. Аврелія, лежащія въ основѣ его этики. Ученіе М. Аврелія о Богѣ . . . . . 999—1003

О міровомъ злѣ . . . . . 1003—1010

О послѣсмертной участи человѣка . . . . 1010—1012

Этическія воззрѣнія М. Аврелія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны . . . . . 1012—1025

Этическія воззрѣнія М. Аврелія, со стороны содержанія его нравственныхъ идеаловъ . 1025—1028

Общіе выводы по вопросу объ отношеніи этическихъ воззрѣній представителей новой стои къ христіанскому ученію о нравственности . 1028—1029

СТРАНИЦЫ.

VIII. Эпикуреизмъ . . . . . 1031—1090

Общія замѣчанія объ эпикуреизмѣ: объ его отношеніи къ стоицизму и къ античнымъ традиціямъ . . . . . 1031—1038

Основныя метафизическія положенія философіи Эпикура, лежащія въ основѣ его этики. Ученіе Эпикура о Богѣ . . . . 1038—1046

О міровомъ злѣ . . . . . 1046—1058

О послѣсмертной участи человѣка . . . 1058—1059

Этическія воззрѣнія Эпикура въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ ихъ формальной стороны . 1059—1086

Этическія воззрѣнія Эпикура, со стороны содержанія его нравственныхъ идеаловъ . . 1086—1089

Заключительныя замѣчанія о стоико-эпикурейской философіи . . . . 1089—1090

IX. Скептики . . . . 1091—1173

1) Пирронисты . . . . . 1091—1164

Общія замѣчанія о философіи пирронистовъ, со стороны ея отношенія къ стоической и эпикурейской философіи . . . . 1091—1102

Гносеологическія воззрѣнія пирронистовъ, лежащія въ основѣ ихъ метафизическихъ и этическихъ сужденій . . . . . 1102—1116

Отношеніе пирронистовъ къ метафизическимъ и религіознымъ вопросамъ . . . . 1116—1124

Отношеніе скептиковъ къ этическимъ вопросамъ . 1124—1146

Этическія воззрѣнія скептиковъ, съ ихъ формальной стороны . . . . . 1146—1160

Этическія воззрѣнія скептиковъ, со стороны содержанія ихъ нравственныхъ идеаловъ .

2) Представители академическаго скепсиса . 1165—1173

Общія замѣчанія о неоплатоникахъ . . 1173—1174

Заключеніе . . . . . 1175—1183

Введеніе.

1. Два основныхъ морально-психологическихъ типа. 2. Морально-психологическій типъ христіанина.

§ 1. Въ сферѣ нравственности, въ широкомъ смыслѣ этого слова, можно, конечно, наблюдать большое разнообразіе психологическихъ типовъ, въ зависимости отъ разнообразія темпераментовъ данныхъ лицъ, ихъ общаго міросозерцанія, внѣшнихъ условій жизни и т. п. Но, при рѣшеніи интересующаго насъ вопроса—объ отношеніи христіанскаго ученія о нравственности къ этикѣ античныхъ философовъ, мы должны устранить все болѣе или менѣе несущественное, наносное и случайное, а остановиться на наиболѣе коренныхъ и устойчивыхъ признакахъ типа античнаго философа—моралиста, съ одной стороны, и христіанина, съ другой,—на такихъ признакахъ, устойчивость которыхъ измѣряется не годами, а цѣлыми вѣками. Лишь въ такомъ случаѣ наши выводы по вопросу о зависимости или независимости христіанской морали отъ морали античныхъ философовъ въ извѣстной степени могутъ претендовать на характеръ необходимости и категоричности. Съ другой стороны, устранивъ изъ психики античнаго философа-моралиста несущественные и случайные моменты и опредѣливъ въ ней тѣ устойчивыя черты, которыя передавались изъ поколѣнія къ поколѣнію,—мы получимъ нѣкоторое право смотрѣть на античныхъ философовъ-моралистовъ, какъ на представителей, вообще, морально-психологическаго типа античнаго человѣка, и наши выводы, по вопросу о независимости христіанской морали отъ морали античныхъ философовъ, могутъ получить нѣсколько болѣе широкое значеніе, чѣмъ какое непосредственно вытекаетъ изъ спеціальной задачи нашего изслѣдованія. Эти выводы могутъ быть съ извѣстной, конечно, осторожностью распространены на мораль до-христіанскаго античнаго человѣчества, вообще, или, по крайней мѣрѣ, извѣстной его части, поскольку наиболѣе коренными и наиболѣе устойчивыми чертами психики извѣстнаго лица или цѣлой группы лицъ, чертами, къ

тому же преемственно передающимися изъ поколѣнія къ поколѣнію,— чаще всего являются тѣ, именно, свойства въ характерѣ этихъ лицъ, которыя совпадаютъ съ основными чертами *національной* психики того народа, къ которому данное лицо принадлежитъ, или же, по крайней мѣрѣ, съ характерными чертами той или иной его части, той или иной общественной и сословной его группы.

Все разнообразіе психологическихъ моральныхъ типовъ, по нашему мнѣнію, можетъ быть сведено къ *двумъ* основнымъ, настолько кореннымъ образомъ различающимся между собою, что между ними нѣтъ *непосредственнаго* психологическаго перехода, вслѣдствіе чего измѣненіе одного изъ нихъ въ другой, противоположный ему, предполагаетъ не простую *эволюцію*, а *коренной переворотъ* во всей душевной структурѣ даннаго лица или общества. Эти два основныхъ морально-психологическихъ типа мы, можетъ быть не совсѣмъ точно, обозначимъ терминами: типъ *разсудочно-интеллектуальный* и типъ *сердечно-волевой*, въ зависимости отъ того, какая изъ основныхъ душевныхъ способностей человѣка играетъ роль доминирующаго фактора, опредѣляющаго характеръ стремленій и настроенія извѣстнаго лица, въ его отношеніяхъ къ самому себѣ, другимъ людямъ и ко всему міру, а также соотвѣтствующій характеръ его внѣшняго поведенія. Въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ такимъ доминирующимъ факторомъ является *разсудокъ* человѣка, съ его *логическими* формами мышленія, или же, по терминологіи Канта, нашъ *теоретическій разумъ*, а по терминологіи великаго психолога-моралиста Достоевскаго (въ «Идіотѣ»), умъ—*не главный*. Въ основѣ же всѣхъ стремленій второго изъ отмѣченныхъ нами морально-психологическихъ типовъ, въ его отношеніи къ самому себѣ и къ внѣшнимъ вещамъ и людямъ,—лежатъ преимущественно потребности и запросы человѣческаго *сердца* и человѣческой *воли*, т. е.—слѣдуя терминологіи Канта—постуляты нашего *практическаго разума*, или же, по Достоевскому,—запросы нашего *главнаго* ума. По существу, въ этомъ своемъ подраздѣленіи морально-психологическихъ типовъ мы слѣдуемъ тому же разграниченію, какое имъ даетъ въ своихъ романахъ Достоевскій, исходившій въ данномъ случаѣ изъ основъ *христіанскаго* міросозерцанія, христіанскаго пониманія и христіанской оцѣнки характерныхъ чертъ моральной природы человѣка [1]).

[1]) Поясняя конкретными примѣрами нашу точку зрѣнія, мы скажемъ, что, по нашему мнѣнію, къ важнѣйшимъ разсудочно-интеллектуальнымъ типамъ въ романахъ Достоевскаго могутъ быть отнесены, напр., Раскольниковъ, Иванъ Карамазовъ и т. п. герои, руководившіеся въ своихъ поступкахъ, главнымъ образомъ, доводами своего

Каковы существенно-характерныя черты того и другого изъ отмѣченныхъ нами морально-психологическихъ типовъ, въ ихъ послѣдовательномъ и, такъ сказать, нормальномъ, естественномъ развитіи? Къ какому изъ этихъ морально-психологическихъ типовъ мы должны отнести, съ одной стороны, типъ античнаго философа-моралиста и, съ другой стороны, типъ истиннаго христіанина, какимъ онъ рисуется предъ нами по ученію Новаго Завѣта: однородные ли это типы, или же это тѣ два, кореннымъ образомъ расходящіеся между собою типа, о которыхъ мы только что упомянули? Если типы античнаго философа-моралиста и христіанина не могутъ быть отнесены къ одной какой-нибудь изъ двухъ отмѣченныхъ нами выше категорій, и если, такимъ образомъ, между ними существуетъ *коренное*, *принципіальное* различіе; то въ какомъ направленіи шло историческое развитіе перваго изъ этихъ типовъ: въ направленіи ли сближенія съ типомъ христіанина, или же въ направленіи обратномъ? Вотъ тѣ три основныхъ вопроса, рѣшеніе которыхъ входитъ въ задачу нашего дальнѣйшаго изслѣдованія.

Коренное психологическое отличіе *разсудочно-интеллектуальнаго* моральнаго типа отъ *сердечно-волевого* заключается, прежде

разсудка, или же своего „*не главнаго*" ума, а къ *сердечно-волевымъ* типамъ слѣдуетъ отнести такихъ героевъ Достоевскаго, какъ князь Мышкинъ, старецъ Зосима, Алеша Карамазовъ и нѣкоторые другіе, не блистающіе своимъ формально-логическимъ разсудкомъ, но зато богато одаренные *главнымъ* умомъ—чуткимъ до прозорливости сердцемъ и органически направленной къ добру волей. Во избѣжаніе недоразумѣній въ дальнѣйшемъ, мы здѣсь же считаемъ нужнымъ подчеркнуть, что употребляя термины „теоретическій разумъ", съ одной стороны, и „практическій разумъ", съ другой,—мы этимъ вовсе не хотимъ сказать того, что подъ теоретическимъ разумомъ мы непремѣнно подразумѣваемъ наклонность къ *научному* отвлеченному мышленію, а практическій разумъ понимаемъ въ смыслѣ житейской дѣловитости, или такъ называемой житейской практичности. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ въ виду просто *общій психологическій укладъ* извѣстнаго лица, *независимо отъ степени его умственнаго развитія или рода дѣятельности и занятій*, а въ зависимости отъ того, какая изъ указанныхъ нами выше основныхъ душевныхъ способностей человѣка оказывается въ немъ преобладающею. Само собою понятно, что человѣкъ разсудочнаго душевнаго склада можетъ и вовсе не получить никакого научнаго образованія, равно какъ при этомъ свободно можетъ проявить наклонность къ *житейскому* практицизму. Смердяковъ съ такимъ же правомъ можетъ быть отнесенъ къ разсудочно-интеллектуальному типу, какъ и Иванъ Карамазовъ, несмотря на всю разницу въ ихъ умственномъ развитіи. Разсудочность того и другого нисколько не помѣшала имъ быть въ извѣстной степени практическими натурами, *въ житейскомъ смыслѣ этого слова*. Напротивъ, какъ увидимъ ниже, односторонняя разсудочность, какъ нельзя больше, и предрасполагаетъ къ этому. Съ другой стороны, человѣкъ, въ душевной организаціи котораго преобладающую роль играетъ практическій разумъ въ Кантовскомъ смыслѣ этого слова, можетъ не имѣть рѣшительно ничего общаго съ такъ называемою житейскою практичностью. Таковы, напр., упомянутые выше типы Зосимы, кн. Мышкина и Алеши, обладающіе богатымъ запасомъ практическаго разума, въ Кантовскомъ смыслѣ этого слова, и въ то же время совершенно чуждые житейскаго „практицизма".

всего, въ преобладаніи въ немъ элемента *пассивности*, или *косности* надъ элементомъ активности (независимо отъ самого содержанія нравственныхъ идеаловъ). Въ то время, какъ человѣкъ сердечно-волевого типа живо ощущаетъ и соотвѣтствующимъ образомъ реагируетъ на явленія внѣшняго міра или собственныхъ душевныхъ переживаній,—разсудочно-интеллектуальный типъ относится и къ самому себѣ и къ внѣшнему міру болѣе или менѣе безстрасно, преимущественно, какъ къ *объекту познанія* наличной дѣйствительности, а не какъ къ объекту, подлежащему въ той или иной мѣрѣ творческому воздѣйствію и измѣненію со стороны даннаго субъекта, сотствѣтственно запросамъ его сердца и его свободной воли. Другими словами, разсудочно-интеллектуальный типъ, въ противоположность сердечно-волевому, является, въ своемъ чистомъ видѣ, скорѣе безстрастнымъ наблюдателемъ всего происходящаго въ немъ самомъ и во внѣшнемъ мірѣ, чѣмъ активнымъ, творчески-дѣятельнымъ членомъ жизни, окружающей его извнѣ и происходящей въ немъ самомъ. Такого своего крайняго развитія отмѣченная нами характерная черта разсудочно-интеллектуальнаго типа, конечно, достигаетъ сравнительно рѣдко. Въ большинствѣ же случаевъ *пассивность* разсматриваемаго нами типа, какъ результатъ его разсудочнаго, такъ сказать, «головного» отношенія къ жизни, проявляется въ томъ «житейскомъ спокойствіи», или, вѣрнѣе сказать, тупости, косности и черствости, съ какими человѣкъ этого типа относится къ біенію пульса окружающей его жизни. Это—человѣкъ, который о себѣ съ правомъ можетъ сказать: «Не движась я смотрю на суету мірскую и философствую сквозь сонъ». Этотъ типъ человѣка, *односторонне-разсудочно* и потому *пассивно-безучастно* относящагося къ жизни, несомнѣнно имѣлъ въ виду и Лермонтовъ въ своей извѣстной «Думѣ» («Печально я гляжу на наше поколѣнье»). Такое флегматичное и косное отношеніе къ жизни разсудочно-интеллектуальнаго типа, само по себѣ, нисколько не препятствуетъ ему иногда быть «дѣльцомъ» и «практичнымъ человѣкомъ» въ житейскомъ смыслѣ этого слова, для чего весьма часто вовсе и не требуется проявленія свободной творческой активности, а достаточно бываетъ лишь умѣть «плыть по теченію», что вполнѣ гармонируетъ съ его косностью и сердечьой черствостью, съ его неспособностію живо и чутко откликаться на явленія окружающей его жизни. А поскольку *живое ощущеніе* (а не простое безстрастное познаніе) жизни, происходящей внѣ насъ и въ насъ самихъ, и соотвѣтствующее реаги-

рованіе на все то, что вызываетъ въ насъ извѣстныя чувства и стремленія, поскольку все это составляетъ самое существенное нормальное свойство всякой нравственности, какъ таковой,—постольку разсудочно-интеллектуальный типъ, *въ своемъ послѣдовательномъ развитіи*, идетъ къ *отрицанію* нравственности, какъ извѣстной самостоятельной сферы душевной жизни человѣка, стремясь все содержаніе этой послѣдней свести въ узкія рамы пассивно-познавательной дѣятельности человѣка. *Аморализмъ*—не безнравственность, въ смыслѣ *извращенія* нравственныхъ понятій и стремленій, а именно, *принципіальное отрицаніе* нравственности—является тѣмъ конечнымъ итогомъ, къ какому приходитъ разсудочно-интеллектуальный типъ, въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, не выходя за черту своихъ специфическихъ категорій. Вслѣдствіе этого разсудочно-интеллектуальный моральный типъ, какъ идущій въ своемъ послѣдовательномъ развитіи по пути принципіальнаго отрицанія морали, тѣмъ самымъ, въ концѣ концовъ, по существу дѣла, приходитъ къ *самоотрицанію*,—тогда какъ сердечно-волевой типъ, творчески-активный по самой своей природѣ, въ своемъ нормальномъ послѣдовательномъ развитіи, стремится всесторонне исчерпать эту основную формальную черту нравственности и, слѣд., имѣетъ тенденцію къ *самоутвержденію*, а не къ самоотрицанію. Правда, и сердечно-волевой типъ не относится принципіально-отрицательно къ разсудочно-познавательной способности и дѣятельности человѣка; но эта дѣятельность въ его глазахъ не имѣетъ исключительнаго, по своей важности, и самостоятельнаго значенія, а скорѣе является лишь средствомъ къ развитію въ душѣ даннаго лица элементовъ его свободной *активности*.

Въ связи съ только что нами отмѣченною характерною чертою разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его отличіи отъ типа сердечно-волевого, находится между ними другое существенно-характерное, тоже *формальное* различіе. Сущность его сводится къ тому, что въ то время, какъ сердечно-волевой типъ имѣетъ тенденцію къ утвержденію и всестороннему развитію тѣхъ душевныхъ элементовъ, которые составляютъ самое зерно человѣческой *личности*,—въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ, въ его, такъ сказать, чистомъ видѣ, эта тенденція выражена въ высшей степени слабо; даже болѣе того: въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, разсудочно-интеллектуальный типъ стремится не къ утвержденію себя, какъ *личности*, а къ отрицанію. Да иначе и быть не можетъ, разъ

активность, которой не достаетъ разсудочно-интеллектуальному типу, составляетъ одно изъ основныхъ свойствъ личности, какъ таковой. Если человѣкъ и сознаетъ себя существомъ, отличнымъ отъ окружающаго его внѣшняго міра, не сливающимся съ этимъ послѣднимъ; если каждый изъ насъ въ своихъ собственныхъ глазахъ представляется имѣющимъ извѣстную самостоятельную цѣнность и значеніе,—то лишь потому и постольку, поскольку онъ сознаетъ себя *активнымъ* членомъ окружающей его міровой жизни, поскольку онъ, съ одной стороны, ощущаетъ въ себѣ воздѣйствія внѣшняго міра, пріятныя для него или непріятныя, а съ другой стороны, чувствуетъ, что и онъ способенъ такъ или иначе реагировать и дѣйствительно реагируетъ на получаемыя имъ извнѣ впечатлѣнія. Именно, въ *сердцѣ* человѣка и въ его *свободной волѣ*, т. е. въ тѣхъ душевныхъ способностяхъ человѣка, которыя составляютъ фундаментъ его активности,—и заключается зерно для развитія въ человѣкѣ сознанія его личности, его противоположности и самостоятельности, какъ *субъекта*, по отношенію къ внѣшнему міру, *какъ объекту*. Другими словами, постуляты для развитія въ человѣкѣ сознанія его личности исходятъ не отъ его теоретическаго разума, а отъ разума *практическаго*. Теоретическій же разумъ *самъ по себѣ*, со своими формально-логическими формами мышленія, не только не ведетъ къ развитію въ человѣкѣ сознанія его личности, но скорѣе наоборотъ, въ концѣ концовъ, приходитъ къ ея отрицанію. Прежде всего, для *безстрастно познающаго* теоретическаго разума, именно, вслѣдствіе этой *безстрастности*, значительно стушевывается пограничная черта между субъектомъ и объектомъ: въ глазахъ теоретическаго разума, независимо отъ самоощущенія человѣкомъ себя, какъ существа чувствующаго и желающаго,—самъ познающій субъектъ является такимъ же *объектомъ* познанія (точнѣе самопознанія), какъ и объективный міръ. Съ другой стороны, этотъ внѣшній, объективный міръ нашему теоретическому разуму оказывается доступнымъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ прошелъ сквозь призму *субъективныхъ* формъ нашего мышленія. Отсюда—неизбѣжная наклонность теоретическаго разума къ *крайнему субъективизму*, при которомъ внѣшній міръ утрачиваетъ свою *самостоятельную* онтологическую цѣнность, равносильную съ познающимъ его субъектомъ. Но и въ этомъ послѣднемъ случаѣ конечный результатъ получается тотъ же: граница между субъектомъ и объектомъ стушевывается, а слѣдовательно, и

тѣмъ и другимъ путемъ теоретическій разумъ, предоставленный самому себѣ, приводитъ человѣка къ его *самоотрицанію*, какъ личности.—Къ этому отрицательному выводу теоретическій разумъ приходитъ также въ силу того, что, смотря на человѣка и на весь міръ сквозь призму логическихъ формъ своего мышленія, т. е. сквозь призму *логической необходимости*,—онъ и во всемъ томъ, что̀ является объектомъ его познанія, также склоненъ видѣть выраженіе законовъ *необходимости*. Характерную черту своей собственной природы теоретическій разумъ, такимъ образомъ, переноситъ и на весь міръ, объектъ своего познанія: субъективная *логическая необходимость* функцій теоретическаго разума, будучи распространена имъ на объективный міръ, обращается *въ необходимость натуральную*. Строгій детерминизмъ является конечнымъ выводомъ теоретическаго разума человѣка,—тогда какъ его *практическій* разумъ, долженствующій считаться съ запросами человѣческаго сердца и свободной воли человѣка,—и во всей міровой жизни видитъ проявленіе не законовъ одной натуральной необходимости, а законовъ, исходящихъ отъ существа, одареннаго свободной волей, и потому носящихъ на себѣ отпечатокъ этой послѣдней. Но, при послѣдовательно проведенной детерминистической точкѣ зрѣнія, къ каковой имѣетъ необходимую наклонность разсудочно-интеллектуальный типъ,—въ послѣднемъ не можетъ получить должнаго развитія сознанія имъ своей *личности*, поскольку въ этомъ случаѣ человѣкъ мыслится, лишь какъ необходимое натуральное звено въ міровой жизни, лишенное способности свободнаго, активнаго воздѣйствія на внѣшній міръ и даже на ходъ теченія своей собственной жизни. Совершенно обратное мы, очевидно, должны сказать о сердечно-волевомъ типѣ, природѣ котораго одностороннедетерминистическая точка зрѣнія безусловно чужда. Само собою понятно, что детерминизмъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ свою очередь, представляетъ изъ себя весьма неблагопріятную почву для развитія въ человѣкѣ его активности. Детерминизмъ въ сферѣ практической жизни легко переходитъ въ *фатализмъ* и *апатію* [1]).

[1]) Въ русской художественной литературѣ наиболѣе послѣдовательное развитіе разсудочно-интеллектуальнаго типа, съ только-что нами разсмотрѣнной стороны, а вмѣстѣ съ тѣмъ сознательный или безсознательный, но фактически безпощадно строгій приговоръ этому типу,—даетъ Л. Андреевъ, въ лицѣ полусумасшедшаго преступника, героя повѣсти «Мои записки», смотрящаго на міръ лишь сквозь «желѣзную рѣшетку» логической разсудочной необходимости. Такой крайней притупленности въ области сердца и воли разсудочно-интеллектуальный типъ, конечно, достигаетъ сравнительно рѣдко. Весьма часто узкая разсудочностьчеловѣка этого типа не препятствуетъ ему проявлять извѣстную

Опредѣленно выраженная наклонность къ послѣдовательному *эмпиризму* и *натурализму* и вытекающая отсюда принципіальная *безрелигіозность*—составляетъ третью характерную черту разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его отличіи отъ типа сердечно-волевого, не удовлетворяющагося міромъ наличной, эмпирическій дѣйствительности и стремящагося подняться въ область бытія премірнаго, коковое бытіе и является объектомъ религіознаго сознанія человѣка. Это наше положеніе является лишь непосредственнымъ выводомъ изъ того геніальнаго, по глубинѣ и тонкости, психологическаго и гносеологическаго анализа характерныхъ свойствъ теоретическаго и практическаго человѣческаго разума, какой давно уже сдѣланъ Кантомъ. И, дѣйствительно, разъ нашъ теоретическій разумъ самъ по себѣ, по самой своей природѣ, какъ это доказано Кантомъ, не можетъ подняться выше наличной эмпирической дѣйствительности; то, слѣд., и разсудочно-интеллектуальный морально-психологическій типъ, являющійся выражаніемъ характерныхъ свойствъ *теоретическаго* разума, по существу дѣла, пока онъ остается вѣренъ самому себѣ, долженъ или принципіально отрицать всякую иную дѣйствительность, помимо дѣйствительности эмпирической, т. е., долженъ отрицать бытіе премірнаго Бога, загробную жизнь и, вообще, потусторонній міръ, или же, по крайней мѣрѣ, считать все, выходящее за границу эмпирической дѣйствительности, чѣмъ-то для него лично совершенно безразличнымъ и не имѣющимъ никакого жизненно-практическаго значенія, поскольку все трансцедентное, *если* даже оно и существуетъ, не можетъ быть объектомъ познанія теоретическаго разума, предоставленнаго самому себѣ. Такъ

внѣшнюю настойчивость и энергію въ достиженіи своихъ цѣлей. Но эта настойчивость и энергія разсудочно-интеллектуальнаго типа, поскольку онъ остается вѣренъ себѣ, всегда носитъ на себѣ печать *душевной холодности и инертности*, склонныхъ перейти въ тотъ своего рода душевный *автоматизмъ*, которымъ, напр., характеризуется дѣятельность фаталиста, даже при ея внѣшней настойчивости. При отсутствіи сильныхъ *душевныхъ переживаній*, внѣшняя твердость характера, сама по себѣ, еще не доказываетъ того, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ ярко выраженной свободной активностію; такая *внѣшняя* твердость характера легко можетъ уживаться съ крайнею апатичностію ко всему существующему, при которой, конечно, невозможно говорить ни о наличности въ этомъ человѣкѣ развитого сознанія своей личности, ни объ его активности. Въ силу всего этого, мы въ правѣ подвергнуть сомнѣнію самую-то „твердость" характера, которую часто, повидимому, проявляетъ человѣкъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, разъ эта «твердость» вытекаетъ не изъ полноты и богатства душевныхъ переживаній, а отъ недостатка этихъ послѣднихъ, отъ безучастнаго отношенія къ явленіямъ окружающаго міра или изъ фаталистическаго убѣжденія въ томъ, что „чему быть, того не миновать" и что „отъ судьбы не уйдешь"... Это—не живой человѣкъ, а скорѣе—живая *машина*, или же, что называется,—„человѣкъ въ футлярѣ"...

или иначе, но *живого стремленія* къ премірному бытію разудочно-интеллектуальный типъ, въ своемъ чистомъ видѣ, проявлять не можетъ, а слѣдовательно, къ нему безусловно, по существу дѣла, не приложимъ предикать *религіозности*. Если разсудочно-интеллектуальный типъ, съ его приматомъ *теоретическаго* разума, вопреки своей природѣ, въ силу какихъ-нибудь посторонних мотивовъ, и обнаружитъ попытку подняться выше границъ натуральной, эмпирической дѣйствительности; то далѣе голаго отрицанія этой послѣдней онъ, предоставленный самому себѣ, пойти не можетъ: отрицаемой имъ эмпирической дѣйствительности, которою исчерпывается все его содержаніе,—теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа можетъ противопоставить лишь свои безсодержательныя формально-логическія категоріи мышленія, т. е. реальную эмпирическую дѣйствительность онъ въ этомъ случаѣ замѣняетъ логическими абстракціями отъ этой послѣдней. Самое большее отступленіе, какое въ данномъ случаѣ можетъ позволить себѣ теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, не теряя окончательно своихъ специфическихъ свойствъ,—это допустить бытіе Бога, какъ отвлеченной *идеи*, какъ отвлеченнаго *понятія*, но не какъ живой личности. Не можетъ разсудочно-интеллектуальный типъ самъ по себѣ возвыситься до понятія о личномъ Божествѣ и о личномъ безсмертіи человѣческой души и еще потому, что ему, какъ объ этомъ мы говорили выше, вообще чуждо живое сознаніе *свободной личности*, какъ таковой. Признавая господство во всемъ мірѣ законовъ *натуральной необходимости*, теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа поэтому самому, вообще, не можетъ признать *личнаго* начала бытія, съ его свободной волей. Въ силу своей безрелигіозности, и *мораль* разсудочно-интеллектуальнаго типа, естественно должна носить *автономный* характеръ.—Въ противоположность всему этому, *сердечно-волевой типъ*, съ его *практическимъ* разумомъ, постулирующимъ, по самой своей природѣ, какъ это доказалъ уже Кантъ, къ бытію премірнаго, личнаго, благого и всемогущаго Бога и къ признанію личной загробной жизни и мздовоздаянія,—является поэтому самому не только типомъ, по существу *моральнымъ*, но также типомъ *религіознымъ*, при чемъ въ религіи сердечно-волевой типъ ищетъ *санкціи* своимъ моральнымъ, практическимъ потребностямъ и стремленіямъ, т. е. санкціи запросамъ своего сердца и воли и, т. о., въ своемъ послѣднемъ развитіи, религію ставитъ выше морали, видя въ ней *основу* для этой послѣдней.

Принципіальный *теоретическій оптимизмъ*, нисколько не гарантирующій отъ самаго крайняго и безотраднаго пессимизма *въ жизненно-практической сферѣ*,—является дальнѣйшей характерной чертой разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его отличіи отъ сердечно-волевого, который, при *умѣренномъ пессимизмѣ* въ своемъ взглядѣ на *наличную* дѣйствительность, въ то же время полонъ самыхъ *свѣтлыхъ оптимистическихъ* надеждъ и чаяній относительно *будущаго* своей личной и міровой жизни. Теоретическій оптимизмъ естественнымъ образомъ вытекаетъ изъ самой природы теоретическаго разума, играющаго доминирующую роль въ душевной жизни разсудочно-интеллектуальнаго типа,—поскольку теоретическій разумъ смотритъ на весь міръ сквозь призму логическихъ формъ своего мышленія, вслѣдствіе чего, *логическую* стройность и связность своего субъективнаго міра понятій онъ переноситъ и на міръ объективный, постигая и его, какъ стройную систему понятій, но уже объективированныхъ, въ формѣ натурально-цѣлесообразнаго космоса. Въ этомъ космосѣ, каждая отдѣльная его часть, съ точки зрѣнія теоретическаго разума, не только стоитъ въ причинной связи со всѣмъ ходомъ міровой жизни, но и служитъ интересамъ цѣлаго космоса, подобно тому, какъ въ субъективномъ мірѣ логическихъ понятій каждое изъ нихъ занимаетъ опредѣленное ему законами логики мѣсто, служа интересамъ логической стройности всей связной системы понятій даннаго лица. Но удержаться навсегда на этой принципіально-оптимистической позиціи разсудочно-интеллектуальный типъ могъ бы лишь въ томъ случаѣ, если бы и вся міровая жизнь текла исключительно по законамъ *теоретическаго* разума, сквозь призму котораго этотъ типъ стремится смотрѣть на міръ. Въ дѣйствительности же это—далеко не такъ, и цѣлесообразность наличнаго состоянія міра является вовсе не столь ужъ безусловною и безспорною, какъ этого хочетъ нашъ теоретическій разумъ. А такъ какъ душевная жизнь даже разсудочно-интеллектуальнаго типа не вся, безъ остатка, исчерпывается однимъ лишь его теоретическимъ разумомъ, хотя послѣднему здѣсь и принадлежитъ доминирующая роль; такъ какъ, помимо теоретическаго разума, внѣшній міръ, такъ или иначе, проникаетъ въ сознаніе *всякаго* человѣка также и сквозь призму его сердечныхъ и волевыхъ запросовъ и потребностей, далеко не всегда идя навстрѣчу этимъ послѣднимъ,—то естественно, что разсудочно-интеллектуальный типъ, при своемъ соприкосновеніи съ практическою жизнію,

впадаетъ въ неразрѣшимыя, съ точки зрѣнія теоретическаго разума, самопротиворѣчія: теоретическій разумъ, этотъ безапелляціонный въ глазахъ разсматриваемаго нами типа судья, говоритъ о безусловной цѣлесообразности всего міра, а реальная, объективная жизнь говоритъ нѣчто другое. Но, разъ потерявъ подъ собою почву, теоретическій разумъ, именно, въ силу своей безусловной логичности, оказывается совершенно безпомощнымъ сохранить свою прежнюю оптимистическую позицію: теоретическій разумъ не можетъ примириться даже съ одной отрицательной инстанціей, поскольку тогда должно рушиться все его стройное зданіе субъективной системы понятій, подчиненныхъ необходимымъ законамъ логики, не признающей никакихъ исключеній изъ общаго правила. Потерявъ опору въ теоретическомъ разумѣ, разсудочно-интеллектуальный типъ, не имѣя въ то же время опоры въ практическомъ разумѣ, пока онъ остается вѣренъ самому себѣ,—неизбѣжно долженъ впасть въ противоположную крайность—*въ безнадежный пессимизмъ*. И этотъ пессимизмъ для разсудочно-интеллектуальнаго типа оказывается тѣмъ болѣе безпросвѣтнымъ, что его теоретическій разумъ утверждаетъ *натуральную необходимость и неизмѣняемость законовъ наличной дѣйствительности и ихъ независимость отъ свободной воли человѣка*, откуда вытекаетъ натуральная необходимость наличнаго печальнаго положенія вещей и невозможность для человѣка этотъ порядокъ измѣнить; высшей же сверхнатуральной помощи разсматриваемый нами типъ, какъ мы видѣли, не признаетъ. Теоретическое упорство въ отстаиваніи цѣлесообразнаго устройства вселенной въ данномъ случаѣ не только мало чѣмъ можетъ помочь дѣлу, но скорѣе способно еще болѣе усилить пессимистическое настроеніе даннаго лица. Въ самомъ дѣлѣ, имѣетъ-ли сколько-нибудь достаточное основаніе разсчитывать на лучшее будущее тотъ, чьи стремленія и желанія не находятъ себѣ удовлетворенія даже въ цѣлесообразно-устроенномъ, на его взглядъ, мірѣ? Не *логичнѣе-ли* будетъ, если такой человѣкъ признаетъ *себя* непригоднымъ членомъ въ общемъ цѣлесообразно-устроенномъ міровомъ организмѣ, самою природою предназначеннымъ къ смерти? Теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, если онъ будетъ вѣренъ себѣ, на эти вопросы несомнѣнно долженъ дать утвердительный отвѣтъ, въ смыслѣ совѣта покончить съ собою самоубійствомъ. Элементъ *пассивности*, составляющій одну изъ характерныхъ чертъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, и самъ по себѣ и въ связи съ отсут-

ствіемъ всякой надежды на сверхъестественную помощь,—несомнѣнно еще въ большей степени долженъ предрасполагать такого человѣка къ столь пессимистическому выводу: вѣдь, разсудочно-интеллектуальнему типу болѣе свойственно *познавать* наличную дѣйствительность, чѣмъ энергично бороться съ ея дефектами. Не всегда, конечно, теоретическій оптимизмъ разсудочно-интеллектуальнаго типа смѣняется пессимизмомъ: для этого требуется наличность извѣстнаго рода тяжелыхъ жизненныхъ условій, которыя могли бы доказать фактическую иллюзорность теоретическаго оптимизма; но *возможность* такого рѣзкаго перехода отъ крайняго оптимизма къ не менѣе крайнему пессимизму въ психикѣ разсудочно-интеллектуальнаго типа всегда имѣется на лицо. Точно также не всегда пессимизмъ разсматриваемаго нами типа достигаетъ своихъ крайнихъ размѣровъ: въ большинствѣ случаевъ этотъ пессимизмъ ограничивается просто *пассивно-апатичнымъ*, безучастнымъ отношеніемъ къ жизни, какъ результатъ сознанія своего безсилія измѣнить тяжелую наличную дѣйствительность.—Совершенно иную картину, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, представляетъ изъ себя типъ сердечно-волевой. Постигая міръ сквозь призму желаній и стремленій своего *сердца* и *воли*, о полномъ удовлетвореніи которыхъ не можетъ быть рѣчи уже въ силу ихъ безграничности, въ силу того, что въ самой природѣ *практическаго разума*, какъ такового, лежитъ постоянная потребность активнаго видоизмѣненія дѣйствительности, соотвѣтственно запросамъ человѣческаго сердца и воли,—въ силу всего этого, разсудочно-интеллектуальный типъ, въ своемъ отношеніи къ наличной дѣйствительности, всегда бываетъ, въ извѣстной степени, проникнутъ духомъ *относительнаго пессимизма*. Практическій разумъ сердечно-волевого типа постигаетъ міръ не только съ точки зрѣнія его *наличнаго состоянія*, какъ это свойственно теоретическому разуму, а предъявляетъ къ нему также вопросъ о томъ, какимъ онъ *долженъ быть*, чтобы онъ соотвѣтствовалъ идеаламъ его сердца и воли. Идеалы же эти, *поскольку они идеалы*, всегда идутъ *впереди* наличной дѣйствительности, а потому извѣстное чувство *неудовлетворенности* этою послѣднею для разсматриваемаго нами типа—неизбѣжно. Но этотъ пессимизмъ сердечно-волевого типа, въ его чистомъ, идеальномъ видѣ, никогда не переступаетъ границъ пессимизма *относительнаго*, *умѣреннаго*, поскольку человѣкъ этого типа убѣжденъ въ возможности измѣненія къ лучшему наличнаго несовершеннаго порядка

вещей, исходя, во-первыхъ, изъ вѣры въ бытіе всемогущаго и благого личнаго Бога, своею свободною волею могущаго направить къ благому концу ходъ міровой жизни и жизни каждаго отдѣльнаго человѣка, во-вторыхъ,—изъ вѣры въ возможность свободнаго и активнаго воздѣйствія и со стороны самого человѣка на теченіе не только его личной жизни, но также и внѣшняго порядка вещей. Пессимизмъ сердечно-волевого типа, при взглядѣ на печальное *настоящее*, смягчается свѣтлой надеждой на лучшее *будущее;* активность же, присущая человѣку этого типа, можетъ служить гарантіей того, что онъ, при наличности этой надежды, не погрузится въ сладостный квіэтизмъ, а будетъ дѣятельно и энергично стремиться къ тому, чтобы это отдаленное свѣтлое «будущее» постоянно превращать въ осязательное «настоящее».

Разсматриваемые нами два основныхъ морально-психологическихъ типа рѣзко различаются между собою и со стороны *конечной цѣли* нравственныхъ стремленій каждаго изъ нихъ и средствъ къ ея достиженію. Не выходя за предѣлы наличной эмпирической дѣйствительности, съ ея неизмѣнными натуральными законами,—теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа не указываетъ ему иной цѣли, кромѣ той, какая можетъ быть достигнута здѣсь на *землѣ*, и при посредствѣ *естественныхъ силъ самого человѣка.* Отъ *своего собственнаго теоретическаго разума* разсудочно-интеллектуальный типъ ищетъ указанія и цѣлей, къ которымъ онъ долженъ стремиться въ своей жизни, и средствъ къ ея достиженію, а иныхъ цѣлей и средствъ, кромѣ тѣхъ, какія можетъ дать натуральная, эмпирическая дѣйствительность, теоретическій разумъ, по самой своей природѣ, не указываетъ да съ точки зрѣнія своего принципіальнаго оптимизма, въ его натуралистической окраскѣ, и не имѣетъ къ тому никакихъ побудительныхъ мотивовъ. По вопросу о конечной *цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка и *средствъ* къ ея достиженію, въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ мы, такимъ образомъ, должны прежде всего отмѣтить три основныя черты—*односторонній интеллектуализмъ, натурализмъ* и *автономизмъ*. О Богѣ и общеніи съ Нимъ, въ духѣ любви къ Нему и послушанія Его волѣ, какъ конечной цѣли стремленій человѣка; о личномъ безсмертіи человѣческой души, какъ томъ необходимомъ условіи, при которомъ возможно совершенное осуществленіе этой цѣли; о сверхъестественной Божественной помощи, какъ существенно необходимомъ средствѣ къ достиженію этой цѣли,—

обо всемъ этомъ, въ отношеніи къ разсудочно-интеллектуальному типу, въ его чистомъ видѣ, очевидно, не можетъ быть и рѣчи, въ виду его принципіальной *безрелигіозности*. Самую большую уступку, какую въ данномъ отношеніи можетъ допустить разсудочно-интеллектуальный типъ, это—признать въ Богѣ конечную цѣль для *познавательной* дѣятельности своего теоретическаго разума, въ смыслѣ высочайшей *идеи* (объективированнаго понятія), завершающей собою стройную систему его понятій, а въ *познаніи* этой идеи, въ ея *теоретическомъ созерцаніи*—видѣть высочайшее блаженство человѣка. Но этимъ, очевидно, далеко не исчерпывается внутреннее содержаніе религіозной жизни человѣка, ищущаго въ Богѣ удовлетворенія не только потребностямъ своего ума, но также потребностямъ *сердца* и *воли*. Т. о., *безрелигіозность* разсудочно-интеллектуальнаго типа составляетъ его характерную психологическую черту также, въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли стремленій человѣка.—Не выходя въ своихъ стремленіяхъ за границы земной эмпирической дѣйствительности, разсудочно-интеллектуальный типъ, помимо сказаннаго, еще болѣе суживаетъ сферу своихъ стремленій,—до тѣсныхъ рамокъ своего собственнаго «я». Отсюда *эгоцентризмъ*, въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли стремленій человѣка, составляетъ одну изъ наиболѣе характерныхъ особенностей разсматриваемаго нами типа. И, дѣйствительно, теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа на весь внѣшній міръ, въ томъ числѣ и на всѣхъ людей смотритъ, какъ мы объ этомъ говорили выше, сквозь призму субъективныхъ формъ своего мышленія. Для разсудочно-интеллектуальнаго типа весь внѣшній міръ имѣетъ цѣну и значеніе не самъ по себѣ, а преимущественно, какъ объектъ для наблюденій и рефлексіи, какъ *средство* къ тому, чтобы заполнить содержаніе его собственнаго «я». Отсюда—холодное безучастное отношеніе къ внѣшнему міру, стремленіе наложить субъектную печать своего собственнаго «я» и своего собственнаго пониманія на предметы и лица окружающаго его міра, вмѣсто того, чтобы силою симпатическаго воображенія перенестись, такъ сказать, въ самую душу внѣшняго міра, особенно въ души другихъ людей, понять ихъ и оцѣнить съ точки зрѣнія *объективной* мѣрки и *объективной* ихъ значимости. Все это является характернымъ *психологическимъ* свойствомъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его чистомъ видѣ, которое мы и обозначали терминомъ «эгоцентризма». Въ научно-философской области эгоцентризмъ разсудочно-интеллектуальнаго типа проявляется въ формѣ

крайняго *субъективизма*, который въ своемъ послѣдовательномъ развитіи завершается *солипсизмомъ*; въ сферѣ же жизненно-практической онъ принимаетъ форму *эгоизма*, съ его разновидностями,—*эвдемонизмомъ*, *утилитаризмомъ* и *гидонизмомъ*. Неспособность и нежеланіе понять своего ближняго и, что называется, перенестись въ его душу, естественно, сопровождается отсутствіемъ снисходительности къ слабостямъ другого, отсутствіемъ терпимости къ его убѣжденіямъ, неспособностію и нежеланіемъ *сочувствовать* своему ближнему,—*сорадоваться* или *сострадать* ему. Весь интересъ душевной жизни такого человѣка переносится на его собственное «я», на его личныя радости и горести. Отсюда, такъ называемый, узкій и черствый «практицизмъ» въ обыденномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ стремленія во всемъ наблюдать *собственную* выгоду, а также ограниченность духовнаго кругозора—составляютъ характерную черту разсудочно-интеллектуальнаго типа въ сферѣ его практическихъ отношеній къ людямъ. *Духовное одиночество* является лишь обратною стороною такого эгоистическаго отношенія къ людямъ, какимъ характеризуется разсудочно-интеллектуальный типъ. Правда, *личная* жизнь разсудочно-интеллектуальнаго типа, его личныя радости и горести также не отличаются характеромъ энергіи и интенсивности, поскольку, вообще, сознаніе своей личности у человѣка этого типа не получаетъ должной ясности и напряженности; но и при этой пониженной степени своей напряженности, личная внутренняя жизнь разсудочно-интеллектуальнаго типа продолжаетъ въ его глазахъ сохранять свое исключительно-самостоятельное значеніе и цѣнность, какового значенія онъ не желаетъ признать за другими людьми. Только общая пассивность и косность душевной жизни разсудочно-интеллектуальнаго типа и на его эгоизмъ налагаетъ въ данномъ случаѣ свою характерную печать: эгоизмъ его чаще всего проявляется не столько въ активномъ стремленіи принести личность другого въ жертву своимъ эгоистическимъ желаніямъ, сколько, именно, въ *апатичномъ*, *безучастномъ* или *черствомъ* отношеніи къ другимъ людямъ.—Въ противоположность всему этому, практическій разумъ *сердечно-волевого* типа въ его чистомъ видѣ, въ религіи полагающій основу и санкцію для морали и на этотъ земной міръ смотрящій, какъ на несовершенный и преходящій,—поэтому самому и конечную цѣль стремленій человѣка ищетъ въ мірѣ трансцедентномъ, въ живомъ, личномъ Богѣ, съ

тѣмъ, *чтобы жить въ Богѣ и для Бога* [1]), что, въ свою очередь, мыслится вполнѣ достижимымъ лишь при условіи личнаго безсмертія человѣческой души и загробнаго мздовозданія, а однимъ изъ необходимыхъ средствъ къ достиженію этой цѣли, помимо активныхъ усилій самого человѣка, признается сверхъестественная Божественная помощь. Затѣмъ, если въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ мы видѣли рѣшительное преобладаніе, такъ сказать, центростремительной силы надъ центробѣжной; то практическій разумъ сердечно-волевого типа обладаетъ, скорѣе, обратнымъ свойствомъ: основной тонъ духовной жизни человѣка этого типа, въ силу его активности, заключается въ перенесеніи центра тяжести изъ сферы внутренней жизни человѣка въ сферу его внѣшнихъ отношеній. Внѣшній міръ человѣкомъ разсматриваемаго типа живо ощущается, какъ нѣчто не менѣе реальное, чѣмъ и его внутренній міръ. Вслѣдствіе этого, и на впечатлѣнія отъ внѣшняго міра онъ отзывается чутко и глубоко, стремясь соотвѣтствующимъ образомъ на нихъ реагировать. Внутренняя, личная жизнь сердечно-волевого типа отъ этого нисколько не теряетъ въ своей содержательности и интенсивности; напротивъ, по сравненію съ разсудочно-интеллектуальнымъ типомъ, типъ сердечно-волевой отличается бо́льшимъ богатствомъ и разнообразіемъ личной жизни и большею ея напряженностью, поскольку въ сферу своихъ личныхъ интересовъ и переживаній онъ включаетъ и жизнь внѣшняго міра, а не просто безстрастно познаетъ ее. Но внутренняя жизнь сердечно—волевого типа въ его глазахъ всегда имѣетъ значеніе лишь въ своемъ соотношеніи съ внѣшнимъ міромъ, съ жизнію другихъ существъ. Другими словами, центробѣжный тонъ душевной жизни разсматриваемаго нами типа проявляется въ томъ, что содержаніе своей личной жизни онъ какъ-бы стремится, по возможности, расширить, включая въ сферу личныхъ переживаній также жизнь другихъ существъ, или, такъ сказать, *живя жизнью другихъ личныхъ существъ* (любя ихъ или ненавидя—это въ данномъ случаѣ другой вопросъ). Въ противоположность одностороннему субъективизму разсудочно—интеллектуальнаго типа, сердечно—волевой типъ, въ своемъ чистомъ видѣ, обладаетъ болѣе или менѣе разви-

---

[1]) Въ противоположность разсудочно-интеллектуальному типу, постигающему Божество лишь въ смыслѣ абстрактной универсальной *идеи*, какъ объекта познанія теоретическаго разума человѣка,—сердечно-волевой типъ познаетъ Бога, или, точнѣе, ощущаетъ Его, главнымъ образомъ, своимъ *сердцемъ* и *активною* стороною своего существа. Отсюда и сознанію сердечно-волевого типа Божество предстаетъ, какъ Существо не только мыслящее, но и *чувствующее* и *волящее*, т. е.,—*какъ свободная, живая личность*, а не просто отвлеченная идея.

тою способностью, такъ называемаго, *симпатическаго воображенія*, пониманія другихъ людей,—способностію, что называется, заглянуть въ душу другого. Это—та удивительная *прозорливость* сердца, точнѣе—симпатическаго воображенія, которая нашла свое художественное изображеніе въ лицѣ такихъ героевъ Достоевскаго, какъ князь Мышкинъ, Алеша Карамазовъ, старецъ Зосима и нѣкоторые другіе. Очевидно, что *конечною цѣлью* стремленій человѣка разсматриваемаго нами типа уже не можетъ быть его личное „я", въ его отрѣшенности отъ живой, реальной связи съ внѣшнимъ міромъ и другими людьми. Человѣкъ сердечно-волевого типа, въ противоположность эгоцентризму разсудочно-интеллектуальнаго типа, по основнымъ задаткамъ своей природы,—является, поцреимуществу, типомъ *альтруистическимъ*, находящимъ смыслъ своей жизни и ея счастье въ жизни для другихъ людей, въ любви къ нимъ. Личность другихъ людей, ихъ чувствованія, стремленія и желанія сердечно-волевымъ типомъ оцѣниваются съ точки зрѣнія ихъ *самостоятельной*, *объективной* значимости. Отсюда, у человѣка разсматриваемаго нами типа, на ряду съ любовью къ другимъ людямъ, существуетъ уваженіе къ ихъ личности, какъ къ таковой, основанное на принципіальномъ признаніи и въ другихъ людяхъ тѣхъ же альтруистическихъ стремленій и чувствованій или, по крайней мѣрѣ, ихъ задатковъ, какіе присущи ему самому. Отсюда же—гуманное, сострадательное и снисходительное отношеніе человѣка разсматриваемаго нами типа къ другимъ людямъ: онъ умѣетъ мысленно поставить себя въ положеніе другого лица и другихъ людей поставить на свое мѣсто, вслѣдствіе чего, при оцѣнкѣ другихъ, онъ не предъявляетъ къ нимъ болѣе строгой мѣрки, чѣмъ къ самому себѣ. Всѣ люди сознанію сердечно-волевого типа поэтому представляются, какъ единый братскій союзъ равноправныхъ членовъ, находящій свое завершеніе въ Богѣ, какъ основѣ всего бытія, Отцѣ всѣхъ людей. Вполнѣ естественно, что и основной характеръ отношеній сердечно-волевого типа къ Божеству, въ Которомъ находитъ свое завершеніе *альтруистическая* тенденція этого типа,—также долженъ находить свое выраженіе въ чувствѣ *любви* къ Нему, а само Божество его сознанію представляется уже, не какъ абстрактная *идея*, а какъ *высочайшее Благо* и *всеобъемлющая Любовь*. Отсюда, основное содержаніе жизни сердечно-волевого типа, конечная цѣль всѣхъ его стремленій и его высочайшее благо находятъ свое краткое, но вполнѣ опредѣленное

и точное выраженіе въ заповѣди: «люби Бога и ближняго, какъ самого себя».

Послѣ всего сказаннаго, само собою становится понятнымъ и то, что разсудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой типы должны принципіально расходиться между собою также въ пониманіи существа *добродѣтели,* какъ понятія, въ которомъ охватывается вся совокупность нравственной дѣятельности человѣка. Вполнѣ естественно, что въ глазахъ разсудочно-интеллектуальнаго типа добродѣтельнымъ человѣкомъ долженъ быть признанъ лишь тотъ, на всей дѣятельности котораго, въ той или иной степени, лежитъ печать *холодной разсудочности. Въ своемъ крайнемъ послѣдовательномъ развитіи* разсудочно-интеллектуальный типъ въ данномъ случаѣ приходитъ къ *отождествленію всякой добродѣтели съ безстрастно-спокойной познавательной дѣятельностію нашего теоретическаго разума*, свободной отъ всего того, что́ волнуетъ человѣческое сердце и волю, и къ принципіально-пренебрежительному отношенію къ практической дѣятельности человѣка, какъ къ таковой,—поскольку въ этой послѣдней доминирующая роль принадлежитъ не теоретическому разуму человѣка, а разуму практическому, его сердцу и волѣ.

Въ большинствѣ случаевъ рядовой разсудочно-интеллектуальный типъ къ такимъ крайнимъ выводамъ, конечно, не приходитъ, довольствуясь въ данномъ случаѣ компромиссомъ: не отрицая въ принципѣ значенія за практической дѣятельностію человѣка, онъ оцѣниваетъ внутреннее, этическое достоинство этой послѣдней, преимущественно, съ точки зрѣнія холоднаго разсудочнаго расчета, съ пренебреженіемъ и осужденіемъ относясь къ интенсивнымъ движеніямъ и порывамъ человѣческаго сердца и воли, которые, выводя человѣка изъ состоянія его душевной инертности и косности, не укладываются въ узкія логическія рамки, такъ называемаго, житейскаго „благоразумія“, или холодной „разсудительности“ — этой основной добродѣтели рядового разсудочно-интеллектуальнаго типа [1]).—Въ противоположность этому, сердечно-волевой типъ существо добродѣтели человѣка полагаетъ не въ теоретически-познавательной его дѣятельности, какъ таковой—послѣдняя признается и цѣнится имъ лишь постольку, поскольку

[1]) Самое содержаніе добродѣтельной дѣятельности человѣка, съ точки зрѣнія эгоцентризма разсудочно-интеллектуальнаго типа, естественно, должно сводиться къ личной пользѣ и удовольствію каждаго человѣка, т. е. къ эгоизму.

она удовлетворяетъ запросамъ человѣческаго сердца и воли—и не въ низведеніи движеній и порывовъ человѣческаго сердца и воли до уровня покорныхъ исполнителей велѣній житейскаго благоразумія, а въ признаніи за потребностями и движеніями человѣческаго сердца и воли, т. е. за его практическимъ разумомъ не только *самостоятельнаго*, но и *доминирующаго* значенія въ жизни человѣка. Съ точки зрѣнія сердечно-волевого типа, не теоретическій разумъ долженъ давать свои императивы разуму практическому, а наоборотъ, нормальное выполненіе теоретическимъ разумомъ своихъ познавательныхъ функцій бываетъ возможнымъ лишь подъ условіемъ нормальности функцій разума практическаго. Залогъ безошибочности и истинности сужденій и выводовъ нашего теоретическаго разума сердечно-волевой типъ видитъ *въ неповрежденности нашего практическаго разума—въ чистотѣ сердца человѣка и въ его къ добру направленной волѣ.* Сердечно-волевой типъ въ своемъ поведеніи поэтому болѣе склоненъ прислушиваться къ голосу своего *сердца и воли*, чѣмъ къ голосу холодной „разсудительности“ и житейскаго „благоразумія“. Соотвѣтственно этому, въ повышенной интенсивности внутренней душевной жизни человѣка, самой по себѣ, въ сильныхъ порывахъ его сердца и воли сердечно-волевой типъ не только не видитъ ничего предосудительнаго съ нравственной точки зрѣнія, но, наоборотъ, видитъ въ этомъ существенно необходимый (формальный) моментъ въ понятіи *добродѣтельной* дѣятельности человѣка, какъ таковой. Какъ бы съ внѣшней стороны ни былъ цѣненъ извѣстный поступокъ даннаго лица, но если онъ совершенъ исключительно по мотивамъ холодной разсудительности, если въ его совершеніи не замѣтно порывовъ добраго *сердца* человѣка и высокихъ стремленій его *воли*,—то въ глазахъ сердечно-волевого типа этическая цѣнность такового поступка, несомнѣнно, будетъ признана ничтожной. Холодно-разсудительный человѣкъ, относительно внутренней жизни котораго и его внѣшняго поведенія можно сказать, что онъ „ни тепелъ ни хладенъ“,—такой человѣкъ никогда, въ глазахъ сердечно-волевого типа, не будетъ отнесенъ въ разрядъ людей добродѣтельныхъ, въ истинномъ смыслѣ этого слова. Что касается самого *содержанія* добродѣтельной дѣятельности человѣка; то оно, въ силу основного альтруистическаго тона душевной жизни сердечно-волевого типа, съ точки зрѣнія этого послѣдняго, естественно, должно совпадать съ отмѣченною нами выше основною

цѣлью всѣхъ его стремленій, т. е. находитъ свое выраженіе въ заповѣди о любви къ Богу и къ ближнему, а не въ познавательной дѣятельности, какъ таковой.

Если разсудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой типы принципіально расходятся между собою въ пониманіи природы и существа добродѣтели, то столь же радикально должны они расходиться между собою и въ рѣшеніи вопроса о томъ, *какимъ путемъ* и *какими средствами* человѣкъ можетъ преуспѣвать въ добродѣтели, а также вопроса о томъ, *кто*, именно, и *въ какой мѣрѣ* можетъ въ своей жизни осуществить идеалъ добродѣтельной дѣятельности. Въ силу того рѣшительнаго предпочтенія, какое разсудочно-интеллектуальный типъ отдаетъ *теоретическому* разуму человѣка,—на первый изъ поставленныхъ нами вопросовъ онъ, несомнѣнно, долженъ дать отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что только *теоретическій* разумъ человѣка, съ его разсудочно-логическими выводами, и способенъ указать ему истинный путь къ добродѣтели, подобно тому, какъ онъ же долженъ, съ точки зрѣнія разсудочно-интеллектуальнаго типа, указать человѣку и истинный путь къ счастью. Другими словами, въ рѣшеніи вопроса о путяхъ и средствахъ къ добродѣтельной дѣятельности человѣка, разсудочно-интеллектуальный типъ приходитъ къ такому же одностороннему *интеллектуализму*, *автономизму* и *субъективизму*, какъ и въ рѣшеніи вопроса о путяхъ къ достиженію конечной цѣли стремленій человѣка—его счастья.—Въ противоположность этому, сердечно-волевой типъ путь къ добродѣтели долженъ усматривать не столько въ развитіи и обогащеніи теоретическаго разума человѣка, сколько въ очищеніи и облагораживаніи его *сердца* и въ укрѣпленіи его *воли*, поскольку, именно, въ *сердцѣ и волѣ*, съ точки зрѣнія сердечно-волевого типа, слѣдуетъ искать источника добра и зла. Кромѣ того, человѣкъ сердечно-волевого типа въ его чистомъ видѣ, въ силу своей религіозности, не можетъ и въ рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса ограничиться надеждой на однѣ естественныя силы человѣка, а ищетъ себѣ опоры во всемогущемъ и благомъ Богѣ и въ Его сверхъестественной, благодатной помощи.—На вопросъ о томъ, кто, именно, и въ какой мѣрѣ можетъ осуществить въ своей жизни идеалъ добродѣтели,—разсудочно-интеллектуальный типъ, въ силу своей натуралистическій и детерминистической тенденціи, склоненъ давать отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что въ своемъ стремленіи къ добродѣтель-

ной дѣятельности человѣкъ ограниченъ необходимыми натуральными условіями своего существованія, вообще, и природными задатками своего *ума* и степенью его развитія, въ особенности, т. е. что и въ разсматриваемомъ нами отношеніи человѣкъ подчиненъ неизмѣннымъ законамъ *логической и натуральной необходимости*, надъ которыми свободная воля человѣка не властна. Отсюда— аристократически-пренебрежительное отношеніе человѣка разсудочно-интеллектуальнаго типа къ людямъ, стоящимъ, по его мнѣнію, на низкой ступени *умственнаго* развитія, поскольку такіе люди признаются имъ неспособными и къ высокому *нравственному* развитію. Въ противоположность этому, сердечно-волевой типъ ни для кого не считаетъ закрытымъ путь къ самымъ высшимъ ступенямъ добродѣтели, поскольку признаетъ за незыблемую истину, что нравственное усовершенствованіе человѣка зависитъ отъ его свободной воли, всегда, къ тому же, могущей разсчитываетъ на Божественную помощь свыше. Отсюда—вѣра сердечно-волевого типа въ возможность радикальнаго нравственнаго возрожденія человѣка, какъ-бы низко нравственно онъ ни палъ. Въ частности, сердечно-волевой типъ въ дѣлѣ нравственнаго преуспѣянія человѣка не склоненъ придавать важнаго значенія за теоретическимъ разумомъ человѣка, какъ и вообще за этимъ послѣднимъ онъ признаетъ лишь *второстепенное* значеніе въ нашей душевной жизни.

Принципіальное различіе между разсудочно-интеллектуальнымъ и сердечно-волевымъ типомъ, наконецъ, можно усматривать въ рѣшеніи ими такихъ основныхъ вопросовъ морали, какъ вопросы о природѣ и значеніи человѣческой *совѣсти*, о такъ называемомъ *нравственномъ законѣ* и *мотивахъ* нравственной дѣятельности человѣка. Въ данномъ случаѣ намъ, впрочемъ, достаточно будетъ ограничиться простымъ выводомъ изъ того, что сказано было выше о характерныхъ чертахъ каждаго изъ разсматриваемыхъ нами моральныхъ типовъ. Присущая природѣ разсудочно-интеллектуальнаго типа тенденція къ одностороннему раціонализму (разсудочности), субъективизму и автономизму, естественно, скажется и въ рѣшеніи имъ вопроса о природѣ человѣческой совѣсти и существѣ того нравственнаго закона, которымъ долженъ руководствоваться человѣкъ въ своей жизни: голосъ совѣсти разсудочно-интеллектуальнымъ типомъ несомнѣнно, конечно, будетъ отождествляться съ голосомъ его собственнаго теоретическаго разума, видя въ этомъ послѣднемъ единственнаго моральнаго судію и законодателя. Содержаніемъ же по-

нятій нашего субъективнаго теоретическаго разума, въ глазахъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, исчерпывается и все содержаніе того нравственнаго закона, которымъ человѣкъ долженъ руководствоваться въ своей жизни и дѣятельности. Само собою понятно, что при такой субъективистической точкѣ зрѣнія на природу человѣческой совѣсти и на содержаніе нравственнаго закона, разсудочно-интеллектуальный типъ ни за совѣстью, ни за нравственнымъ закономъ не можетъ признать значенія абсолютнаго и неизмѣннаго критерія нравственности, но лишь значеніе критерія *несовершеннаго, относительнаго и измѣнчиваго*.—Въ противоположность этому, сердечно-волевой типъ моральную основу совѣсти усматриваетъ въ императивахъ своего *практическаго* разума,—въ голосѣ своего *сердца* и *воли*, при чемъ, за внутреннимъ голосомъ своей совѣсти онъ не рѣшается признать значенія конечнаго нравственнаго критерія и вполнѣ неподкупнаго судіи и законодателя: высочайшимъ *внѣшнимъ* и *объективнымъ* критеріемъ нравственности сердечно-воловой типъ, въ своемъ послѣдовательно развитомъ, чистомъ видѣ, считаетъ Бога и Его волю. Отсюда, и содержаніе нравственнаго зазакона, съ точки зрѣнія сердечно-волевого типа, въ конечномъ итогѣ, должно совпадать съ требованіями Божественной воли и потому носить характеръ абсолютной, вѣчной и неизмѣнной истины. — Что же касается *мотивовъ* нравственной дѣятельности человѣка, то по данному вопросу различіе между двумя разсматриваемыми нами моральными типами, по существу, сводится къ тому же, въ чемъ оно сказывалось и въ рѣшеніи этими двумя типами вопроса о конечной цѣли стремленій чеовѣка, поскольку та *цѣль*, къ которой стремится человѣкъ, одновременно является также и основнымъ *психологическимъ мотивомъ* его стремленій.

Таковы, въ общемъ, на нашъ взглядъ, наиболѣе характерныя черты двухъ основныхъ моральныхъ типовъ—разсудочно-интеллектуальнаго, съ одной стороны, и сердечно-волевого, съ другой. Въ реальной жизни и тотъ и другой типъ, въ своемъ чистомъ, такъ сказать, идеальномъ видѣ, конечно, встрѣчаются сравнительно рѣдко; въ большинствѣ же случаевъ намъ приходится констатировать лишь фактъ *преобладанія* въ томъ или иномъ лицѣ чертъ того или иного изъ разсмотрѣнныхъ нами морально-психологическихъ типовъ.

Къ какому же изъ этихъ двухъ морально-психологическихъ типовъ мы должны отнести, съ одной стороны, типъ истиннаго

христіанина, какъ онъ обрисованъ въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ, съ другой стороны—типъ античнаго философа-моралиста?

---

§ 2. По ученію Новаго Завѣта, основной центръ всей нравственной жизни человѣка данъ въ его *сердцѣ* и *волѣ*, но никакъ не въ теоретическомъ разумѣ; послѣднему въ нравственной сферѣ новозавѣтнымъ ученіемъ отводится, несомнѣнно, лишь второстепенная роль. Отсюда естественно ожидать, что новозавѣтный идеалъ нравственнаго совершенства, въ своихъ основныхъ чертахъ окажется совпадающимъ съ отмѣченными нами выше характерными чертами *сердечно-волевого* моральнаго типа. Дѣствительно, въ Новомъ Завѣтѣ вполнѣ опредѣленно и категорически высказывается та мысль, что понятія и сужденія нашего теоретическаго разума, когда послѣднему приходится имѣть дѣло съ вопросами религіи и морали,—бываютъ истинными или ложными въ полной зависимости отъ того, насколько нормальными или ненормальными, съ этической точки зрѣнія, оказываются функціи нашего сердца и воли. Такъ, напр., «узрѣть» Бога, т. е. познать Его, по новозавѣтному ученію, можетъ лишь человѣкъ, обладающій нравственно-чистымъ *сердцемъ*, человѣкъ, любящій Бога; наоборотъ, испорченное сердце человѣка не только является источникомъ возникновенія въ его душѣ дурныхъ поступковъ, но и *помысловъ* (Мѳ. XV, 17—19), въ частности, приводитъ человѣка къ къ извращенному *понятію* о Богѣ, напримѣръ, къ идолопоклонству. Носителемъ естественнаго нравственнаго закона, по ученію ап. Павла, является, именно, *сердце* человѣка, а не его теоретическій умъ (Рим. II, 15). Вполнѣ естественно поэтому, что и процессъ духовнаго благодатнаго возрожденія человѣка, по новозавѣтному ученію, также сосредоточивается, главнымъ образомъ, въ области нашего *сердца* и *воли*. Вѣра въ Божественнаго Искупителя, о которой въ священныхъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, особенно, въ посланіяхъ ап. Павла говорится, какъ объ основномъ моментѣ въ процессѣ духовнаго возрожденія человѣка,—это вовсе не плодъ теоретическаго ума. Вѣра, какъ чисто познавательный процессъ, по ученію Новаго Завѣта, сама по себѣ, вовсе не ведетъ человѣка ко спасенію. Такой чисто теоретической вѣры, по ученію ап. Іакова, не чужды даже бѣсы... и однако они трепещутъ (Іак. II, 19), слѣдовательно, такая вѣра оказывается безплодной. Спасительная вѣра во Христа, по ученію Новаго Завѣта, коренится въ *сердцѣ* человѣка и въ его

волѣ: истинный послѣдователь Христа вѣруетъ въ Него *сердцемъ* (Рим. X, 8—10), а не умомъ. Божественная любовь, возрождающая человѣка, изливается, по ап. Павлу, именно, въ наши *сердца* (Рим. V, 5). Покаяніе, не въ смыслѣ теоретическаго сознанія своей грѣховности, а въ смыслѣ *сердечнаго сокрушенія* и *напряженнаго стремленія нашей воли* къ новой жизни,—составляетъ одинъ изъ наиболѣе существенныхъ начальныхъ моментовъ въ процессѣ духовно-нравственнаго обращенія человѣка ко Христу черезъ вѣру въ Него: только плачущіе о своихъ грѣхахъ, по слову Господа, утѣшатся; только алчущіе и жаждущіе правды насытятся ею (Мѳ. V, 4, 6). Спасительная вѣра, о которой говорится въ посланіяхъ ап. Павла и въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, это—вѣра, *любовію поспѣшествуемая* (Галат. V, 6); слѣд., психологическій ея источникъ коренится не столько въ теоретическомъ умѣ человѣка, сколько въ его *сердцѣ* и *волѣ*. Отсюда понятно, почему ап. Іаковъ категорически утверждаетъ, что вѣра безъ дѣлъ, т. е. вѣра теоретическая—мертва есть, точно такъ же, какъ и ап. Павелъ, говоря о спасающей вѣрѣ, всегда указываетъ и на тѣ альтруистическія движенія человѣческаго *сердца* и *воли*, какія вызываются подобной вѣрой и какія побуждаютъ человѣка творить добрыя дѣла, именно, изъ чувства любви къ ближнему. Какъ-бы ни была велика вѣра человѣка, какъ-бы съ внѣшней стороны ни были добродѣтельны его поступки; но если то и другое не споспѣшествуется *любовію*, т. е. соотвѣтствующимъ внутреннимъ движеніемъ сердца и воли человѣка, то, въ глазахъ ап. Павла, такой человѣкъ лишь мѣдь звенящая и кимвалъ бряцающій, и его нравственная цѣнность равна нулю (1 Коринѳ. XIII, 1—7). По ученію Новаго Завѣта, спасающая вѣра настолько неразрывно, органически связана съ любовію, что оба эти душевные процессы мыслятся, какъ различающіеся между собою не столько качественно, сколько, такъ сказать, количественно—по объему и по степени: любовь составляетъ психологическую основу всѣхъ добродѣтелей, въ томъ числѣ и вѣры, будучи, по ап. Павлу, «союзомъ всѣхъ совершенствъ» (Колосс. III, 14). Всѣ прочія добродѣтели, въ томъ числѣ и вѣра, и даже *всѣ душевныя функціи*, не исключая и функцій нашего разума,—по ученію ап. Павла, въ данномъ случаѣ являются лишь какъ-бы отдѣльными моментами въ развитіи того единаго процесса духовнаго возрожденія и нравственнаго преуспѣянія человѣка, существо котораго находитъ свое наиболѣе точное и чистое выраженіе въ чувствѣ *любви*,

вслѣдствіе чего на высочайшей ступени духовно-нравственнаго совершенства человѣка всѣ его частныя добродѣтели и даже функціи его разума должны утратить свои специфическія, отличительныя черты, и въ душѣ человѣка сохранится безраздѣльно царящею одна лишь *любовь* (1 Коринѳ. XIII, 8—13). Отсюда понятно, почему основною заповѣдью, исполненіе которой должно наполнять собою все содержаніе духовной жизни истинныхъ послѣдователей Христа,—является заповѣдь о любви къ Богу и ближнему, въ различныхъ формахъ ея проявленія. Но если процессъ духовно-нравственнаго благодатнаго возрожденія человѣка, по ученію Новаго Завѣта, по своему существу, есть нѣчто единое и имѣетъ свой психическій центръ, именно, въ *практическомъ разумѣ* человѣка, т. е. въ его *сердцѣ* и *волѣ*; то, естественно, что и всѣ частныя добродѣтели, какъ отдѣльные, частные моменты этого процесса, по новозавѣтному ученію, также имѣютъ свою основу въ нашемъ сердцѣ и волѣ.

Даже истинная мудрость человѣка, или истинное разумѣніе, понимаемое въ смыслѣ добродѣтели, т. е. оцѣниваемое съ *этической* точки зрѣнія,—по ученію ап. Павла, имѣетъ свой корень въ человѣческомъ сердцѣ, и о немъ онъ нерѣдко говоритъ, какъ о функціи, именно, нашего сердца, а не ума, вслѣдствіе чего онъ находитъ, напр., возможнымъ говорить *о разумномъ или неразумномъ сердцѣ* человѣка.

Но если центромъ нормальной духовной жизни человѣка, вообще, и религіозно-нравственной, въ особенности, по ученію Новаго Завѣта, является *практическій разумъ* человѣка, если его теоретическому разуму отводится лишь второстепенная, служебная роль; то отсюда само собою слѣдуетъ, что при обратномъ соотношеніи этихъ двухъ основныхъ душевныхъ силъ человѣка, когда въ его душевной жизни доминирующую роль получаетъ теоретическій разумъ,—въ этомъ случаѣ въ душѣ человѣка, по новозавѣтному ученію, долженъ произойти внутренній разладъ, коренное извращеніе нормальнаго теченія его душевной жизни. И, дѣйствительно, односторонній интеллектуализмъ, т. е. самопревозношеніе теоретическаго разума человѣка и его нежеланіе подчиняться голосу человѣческаго сердца—въ Новомъ Завѣтѣ подвергается строгому осужденію, какъ такое душевное состояніе человѣка, которое дѣлаетъ его невоспріимчивымъ къ евангельской проповѣди и неспособнымъ къ благодатному религіозно-нравственному возрожденію. Таковы,

напр., были столь часто обличаемые Христомъ ученые книжники и фарисеи, теоретическая освѣдомленность которыхъ въ Священномъ Писаніи засвидѣтельствована самимъ Христомъ, но которые, тѣмъ не менѣе, по словамъ Господа, стояли на столь низкой ступени нравственнаго развитія, что и сами были негодны для Царствія Божія, и другимъ заграждали доступъ къ нему. И это потому, что знаніе Закона Божія у нихъ было чисто *теоретическимъ*: *сердце* ихъ далеко отстояло отъ Господа, а *воля* ихъ не была направлена къ добру и не проявляла себя въ добрыхъ дѣлахъ. За это они уподобляются Христомъ «окрашеннымъ гробамъ, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвыхъ и всякой нечистоты». Съ не меньшимъ осужденіемъ къ представителямъ односторонняго интеллектуализма относится въ своихъ посланіяхъ и ап. Павелъ. Къ числу ихъ онъ, помимо іудейскихъ законниковъ, относитъ также тѣхъ представителей эллинской образованности, которые, будучи всецѣло заняты чисто теоретическими умствованіями и разнаго рода діалектическими тонкостями, въ то же время мало заботились о чистотѣ своего сердца и укрѣпленіи въ добрѣ своей воли, вслѣдствіе чего ихъ теоретическія познанія, по ап. Павлу, не только оказывались безплодными для ихъ религіозно-нравственнаго преуспѣянія, но въ этомъ отношеніи были даже безусловно пагубными. Да и вообще ап. Павелъ своимъ послѣдователямъ совѣтуетъ въ жизни руководствоваться не столько доводами разума, сколько прислушиваться къ голосу своего сердца, поскольку «разумъ кичитъ, а любы созидаетъ» (1 Коринѳ. VIII, 1). Подобное же отрицательное отношеніе къ одностороннему интеллектуализму, несомнѣнно, проходитъ красною нитью и чрезъ всѣ три посланія ап. Іоанна Богослова, энергично боровшагося съ діалектическими умствованіями гностиковъ, приводящими, въ концѣ концовъ, по слову апостола, къ нравственному распутству.—Въ силу всего этого, и самъ Христосъ, и Его апостолы находили себѣ истинныхъ послѣдователей, главнымъ образомъ, изъ среды людей, теоретически или совершенно необразованныхъ, или же малообразованныхъ, поскольку, въ большинствѣ случаевъ, только такіе люди, въ силу характерныхъ особенностей тогдашняго образованія, и способны были съ сердечною вѣрою, безъ разъѣдающей рефлексіи, глубоко воспринять въ себя сѣмена новаго ученія и новой жизни,— усвоить ихъ не умомъ только, но всѣмъ своимъ сердцемъ, всею душею и соотвѣтствующимъ образомъ направлять въ жизни и свою

волю. Новый Завѣтъ, правда, не относится безусловно отрицательно къ теоретическому образованію, какъ къ таковому. Въ данномъ случаѣ достаточно указать на примѣръ ап. Павла, значительная теоретическая образованность котораго не только не помѣшала ему быть истиннымъ послѣдователемъ Христа, но оказала Апостолу въ его дѣятельности громадную услугу. Но зато во всѣхъ священныхъ писаніяхъ Новаго Завѣта, какъ мы видѣли, высказывается рѣшительное осужденіе тому душевному укладу человѣка, когда своему теоретическому разуму онъ предоставляетъ *доминирующую* роль по отношенію къ разуму практическому, и ап. Павелъ, человѣкъ теоретически несомнѣнно образованный, болѣе, чѣмъ кто-нибудь другой изъ новозавѣтныхъ писателей, можетъ служить наглядным примѣромъ того, какъ истинный христіанинъ умѣетъ свои теоретическія познанія подчинять потребностямъ и голосу своего очищеннаго и обновленнаго сердца и воли. Во-вторыхъ, по новозавѣтному ученію, религіозно-нравственное преуспѣяніе человѣка, какъ не находящееся въ причинной зависимости отъ его интеллектуальнаго развитія, оказывается вполнѣ доступнымъ и для людей, теоретически даже весьма мало развитыхъ, если ихъ сердце и воля представляютъ къ тому благопріятную почву. Таковы, напр., дѣти, неоднократно поставляемыя Христомъ въ качествѣ образца для взрослыхъ, со стороны своей пригодности для Царствія Божія.

Что же касается вопроса о томъ, какая изъ двухъ основныхъ способностей практическаго разума—сердце или воля—по новозавѣтному ученію, является центральною, или же, можетъ быть, обѣ онѣ равнозначущи и, такъ сказать, параллельны другъ другу,—то на этотъ вопросъ мы должны дать отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что центромъ всей душевной жизни человѣка и религіозно-нравственной, въ особенности, по ученію Новаго Завѣта, является, именно, *сердце* (καρδία). По ученію *Іисуса Христа*, изъ *сердца* исходятъ не только помышленія злая, но также «убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы», т. е., по словамъ Господа, именно, въ *сердцѣ* человѣка локализуется не только интеллектуальная дѣятельность его души, но также и *волевая* (убійства, прелюбодѣянія и т. п.). А что сердце человѣка, по ученію Христа, является сѣдалищемъ нашихъ чувствованій, или эмоцій, это тѣмъ болѣе не можетъ подлежать никакому сомнѣнію.—Изъ апостольскихъ посланій мысль о томъ, что сердце человѣка является носителемъ не только его чувствованій и позна-

вательныхъ функцій, но также и функцій человѣческой *воли*,— эта мысль ясно высказана, напр., у *ев. Іоанна Богослова*, по ученію котораго, истинное познаніе Бога необходимо должно сопровождаться, какъ своимъ естественнымъ слѣдствіемъ, *исполненіемъ Его заповѣдей*, т. е. соотвѣтствующею дѣятельностію нашей воли. А такъ какъ, по слову того же апостола, познаніе Бога, по существу, состоитъ въ *любви* къ Нему, т. е. имѣетъ свой центръ и корень въ человѣческомъ *сердцѣ*,—то, очевидно, что въ сердцѣ же человѣка лежитъ корень и его доброодѣтельной дѣятельности—функціи его къ добру направленной *воли* (1 Іоанн. II, 3—11. Ср. III, 6—11; 23—24; IV, 7—16; 21). Истинная любовь, о которой говоритъ ап. Іоаннъ, есть такое чувство, которое, по его словамъ, необходимо проявляется въ соотвѣтствующей добродѣтельной *дѣятельности*, направленной на пользу ближняго, и *въ познаніи* истины: «Не любимъ словомъ ниже языкомъ, говоритъ апостолъ,—но *дѣломъ* и *истиною* (1 Іоанн. III, 18). И *ап. Петръ* центръ всей религіозно-нравственной жизни человѣка полагаетъ, именно, въ его сердцѣ, призывая вѣрующихъ къ тому, чтобы они святили Господа Бога въ своихъ *сердцахъ* (1 Петр. III, 15), и признавая цѣнною лишь ту добродѣтельную дѣятельность человѣка, которая имѣетъ свой источникъ въ тайникахъ человѣческаго сердца (1 Петр. III, 4).

У *ап. Павла* можно находить не менѣе опредѣленныя и, при томъ, еще болѣе многочисленныя указанія на то, что и по его взгляду, именно, *сердце* человѣка въ его душевной жизни занимаетъ центральное положеніе,—болѣе центральное, чѣмъ его воля, которая, какъ и у ев. Іоанна, является лишь какъ-бы функціей сердца, особой формой дѣятельности этого послѣдняго, на ряду съ нашей познавательной дѣятельностію. И, дѣйствительно, сердце человѣка, по ап. Павлу, не только является носителемъ и корнемъ испытываемыхъ имъ разнообразныхъ *чувствъ*, какъ, напр., чувства печали (Рим. IX, 2; 2 Коринѳ. II, 4), радости (Ефес. V, 19; 2 Коринѳ. VI, 11), утѣшенія (Ефес. VI, 22), душевнаго міра (Колосс. III, 15; Филип. IV, 7), любви, благоволенія (1 Тим. I, 5; Рим. X. I; 2 Коринѳ. VII, 3; ср. 1 Солун. II, 17) и т. п.; не только здѣсь, именно, т. е. въ сердцѣ дана основа интеллектуальной дѣятельности (Рим. I, 21; X, 6; II Коринѳ. III, 15; Ефес. I, 18 и др.; см. выше),—но сердцу человѣка ап. Павелъ нерѣдко приписываетъ и чисто *волевыя* функціи и, такимъ образомъ, за сердцемъ признаетъ также зна-

ченія психическаго сѣдалища человѣческой воли. Такъ, напр., ап. Павелъ говоритъ о сердечныхъ *намѣреніяхъ* человѣка (1 Коре. IV 5), о *похотяхъ* человѣческаго сердца (Рим. I, 24), *о твердости* и *непреклонности* сердца человѣческаго (добраго: Солун. III, 13; 2 Солун. II, 17; 1 Коринѳ. VII, 37; или злого: Ефесе. IV, 18.), *о покорномъ* или *непокорномъ* сердцѣ (Ефесс. VI, 5—6; Колосс. III, 22) и т. п. (Подробн. о воззрѣніяхъ ап. Павла на значеніе сердца человѣка, какъ центра всей его душевной жизни, см. у *Ѳеодора Симона:* «Психологія Апостола Павла», русск. переводъ *епископа Георгія* (Москва 1907), стр. 22—26). Правда, въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ иногда, повидимому, доминирующая роль въ душевной жизни человѣка усвояется не его сердцу, а *уму* (νοῦς). Особенно часто такого рода мѣста попадаются въ посланіяхъ ап. Павла. Ближайшее разсмотрѣніе существа дѣла показываетъ, что въ подобнаго рода случаяхъ намъ приходится имѣть дѣло лишь съ недостаточно устойчивой *терминологіей* священныхъ новозавѣтныхъ писаній, а не съ самопротиворѣчіями и неустойчивостію въ понятіяхъ. Дѣйствительно, если, напр., ап. Павелъ говоритъ о νοῦς человѣка, какъ такой его душевной способности, которой принадлежитъ и должна принадлежать самостоятельная или даже главенствующая роль въ душевной, въ особенности религіозно-нравственной жизни человѣка,—то въ такихъ случаяхъ онъ подъ умомъ разумѣетъ не *теоретическій* разумъ человѣка, съ его чисто познавательными функціями, при томъ въ формѣ логическихъ понятій и сужденій, а именно то, что̀ мы обозначали терминомъ разума *практическаго*, въ которомъ объединяются функціи человѣческаго разума, сердца и воли, съ преобладающей ролью *сердца*, по аналогіи съ тѣмъ, какъ и подъ вѣрой ап. Павелъ разумѣетъ не теоретическую вѣру, а вѣру, имѣющую свой корень въ человѣческомъ сердцѣ и проявляющуюся въ добрыхъ стремленіяхъ и дѣлахъ. Уму человѣка, поскольку ему приписывается значеніе центра человѣческой жизни, ап. Павелъ усвояетъ не только познавательныя функціи, но также тѣ функціи, какія онъ въ другихъ случаяхъ усвояетъ человѣческому *сердцу* и *волѣ*, т. е. видитъ въ немъ психическое сѣдалище также нашихъ *чувствъ* и *стремленій*. Такъ, напр., когда ап. Павелъ напряженную борьбу человѣка со своими грѣховными похотями и страстями изображаетъ, какъ борьбу между человѣческимъ *умомъ* и грѣховною плотью человѣка (Рим. VII, 14—25),- то въ этомъ случаѣ онъ, несомнѣнно, усвоя-

етъ человѣческому *уму* уже чисто *волевыя* функціи, которыя, по ап. Павлу, въ свою очередь, какъ мы видѣли, имѣютъ корень въ человѣческомъ *сердцѣ*. Отсюда намъ становится понятнымъ, почему, напр., по словамъ ап. Павла, Богъ, «испытаяй... *сердца*» (τὰς καρδίας) людей, вслѣдствіе этого „вѣсть, что есть *мудрованіе* (τὸ φρόνημα) духа“; очевидно, *мудрованіе* духа, имѣющаго своимъ органомъ человѣческій умъ, въ данномъ случаѣ, по Апостолу, *совпадаетъ* съ функціями человѣческаго *сердца* и, слѣдовательно, подъ умомъ въ данномъ случаѣ ап. Павелъ разумѣетъ *умъ практическій* (Рим. VIII, 27). Сердечныя и волевыя функціи ап. Павелъ усвояетъ уму человѣка также тогда, когда говоритъ о Богѣ, что Онъ предалъ язычниковъ «въ неискусенъ умъ, *творити неподобная*» (Рим. I, 28), и въ другихъ т. п. мѣстахъ (Ср. у *Ѳ. Симона*: «Психологія Апостола Павла» русск. переводъ, стр. 38—45).— О томъ, что у *ев. Іоанна Богослова* познавательныя функціи въ религіозно-нравственной сферѣ совпадаютъ съ функціями сердечно-волевыми, объ этомъ мы говорили уже выше: по ап. Іоанну, познать Бога можетъ лишь тотъ, кто Его *любитъ*; съ другой стороны, дѣйствительно познавшій Бога *исполняетъ Его заповѣди* (I Іоан. II, 3—5; IV, 7—8 и др.); слѣд., и волевыя функціи человѣка, по ап. Іоанну, имѣютъ свой психическій центръ въ человѣческомъ сердцѣ. Итакъ, рѣшительное предпочтеніе, отдаваемое практическому разуму предъ разумомъ теоретическимъ, составляетъ, по ученію Новаго Завѣта, первую, наиболѣе общую и основную черту въ душевномъ укладѣ и въ жизни истиннаго христіанина, благодаря чему, мы и признаемъ морально-психологическій типъ христистіанина не разсудочно-интеллектуальнымъ, а *сердечно-волевымъ*. Изъ этой основной характерной черты морально-психологическаго типа христіанина вытекаютъ и всѣ тѣ частныя его особенности, которыми мы выше пытались охарактеризовать сердечно-волевой типъ.

Къ таковымъ чертамъ, прежде всего, должно быть отнесено *чуткое, отзывчиво—активное* отношеніе истиннаго христіанина къ явленіямъ окружающей жизни и къ своимъ собственнымъ душевнымъ переживаніямъ, что, какъ мы видѣли, и составляетъ одну изъ наиболѣе отличительныхъ чертъ сердечно-волевого типа, въ противоположность разсудочно-интеллектуальному, съ душевной инертностію, косностію и пассивностію этого послѣдняго. Истинный христіанинъ, какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ, относится не съ разсудочно-апатичнымъ

спокойствіемъ къ явленіямъ окружающей жизни, къ ея положительнымъ и отрицательнымъ сторонамъ и, тѣмъ болѣе, не какъ холодный, безстрастный ея наблюдатель и аналитикъ; но какъ человѣкъ, живо и, что называется, всѣми фибрами своей души, въ особенности своего сердца ощущающій біеніе пульса окружающей его внѣшней жизни и своей собственной, во всей ея полнотѣ и сложности,—какъ человѣкъ, способный глубоко и напряженно радоваться, скорбѣть, негодовать и, вообще, глубоко чувствовать и, такъ сказать, переживать, а затѣмъ соотвѣтствующимъ образомъ и реагировать на все разнообразіе явленій окружающей его жизни. Такому именно живому, отзывчивому отношенію къ жизни училъ насъ самъ *Христосъ* и, прежде всего, примѣромъ своей собственной Личности и жизни. Всецѣлая, сыновне—любящая преданность волѣ Небеснаго Отца; чувство безграничной любви ко всѣмъ людямъ, непрестанно горѣвшее въ душѣ Христа и соединенное со столь же безпредѣльнымъ, нерѣдко находящимъ свое выраженіе въ слезахъ, состраданіемъ къ людямъ, по поводу всевозможныхъ физическихъ и духовныхъ золъ человѣческой жизни, въ особенности, по поводу „окаменѣнія ихъ сердецъ"; чувство негодованія, нерѣдко до глубины возмущавшее гармоническую, кроткую и любящую душу Христа, когда Онъ встрѣчался съ сознательно-упорнымъ противленіемъ истинѣ и добру; безпредѣльное чувство скорби, какое, напр., испытала безгрѣшная душа Христа въ Геѳсиманскомъ саду въ виду предстоящихъ Ему невинныхъ страданій, а также во время самыхъ страданій, когда Онъ почувствовалъ Себя оставленнымъ даже Своимъ Небеснымъ Отцомъ; наконецъ, всегдашняя готовность раздѣлить мирныя радости окружавшихъ Его лицъ, и близкихъ и постороннихъ,—все это, съ несомнѣнностію, говоритъ о томъ, что въ лицѣ Христа намъ дано живое воплощеніе глубоко отзывчиваго, живого отношенія къ жизни и къ людямъ. А тотъ фактъ, что вся жизнь и дѣятельность Христа была всецѣло посвящена дѣлу любви, милосердія и спасенія всѣхъ людей, въ особенности дѣлу облегченія участи труждающихся и обремененныхъ, а также дѣлу борьбы съ „княземъ міра сего" и его слугами, и что ради этого своего дѣла Онъ сознательно шелъ на вольныя страданія,—этотъ фактъ говоритъ о томъ, что Христосъ своею Личностію и жизнію намъ далъ примѣръ не только *отзывчиваго*, но и *дѣятельнаго*, *активнаго* отношенія къ явленіямъ окружающей насъ жизни. Такое же

отзывчиво—активное отношеніе къ жизни проповѣдуетъ Христосъ и въ своемъ ученіи: Онъ не только требуетъ отъ своихъ послѣдователей, чтобы они въ своемъ *сердцѣ* имѣли чувство любви и состраданія ко всѣмъ людямъ, не исключая и враговъ; но требуетъ также, чтобы вся ихъ жизнь была посвящена *дѣятельному* служенію людямъ—проповѣданію и распространенію на землѣ Царствія Божія, для достиженія чего имъ необходимо придется претерпѣть всевозможныя страданія, вынести упорную и непрестанную борьбу съ противоборствующими темными силами. Христосъ, по Его собственнымъ словамъ, пришелъ возвѣстить не миръ, а мечъ, т. е. внесъ въ міръ борьбу новыхъ, свѣтлыхъ началъ жизни съ ветхими, грѣховными. Отсюда, жизнь истиннаго послѣдователя Христа, по Его слову, является *постоянною напряженно-дѣятельною борьбою* со всѣмъ тѣмъ, что такъ или иначе служитъ тормозомъ къ распространенію и утвержденію на землѣ Царства Божія, и, прежде всего, борьбою со своими собственными злыми помыслами, чувствами и страстями, для чего, конечно, необходимо постоянное *духовное* бодрствованіе, а затѣмъ также борьбой и съ *внѣшними* преградами, съ внѣшнимъ міромъ, который, по слову Христа, «весь во злѣ лежитъ» и потому не можетъ не ненавидѣть истинныхъ учениковъ Христа, носителей добра, свѣта и истины. Въ наставленіяхъ и заповѣдяхъ Христовыхъ почти вовсе нѣтъ мѣста правиламъ такъ называемаго «житейскаго благоразумія», а тѣмъ болѣе нѣтъ мѣста холодной и спокойной разсудительности и расчетливости. Своимъ ученикамъ Христосъ заповѣдаетъ одно—съ совершеннымъ и свободнымъ послушаніемъ Божественной волѣ итти на то дѣло, на какое они призваны своимъ Божественнымъ Учителемъ, не задаваясь предварительно разсужденіями о томъ, достижима ли та цѣль, къ которой они стремятся, и какимъ образомъ она можетъ быть достигнута. По слову Христа, *Духъ Святой* въ потребную минуту научитъ ихъ тому, какъ имъ слѣдуетъ поступить и что говорить въ томъ или иномъ случаѣ. Отъ проповѣдниковъ Христова евангелія, т. о., требуется не холодная расчетливость и разсудительность, не предварительная теоретическая разработка программы и плана дѣйствій, а пылкое *сердце*, горящее любовію къ Своему Божественному Учителю и къ тому дѣлу, на какое Онъ ихъ послалъ; требуется твердая *воля*, сознательно и свободно, безъ разъѣдающей рефлексіи и сомнѣній направленная къ исполненію завѣтовъ воли Божественной. Отсюда, и дѣятельность послѣдователей Христовыхъ

оказывается безусловно чуждою того холоднаго, разсудочнаго квіэтизма, той разсчитанности и разсудочной размѣренности, граничащей съ душевной инертностію и пассивностію, какая столь свойственна дѣятельности человѣка разсудочно-интеллектуальнаго типа. Внѣшняя, энергичная и напряженная дѣятельность послѣдователей Христа, т. о., по Его слову, должна вытекать изъ столь же энергичной, напряженной и горячей *внутренней* дѣятельности ихъ духа, а не изъ той холодной теоретической расчетливости, свойственной разсудочно-интеллектуальному типу, при которой душа чековѣка остается косной и холодной, даже при кажущейся напряженности его *внѣшней* дѣятельности, когда не столько живетъ и дѣйствуетъ *душа* человѣка, сколько его *тѣло*. Правда, въ евангеліяхъ можно найти нѣсколько мѣстъ, гдѣ Христосъ заповѣдуетъ своимъ ученикамъ не пренебрегать совершенно и правилами житейской мудрости, указывая, напр., имъ на то, чтобы они были «мудры, какъ змѣи», и умѣли отличать людей добрыхъ отъ злыхъ. Но, вѣдь, этотъ совѣтъ—не теоретически разработанная программа дѣятельности, а тѣмъ болѣе не провозглашеніе примата теоретическаго разума надъ практическимъ: ни откуда не слѣдуетъ, чтобы въ подобнаго рода случаяхъ въ словахъ Христа подъ мудростію подразумѣвалась холодная расчетливость, при которой потребности и стремленія человѣческаго сердца должны отходить на задній планъ. Напротивъ, самая *общность* подобныхъ наставленій Христа, при столь ясно и опредѣленно формулированныхъ мотивахъ, которыми должны руководиться *сердце* и *воля* Его учениковъ,—говоритъ о томъ, что конкретное содержаніе той «мудрости», которую заповѣдуетъ Христосъ своимъ ученикамъ, должно быть имъ продиктовано не столько ихъ разсудкомъ, сколько прозорливостію и чуткостію ихъ *сердца* или же тѣмъ вдохновеніемъ свыше, о которомъ Христосъ говоритъ своимъ ученикамъ въ своей прощальной бесѣдѣ. Черствому „благоразумію“ и спокойной „разсудительности“ Христосъ рѣшительно и опредѣленно предпочитаетъ искренній порывъ горячо любящаго сердца, хотя бы поступокъ, вызванный этимъ порывомъ, и не оправдывался предъ судомъ холоднаго разсудка: Христосъ похвалилъ «безразсудный», съ точки зрѣнія Іуды Искаріота и нѣкоторыхъ другихъ учениковъ, поступокъ женщины, возлившей на ноги Господа муро во время вечери въ дому Симона прокаженнаго,—похвалилъ потому, что горячее ея сердце, очевидно, оцѣнилъ выше спокойной разсудительности нѣкоторыхъ изъ своихъ

учениковъ, осудившихъ ее (Мѳ. XXVI, 7—13; ср. Мрк. XIV, 3—9; Іоанн. XII, 2—8).

Ученики Христовы и своимъ ученіемъ и примѣромъ собственной жизни провозгласили міру ту же идею о чуткомъ, отзывчивомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, энергично-активномъ отношеніи къ явленіямъ окружающей насъ жизни и къ своей собственной, личной жизни. Къ дѣятельной любви къ ближнимъ, къ непрерывной энергичной борьбѣ со своими дурными помыслами, пожеланіями и страстями, къ терпѣливому, но не пассивному и апатичному, а энергичному и стойкому перенесенію всевозможныхъ искушеній и страданій, постигающихъ истиннаго послѣдователя Христова, къ перенесенію, соединенному съ свѣтлой надеждой на возможность избавленія отъ нихъ, при содѣйствіи Божественной благодатной помощи,—ко всему этому постоянно призываютъ своихъ учениковъ *апостолы*: *Іаковъ*, *Петръ*, *Іуда*, *Іоаннъ*, *и ап. Павелъ*. Пожеланіе душевнаго мира и радости является въ апостольскихъ посланіяхъ обычнымъ привѣтствіемъ автора къ своимъ адресатамъ. Все это, съ несомнѣнностію, говоритъ о томъ, что апостолы въ своихъ посланіяхъ, слѣдуя живому примѣру своего Божественнаго Учителя, имѣютъ въ виду воздѣйствовать не на теоретическій умъ новообращенныхъ послѣдователей Христа, а на ихъ *сердце* и *волю* и призываетъ ихъ не къ холодному, расчетливо—спокойному отношенію къ своимъ новымъ задачамъ и обязанностямъ, какъ членовъ Христовой Церкви, а къ живому и дѣятельному самоусовершенствованію и преуспѣянію въ исполненіи Христовыхъ заповѣдей.— Слѣдуя завѣту и примѣру своего Божественнаго Учителя, и апостолы Христовы не одобряли слишкомъ ужъ спокойной и черствой «разсудительности» и крайностей житейскаго «благоразумія», которыя парализуютъ напряженную внутреннюю работу человѣческаго духа и, прежде всего, парализуютъ горячіе, благородные порывы человѣческаго сердца. Въ качествѣ примѣра, подтверждающаго нашу мысль, достаточно сослаться на наставленія ап. Павла о воздержаніи отъ нѣкоторыхъ родовъ пищи (Рим. XIV) и о неупотребленіи въ пищу идоложертвеннаго мяса (I Коринѳ. VIII). Холодная, спокойная разсудительность говоритъ за то, что «ничто же скверно само собою», что, слѣдовательно, можно употреблять въ пищу все, годное для этого; иной взглядъ на данный предметъ яко-бы противорѣчитъ голосу разсудка и не долженъ быть принимаемъ въ расчетъ. Тотъ же теоретическій разумъ человѣка гово-

ритъ ему, что идолъ,—«ничто же есть въ мірѣ», и что, слѣдовательно, по существу дѣла, яко-бы нѣтъ никакого грѣха въ томъ, если послѣдователь Христа станетъ ѣсть идоложертвенное мясо; разсуждающій же и поступающій иначе разсуждаетъ и поступаетъ неразумно, и на его ошибочныя сужденія не слѣдуетъ обращать никакого вниманія. Такъ разсуждаетъ эгоистически гордый *теоретическій* разумъ человѣка разсудочно-интеллектуальнаго типа; на этомъ онъ и успокаивается, поступая согласно своимъ воззрѣніямъ и мало заботясь о томъ, какое впечатлѣніе на другихъ людей произведетъ его поведеніе. Такому человѣку нѣтъ дѣла до того, если его поступокъ введетъ въ соблазнъ его ближнихъ, наведетъ ихъ на гибельный для нихъ путь сомнѣній и, можетъ быть, даже отпаденія отъ Христа: они, вѣдь, въ такомъ случаѣ сами окажутся виноватыми въ своемъ паденіи—научились-бы правильно, «разумно» смотрѣть на вещи, прислушались бы къ тому, что говорятъ «умные», «понимающіе дѣло» люди, и ни соблазна, ни паденія не послѣдовало бы... Сердце такого не въ мѣру «умнаго» человѣка, успокоенное его холоднымъ разсудкомъ, молчитъ, при видѣ гибели своего брата. Но апостолъ Павелъ не хочетъ, чтобы тѣ, къ кому онъ пишетъ свои посланія, сдѣлались такими спокойно-разсудительными, людьми—черствыми сердцемъ и безучастными къ судьбѣ своего ближняго, потому что они въ этомъ случаѣ не были бы истинными послѣдователями Христа. Апостолъ заповѣдуетъ, чтобы тѣ изъ его учениковъ, которые поднялись до истиннаго пониманія значенія пищи и идоложертваннаго мяса,—изъ чувства любви къ своему брату, немощному разумомъ, поступились бы своими теоретическими убѣжденіями, несмотря на ихъ теоретическую истинность, дабы не привести къ духовной гибели своего ближняго. Другими словами, ап. Павелъ въ данномъ случаѣ рѣшительно осуждаетъ односторонюю теоретическую «разсудительность», приводящую человѣка къ очерствѣнію сердца, къ душевной косности и инертности, и заповѣдуетъ своимъ ученикамъ горячо-отзывчивое, любящее отношеніе къ участи своего ближняго, что, какъ мы видѣли, и составляетъ одну изъ характерныхъ чертъ сердечно-волевого типа, въ его отличіи отъ разсудочно-интеллектуальнаго.

Своею собственною жизнію апостолы Христовы представляли вѣрующимъ живой примѣръ такого отзывчиво-активнаго, чуткаго отношенія къ явленіямъ окружающей жизни и, въ особенности, къ

людямъ. Съ этой стороны, особенно ярко и полно рисуется предъ нами, на основаніи ихъ посланій, духовный обликъ двухъ апостоловъ Христовыхъ—*евангелиста Іоанна Богослова и апостола Павла.*—Во всѣхъ трехъ посланіяхъ *апостола Іоанна Богослова* мы, что называется, въ каждой строкѣ встрѣчаемъ ясныя доказательства того, что въ своемъ конечномъ итогѣ все богатое содержаніе душевной жизни апостола, въ сущности, сводилось къ одному чувству—къ нѣжной и самоотверженной *любви* къ Богу и ближнему. Этой любовію окрашивается его представленіе о Богѣ, Котораго онъ постигаетъ, именно, какъ высочайшую *Любовь,* не пощадившую своего Единороднаго Сына для спасенія людей. Въ тонъ самоотвержено преданной и смиренной любви окрашивается глубокая вѣра апостола во Христа, какъ Сына Божія, проявившаго безмѣрную, по своему самоотверженію, и безконечно—цѣнную въ глазахъ Божественнаго правосудія любовь къ грѣховному человѣчеству. Наконецъ, этою же любовію проникнута трогательная, отцовски-нѣжная заботливость апостола о своей юной паствѣ: въ души своихъ учениковъ онъ какъ-бы старается изъ своей души перелить ту же полноту любви къ Богу, ко Христу и къ людямъ, какою горѣло его собственное сердце, предостерегая ихъ отъ того ложнаго *абстрактно-теоретическаго* представленія о Христѣ, при которомъ Онъ перестаетъ уже быть живою Личностію, воплотившимся Сыномъ Божіимъ, *воплощенною Любовію* къ людямъ, вызывающею къ Себѣ отвѣтную любовь и со стороны этихъ послѣднихъ, а обращается въ какую-то отвлеченную идею или, по крайней мѣрѣ, въ безличную эманацію Божества,—обращается въ объектъ *теоретическаго познанія,* но не въ объектъ *сердечной вѣры и любви* къ Нему. Такимъ образомъ, въ личности ап. Іоанна мы видимъ яркое выраженіе, такъ называемаго, *эмоціональнаго* психологическаго типа,—живое воплощеніе глубоко отзывчиваго отношенія къ жизни и къ людямъ, которому чуждъ холодно-разсудочный квіэтизмъ и душевная инертность.

По своему душевному укладу личность ап. Іоанна Богослова, несомнѣнно, должна быть отнесена къ *сердечно-волевому* типу людей, съ замѣтнымъ преобладаніемъ въ немъ *сердечной, эмоціональной* жизни надъ актуально-волевой.—Значительно сложнѣе душевный укладъ другого великаго апостола Христова—ап. *Павла.* Душа св. Іоанна Богослова, какъ мы видѣли, почти всецѣло была наполнена однимъ чувствомъ—любовію къ Богу и ближнему, и

это чувство, если и не заглушало въ немъ всецѣло другихъ душевныхъ движеній и стремленій, то, во всякомъ случаѣ, отодвигало ихъ на второй планъ или, вѣрнѣе, окрашивало ихъ въ свой специфическій тонъ. Въ душѣ же ап. Павла мы видимъ смѣну самыхъ разнообразныхъ чувствъ и настроеній: на ряду съ нѣжной и свѣтло-радостной любовію къ членамъ юной Христовой Церкви, преуспѣвающимъ въ вѣрѣ и любви и тѣмъ доставляющимъ апостолу душевный миръ и удовлетвореніе,—въ его любящемъ сердцѣ при другихъ обстоятельствахъ, а иногда и въ то же самое время нерѣдко можно подмѣтить мучительное чувство безпокойства и тревоги за дальнѣйшее религіозно-нравственное преуспѣяніе его духовныхъ чадъ. Часто его любовь къ своимъ адресатамъ соединяется съ глубокимъ чувствомъ скорби, по поводу ихъ уклоненій отъ духа Христова ученія, а это чувство, въ свою очередь, нерѣдко переходитъ въ негодованіе, выражающееся то въ формѣ предостереженій, то въ формѣ угрозъ, когда эти уклоненія готовы были принять характеръ нераскаянности и упорнаго противленія истинѣ. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда ап. Павлу приходилось встрѣчаться съ вполнѣ опредѣлившимся очерствѣніемъ сердца и нераскаянностію,—его негодованіе получало характеръ порывистаго, бурнаго чувства, которое нерѣдко тутъ же снова смѣняется чувствомъ глубокой скорби. Высоко развитое чувство своего личнаго достоинства и сознаніе своего высокаго призванія, какъ апостола Христова,—нерѣдко заставляло ап. Павла переживать острое чувство душевной боли и незаслуженнаго оскорбленія, когда окружавшіе его умаляли его достоинство и заслуги, какъ апостола Христова. Въ такихъ случаяхъ ап. Павелъ, полный душевнаго негодованія и чувства протеста противъ этихъ нападковъ, а также изъ опасенія за то, что съ подрывомъ его личнаго авторитета потерпитъ ущербъ и то дѣло, которому онъ служитъ,—весь отдается порыву негодованія отъ глубины своего оскорбленнаго сердца, сознательно не считаясь съ доводами „холоднаго разсудка“ и „благоразумія“, неодобряющихъ такое уклоненіе отъ душевнаго равновѣсія... И надъ всѣми этими чувствами въ душѣ ап. Павла царитъ и ихъ собою проникаетъ одно, наиболѣе глубокое и наиболѣе интенсивное—это сердечная вѣра во Христа, какъ Сына Божія, соединенная съ благоговѣйною самоотверженною любовію къ Нему, внутреннимъ ощущеніемъ своего постояннаго духовнаго общенія съ Нимъ и совершенною готовностію подчинить свою волю

Его Божественной волѣ и всего себя посвятить дѣлу распространенія и утвержденія на землѣ Церкви Христовой. Ко всему этому у него, далѣе, присоединялось свѣтлое, радостное упованіе на мздовоздаяніе въ будущей жизни, послѣ всеобщаго воскресенія изъ мертвыхъ, когда всѣ вѣрующіе будутъ находиться въ еще болѣе совершенномъ личномъ общеніи со Христомъ, а также духовная жажда этого послѣсмертнаго общенія съ Нимъ.—Все сказанное нами о характерныхъ чертахъ душевнаго уклада личности ап. Павла ясно говоритъ о томъ, что онъ не только имѣлъ опредѣленный, устойчивый взглядъ на сердце, какъ на основной центръ душевной жизни человѣка; но и въ всей собственной личности далъ намъ живое воплощеніе и высокій примѣръ человѣка, въ душѣ и жизни котораго дѣятельность сердца, дѣйствительно, играла доминирующую роль, относительно котораго съ правомъ можно сказать, что онъ жилъ преимущественно *сердцемъ*, а не разсудкомъ, и что жизнь эта была въ высшей степени интенсивной: вся жизнь ап. Павла была какъ-бы однимъ непрерывнымъ и самоотверженнымъ «горѣніемъ любви» его чуткаго, отзывчиваго и благороднаго сердца, въ самыхъ разнообразныхъ его движеніяхъ,—тѣмъ горѣніемъ, которое для послѣдователей апостола служило не только источникомъ духовнаго свѣта, но также источникомъ живительнаго тепла и духовной радости.

Но ап. Павелъ не только обладалъ чуткимъ, отзывчивымъ сердцемъ, но также былъ натурой, въ высшей степени дѣятельной, обладая громаднымъ запасомъ *волевой* энергіи. Вся жизнь ап. Павла, какъ она рисуется намъ въ его посланіяхъ, представляетъ изъ себя его непрерывную дѣятельную борьбу, внутреннюю и внѣшнюю: внутреннюю—съ тѣми стремленіями и желаніями, которыя «закону его ума», т. е. голосу его сердца и совѣсти представлялись, какъ законъ плоти, какъ нѣчто грѣховное (Рим. VII гл.); внѣшнюю—со всѣмъ тѣмъ, что служило ему тормозомъ къ осуществленію имъ своего призванія, какъ апостола Христова. И такого рода препятствій было весьма и весьма не мало,—вплоть до тѣлесныхъ цытокъ, темничнаго заключенія и смертной казни, краснорѣчивымъ доказательствомъ чего можетъ служить хотя бы, напр., краткій ихъ перечень, данный самимъ апостоломъ (въ 2 Коринѳ. XI, 23-32). А что внѣшняя безмѣрно энергичная дѣятельность апостола Павла не была дѣятельностію только внѣшней, что она вытекала изъ *внутренней активности его духа* и

всегда сопровождалась и проникалась этою послѣднею,—доказательствомъ этого можетъ служить тотъ фактъ, что ап. Павелъ, какъ мы видѣли, былъ натурой, въ вашей степени и попреимуществу *эмоціональной*, слѣдовательно, каждый волевой его актъ сопровождался соотвѣтствующимъ движеніемъ его сердца и даже вытекалъ отсюда же, а не изъ холодныхъ доводовъ разсудка, кладущаго, обычно, печать холодности и автоматичности и на внѣшнюю дѣятельность человѣка. Внѣшняя энергичная дѣятельность ап. Павла, такимъ образомъ, носила характеръ творческой активности, этой специфической черты сердечно—волевого типа.

Изъ прочихъ апостоловъ Христовыхъ разсматриваемая нами характерная черта сердечно-волевого типа (отзывчиво-активное отношеніе къ жизни) ясно и опредѣленно выражена также у *ап. Петра*, при чемъ оба основныхъ момента психики этого типа—сердце и воля—у ап. Петра, какъ и у ап. Павла, выражены, въ общемъ, почти съ одинаковою ясностію и энергіей. Объ этомъ мы можемъ отчасти заключать на основаніи его посланій, въ каждой строчкѣ которыхъ, прежде всего, ясно видно *чувство* живой и радостной вѣры во Христа, какъ Искупителя рода человѣческаго, и благоговѣйной любви къ Нему, а также чувство своего высокаго человѣческаго достоинства, вытекающее изъ яснаго сознанія того, что своимъ званіемъ христіанина онъ обязанъ безцѣнной искупительной жертвѣ, принесенной за людей Агнцемъ непорочнымъ и пречистымъ—Христомъ (1 Петр. I, 1—21, 23; II, 9—10). Въ призывѣ ап. Петромъ новообращеннымъ членомъ Церкви Христовой къ осуществленію въ жизни, въ практической дѣятельности заповѣдей Христовыхъ—въ особенности заповѣди о взаимной дѣятельной, братской любви другъ къ другу (I Петр. I, 22; II, 12; III, 8—15; II, 5; 2 Петр. I, 5—8); въ призывѣ его къ непрестанному внутреннему бодрствованію и непрестанной внутренней борьбѣ со своими дурными страстями (1 Петр. II, 11); наконецъ, въ призывѣ апостола къ терпѣливому и въ то же время бодрому перенесенію тѣхъ страданій, какія выпадаютъ на долю послѣдователей Христовыхъ, бодрому, говоримъ, поскольку въ душѣ Апостола жива была глубокая вѣра и радостная надежда на окончательное торжество въ будущемъ (со вторымъ пришествіемъ Христовымъ) добра надъ зломъ,—во всемъ этомъ, съ несомнѣнностію, можно видѣть выраженіе *энергичной, непреклонной воли* въ характерѣ ап. Петра и его наклонность къ неустанной *дѣятельности*. И эта активность апостола не была лишь внѣшней,

поскольку, по его словамъ, добродѣтельная дѣятельность человѣка должна имѣть свой источникъ и свой, такъ сказать, психическій центръ, именно, во внутреннихъ тайникахъ человѣческаго *сердца* (1 Петр. III, 4; ср. III, 15). Пылкое сердце ап. Петра и порывистая активность его натуры, которой совершенно была чужда холодная разсудительность и расчетливость,—съ несомнѣнностію подтверждаются и тѣми евангельскими мѣстами, гдѣ онъ по тому или иному поводу выступаетъ въ качествѣ дѣйствующаго лица. Въ подтвержданіе этого достаточно упомянуть, напр., о фактѣ исповѣданія ап. Петромъ вѣры во Христа, какъ Сына Божія, о евангельскомъ разсказѣ относительно его хожденія по водамъ, о поступкѣ ап. Петра во время омовенія Христомъ ногъ своимъ ученикамъ передъ тайною вечерью, о готовности ап. Петра защищать Христа, при взятіи Его стражей, о горячемъ раскаяніи ап. Петра послѣ его отреченія отъ Христа и т. п. Непоколебимая твердость воли ап. Петра засвидѣтельствована самимъ Христомъ и запечатлѣна Имъ въ самомъ его имени.—Призывъ къ тому, чтобы сердечная вѣра во Христа сопровождалась добрыми *дѣлами*, въ духѣ исполненія заповѣдей Христовыхъ; далѣе, призывъ вѣрующихъ во Христа къ стойкому, терпѣливому перенесенію постигающихъ ихъ страданій, въ свѣтлой, радостной надеждѣ на Божественную помощь свыше; наконецъ, призывъ къ энергичной внутренней борьбѣ съ искушеніями плоти, борьбѣ, также окрыляемой свѣтлой надеждой на Божественную помощь,—все это составляетъ, такъ сказать, основной тонъ и посланія *ап. Іакова*, свидѣтельствуя о томъ, что и въ ап. Іаковѣ мы видимъ яркаго представителя сердечно-волевого типа, съ нѣкоторымъ, можетъ быть, преобладаніемъ въ его душевномъ укладѣ элементовъ *активности* надъ эмоціональными.

При столь ярко и опредѣленно выраженномъ чуткомъ, отзывчиво-активномъ отношеніи христіанина (какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ) къ явленіямъ окружающей его жизни и къ своимъ собственнымъ душевнымъ переживаніямъ,—естественно ожидать, на основаніи сказаннаго нами выше, что и вторая частная характерная черта сердечно-волевого типа, развитое сознаніе и живое ощущеніе своей *личности*, какъ вытекающая изъ только что нами разсмотрѣнной, также должна со всею опредѣленностію сказаться въ душевномъ укладѣ истиннаго послѣдователя Христова. Въ подтвержденіе этого, намъ достаточно сослаться на все, сказанное нами выше о живомъ, чуткомъ и въ

то же время активномъ отношеніи истиннаго христіанина какъ къ внѣшнему міру, такъ и къ движеніямъ своей собственной души, т. к., вслѣдствіе такого, именно, отношенія къ міру и къ самому себѣ, наше собственное «я» и внѣшній міръ нашему сознанію и внутреннему воспріятію и ощущенію предстаютъ, какъ двѣ реально между собою различающіяся величины,—величины, одинаково *реальныя* со стороны своей онтологической цѣнности. И, дѣйствительно, истинный послѣдователь Христа, какимъ онъ намъ представленъ въ Новомъ Завѣтѣ, опредѣленно сознаетъ и ощущаетъ свое «я», какъ нѣчто *отличное* отъ внѣшняго міра, какъ бытіе, *живущее своею собственною интенсивною жизнію*, а явленія внѣшняго міра воспринимаетъ, какъ нѣчто, именно, *извнѣ* вліяющее на ходъ его душевной жизни, что́ можно или усвоять себѣ или противостоять ему, бороться съ нимъ, къ чему, какъ мы видѣли, такъ часто призывалъ насъ и Христосъ и Его апостолы. Внутреннее «я» христіанина въ его сознаніи и самоощущеніи поэтому не растворяется въ процессѣ міровой жизни; свое «я» христіанинъ не сливаетъ даже съ основнымъ принципомъ бытія—Богомъ. И въ отношеніи христіанина къ самому себѣ его сознаніе, его «я» не растворяется безъ остатка въ суммѣ переживаемыхъ имъ тѣлесныхъ и душевныхъ движеній и функцій. Христіанинъ ощущаетъ свое тѣло, какъ нѣчто, *отличное* отъ его внутренняго «я», какъ нѣчто такое, что, по ученію Христа и Его апостоловъ, какъ мы видѣли, нерѣдко противоборствуетъ этому «я», его задачамъ и стремленіямъ, съ чѣмъ иногда должно и возможно бороться, укрощать его. Да и въ отношеніи къ своимъ *душевнымъ* переживаніямъ христіанинъ ощущаетъ свое «я» тоже, какъ нѣчто, не совпадающее съ этими послѣдними, отличное отъ нихъ, какъ нѣчто такое, что́ должно бы свободно *управлять*, *господствовать* надъ душевными отправленіями человѣка, хотя это и не всегда ему удается. Другими словами, христіанину живо присуще не только *сознаніе* своей внутренней жизни, но также и *самосознаніе*, точнѣе—самоощущеніе, въ чемъ, главнымъ образомъ, съ особенною опредѣленностію и интенсивностію и выражается *личность* человѣка, его «я». Конечно, самосознаніе и самоощущеніе является однимъ изъ основныхъ моментовъ душевной жизни каждаго человѣка; но у однихъ людей *самоощущеніе* ими своего «я», какъ психическаго центра и свободнаго господина ихъ душевныхъ и тѣлесныхъ функцій, выражено съ меньшею ясностію и интенсивностію, у другихъ съ большею, и

это зависитъ, главнымъ образомъ, отъ того, насколько интенсивна жизнь ихъ *сердца* и *воли*, т. к., именно, на этой почвѣ развивается въ душѣ человѣка его реальная *свободная активность* въ отношеніи къ внѣшнему міру и къ своимъ собственнымъ душевнымъ движеніямъ. Теоретическій же разумъ человѣка, самъ по себѣ въ своихъ отвлеченіяхъ можетъ возвыситься лишь до *абстрактно-логическаго* понятія о нашемъ «я», какъ психологическомъ центрѣ, *но никакъ не до живого самоощущенія этого «я», какъ реальности*, имѣющей не только логическую, но и *онтологическую* цѣнность. Относительно истиннаго христіанина, какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ, христіанина, живущаго, какъ мы видѣли, попреимуществу жизнію сердца и воли и, при томъ, жизнію, въ высшей степени интенсивной, должно ео ipso сказать, что самоощущеніе имъ своей *личности* въ только что указанномъ нами смыслѣ (т. е. въ смыслѣ сознанія и ощущенія въ себѣ, въ своемъ «я» способности свободно-активнаго воздѣйствія на ходъ своей тѣлесной и душевной жизни),—развито въ немъ въ высшей степени. И это сознаніе и самоощущеніе имѣетъ свой психическій корень не только въ присущей каждому человѣку способности къ самонаблюденію, каковая способность въ христіанинѣ, вслѣдствіе напряженности его внутренней, сердечной жизни, изощрена въ самой сильной степени; но также въ глубокой вѣрѣ христіанина въ благодатную Божественную помощь, подаваемую христіанину свыше, какъ плодъ искупительныхъ страданій Христа, Который возродилъ къ новой, свободной жизни падшаго человѣка, доселѣ работавшаго грѣху, сдѣлавъ изъ него какъ-бы новое созданіе, новаго Адама, сообщивъ ему высшую духовную цѣнность.—Съ особенною полнотою и опредѣленностію психика христіанина, съ разсматриваемой нами стороны, раскрывается у *ап. Павла*, въ его извѣстномъ ученіи о трехъ основныхъ сторонахъ человѣческой природы—плоти (σάρξ), души (ψυχή) и духа (πνεῦμα), при чемъ принципъ *самосознанія*, или человѣческаго «я» апостоломъ полагается, именно, въ πνεῦμα. Духъ человѣка (πνεῦμα), по ученію ап. Павла, и есть, именно, та сторона человѣческой природы, которая, по своему Божественному происхожденію отъ Духа Божія, возвышается надъ σάρξ и ψυχή человѣка, поскольку σάρξ у ап. Павла является принципомъ матеріальной, тѣлесной стороны человѣческой природы, а ψυχή въ своихъ отправленіяхъ неразрывно связана съ тѣломъ и является принципомъ, хотя душевной, но еще только, такъ сказать, животной жизни человѣка

По своему же значенію въ жизни человѣка духъ (πνεῦμα) является не только ея психическимъ центромъ, но и носителемъ свободной активности человѣка, т. к. благодаря, именно, своему духу (πνεῦμα), онъ, будучи возрожденъ Христомъ къ новой, свободной отъ грѣховнаго рабства жизни,—можетъ управлять своими душевными и плотскими движеніями и стремленіями, въ той или иной степени отрѣшаться отъ нихъ и возноситься къ Богу (1 Коринѳ. II, 11; XIV, 14; особ. Рим. VII, 16—25; XII, 21 и др. Ср. Ѳ. Симонъ: «Психологія апостола Павла», русск. переводъ, стр. 32—47; ср. стр. 1—47).—Сознавая и ощущая себя, именно, какъ *личность*, христіанинъ и въ другомъ человѣкѣ также видитъ, прежде всего, *личность*, т. е. нѣчто такое, за чѣмъ не только должно быть признано значеніе объективной реальности, но также *обязанность и право на свободную активность* во внѣшней и внутренней его жизни. На этой психологической основѣ въ душѣ христіанина, прежде всего, и развивается уваженіе къ своему собственному человѣческому достоинству и живое, а не абстрактно-логическое только признаніе такого же достоинства за другими людьми,—въ связи, конечно, съ другими, главнымъ образомъ, религіозными мотивами, о которыхъ у насъ будетъ рѣчь ниже.

Видя въ себѣ самомъ и въ другихъ людяхъ, прежде всего, *личность*, которой присуща способность *свободной активности*,—христіанинъ, естественно, оказывается совершенно чуждымъ того детерминизма и фаталистически-апатичнаго отношенія къ внѣшнему міру и къ самому себѣ, къ какому, какъ мы видѣли, такъ легко приходитъ человѣкъ разсудочно-интеллектуальнаго типа. Напротивъ, сознавая и ощущая себя *личностію*, при томъ возстановленною Христомъ въ ея правахъ на свободное управленіе функціями своей души и тѣла,—христіанинъ тѣмъ самимъ приходитъ къ убѣжденію въ возможности и радикальнаго *нравственнаго* обновленія человѣка, на какой бы низкой ступени нравственнаго паденія онъ ни находился, помня слова Господа, сказанныя Имъ Никодиму, о возможности для человѣка новаго благодатнаго рожденія свыше, а также слова Господа о томъ, что Онъ пришелъ спасти не праведниковъ, а, именно, грѣшниковъ, которыхъ Онъ неустанно и призывалъ къ покаянію, помня далѣе примѣръ разбойника, которому его раскаяніе въ предсмертную минуту открыло двери рая, помня прощеніе Христомъ раскаявшейся грѣшницы и т. п. факты изъ жизни Господа. И апостолы въ своихъ посланіяхъ неустанно

призывали къ сердечному покаянію и обращенію ко Христу, отъ тьмы къ свѣту, отъ грѣховнаго рабства плоти къ свободѣ духа, считая за нѣчто безусловно несомнѣнное—возможность такового радикальнаго нравственнаго переворота въ душѣ человѣка, обновленнаго благодатію Христовою, если только онъ этого искренно захочетъ.

Признавая за человѣческою личностію, вообще, и облагодатствованною Христомъ, въ особенности, право и возможность господства надъ матеріальною, тѣлесною стороною человѣческой природы,—послѣдователь Христова ученія на этомъ не останавливается; но, согласно ученію своего Господа и фактамъ изъ Его личной жизни, а также ученію Его апостоловъ,—психологически приходитъ къ убѣжденію въ возможности для человѣка свободнаго воздѣйствія и на внѣшнюю *матеріальную* природу. Весь міръ сознанію христіанина представляется подчиненнымъ не неизмѣннымъ законамъ натуральной необходимости, а свободной волѣ высочайшаго *личнаго* Существа Бога, стоящей выше натуральныхъ законовъ, и хотя не уничтожающей ихъ, но могущей во всякое время измѣнить ихъ ходъ и направить его согласно своимъ благимъ и премудрымъ *цѣлямъ*, употребить ихъ, какъ орудіе къ осуществленію этихъ послѣднихъ. Другими словами, общее міросозерцаніе христіанина всецѣло проникнуто теологической, телеологической и моральной тенденціей, присущей, какъ мы видѣли, сердечно-волевому типу, въ противоположность одностороннему натурализму и эмпиризму разсудочно-интеллектуальнаго типа. Истинный христіанинъ не удовлетворяется признаніемъ одной эмпирической дѣйствительности, съ ея законами причинной зависимости и натуральной необходимости: въ міровой жизни онъ ищетъ и усматриваетъ проявленіе тѣхъ же законовъ, которые управляютъ и дѣятельностію его *свободной воли*, т. е. законовъ разумной цѣлесообразности. И, дѣйствительно, признаніе Божественнаго Промысла о мірѣ, вообще, и о человѣкѣ, въ особенности,—является краеугольнымъ ученіемъ въ священныхъ книгахъ Новаго Завѣта: этому училъ своихъ учениковъ и самъ Христосъ и Его апостолы. Въ новозавѣтномъ ученіи объ искупленіи рода человѣческаго Сыномъ Божіимъ и о совершенномъ обновленіи всей природы къ концу міровой жизни—идея о Божественномъ Промыслѣ нашла свое высшее развитіе и завершеніе.

Въ этой телеологической точкѣ зрѣнія на міръ, лежащей въ основѣ всего новозавѣтнаго міросозерцанія, личность христіанина находитъ новую психологическую почву для дальнѣйшаго развитія въ себѣ сознанія и самоощущенія своей свободной активности,—не только въ отношеніи къ самому себѣ, но и въ отношеніи къ *внѣшней матеріальной* природѣ. При своей телеологической точкѣ зрѣнія на міръ, христіанинъ въ *принципѣ* признаетъ фактъ подчиненія законовъ натуральной необходимости законамъ *свободной воли* личнаго существа, какъ такового, а поскольку и въ человѣкѣ христіанинъ видитъ, прежде всего, свободную личность, хотя и не всемогущую, какъ Божество, а ограниченную,—то отсюда онъ, естественно, проникается убѣжденіемъ въ возможности и для человѣка, въ извѣстной ограниченной степени, свободно вліять на ходъ натуральныхъ законовъ природы, подчинять ихъ своимъ цѣлямъ, насколько это согласно съ цѣлями Божественнаго Промысла. Эта власть свободной и разумной человѣческой личности надъ неразумной природой, по ученію Новаго Завѣта, достигаетъ своего высочайшаго, сверхъестественнаго могущества, въ особенности, со времени пришествія въ міръ Христа, Сына Божія, у Его послѣдователей, поскольку, именно, черезъ Христа произошло возрожденіе человѣческой природы, возстановленіе человѣческой личности въ ея исконныхъ правахъ господства надъ неразумной природой. Благой Божественный Промыслъ дѣлаетъ послѣдователей Христа, Сына Божія, въ извѣстной, конечно, ограниченной степени, какъ-бы причастными Его Божественнаго всемогущества, поскольку вѣрующій во Христа тѣмъ самымъ, по Его слову, какъ-бы духовно сростается съ Нимъ и становится участникомъ Его жизни. Основанія для своей вѣры въ возможность такой сверхъестественной власти человѣческой личности надъ неразумной природой христіанинъ находитъ въ словахъ Господа о томъ, что «невозможное для человѣка—возможно для Бога», и что вѣрующій во Христа получаетъ, по своей молитвѣ, силу и власть творить чудеса, по примѣру многочисленныхъ чудесъ, сотворенныхъ самимъ Христомъ. Объ этой же возможности для послѣдователей Христа творить чудеса говорятъ въ своихъ посланіяхъ и Его апостолы.

Чуждое односторонняго натурализма міросозерцаніе и настроеніе истиннаго христіанина, по новозавѣтному ученію, вслѣдствіе этого, всецѣло проникнуто характеромъ *религіозности*, что, какъ мы видѣли, также составляетъ одну изъ основныхъ чертъ

сердечно-волевого морально-психологическаго типа, въ противоположность натурализму и эмпиризму типа разсудочно-интеллектуальнаго. Сознавая и живо ощущая себя, какъ личность, христіанинъ и основу всего бытія—Бога мыслитъ и ощущаетъ, именно, какъ высочайшую *Личность*, а такъ какъ основная тенденція всякой развитой личности, какъ таковой, съ преобладающимъ значеніемъ въ ея внутренней жизни *практическаго* разума надъ теоретическимъ, заключается какъ мы, видѣли, въ ея стремленіи стать *выше* натуральнаго, эмпирическаго бытія, съ его механическими законами,—то отсюда естественно, что христіанинъ познаетъ и живо ощущаетъ Бога, именно, какъ личность *премірную*. А такъ какъ, съ другой стороны, доминирующую роль въ душевной жизни христіанина играетъ его *практическій* разумъ, точнѣе—его *сердце*, въ которомъ, такъ сказать, локализуются функціи его воли и ума, а основнымъ мотивомъ сердечной жизни христіанина является, какъ увидимъ ниже, *любовь*,— то отсюда естественно, что и личное Божество познается и ощущается христіаниномъ, прежде всего, какъ величайшая *любовь*, а затѣмъ уже—какъ высочайшій *разумъ* и всемогущая *воля*. Въ живомъ личномъ единеніи съ такимъ Божествомъ, ставшимъ чрезъ посредство Христа близкимъ и доступнымъ человѣку, послѣдній по новозавѣтному ученію, долженъ находить удовлетвореніе основнымъ запросамъ и потребностямъ своей личности и прежде всего—стремленіямъ своего любящаго сердца. Отсюда, вся внутренняя жизнь христіанина заполняется однимъ основнымъ стремленіемъ и упованіемъ—*жить въ Богѣ и для Бога*, въ чувствѣ блаженной любви къ Нему, черезъ духовное, вѣрою и любовію проникнутое единеніе со Христомъ, Сыномъ Божіимъ. Всѣ прочія стремленія христіанина и задачи его жизни почерпаютъ свой смыслъ, значеніе и цѣнность, именно, въ этомъ основномъ стремленіи его духа, здѣсь же находя свой вѣнецъ и завершеніе. А поскольку Богъ въ сознаніи христіанина ощущается, какъ существо *премірное*, постольку и стремленіе христіанина къ живому личному общенію съ Нимъ получаетъ характеръ стремленія къ *премірному* существованію и своего полнаго удовлетворенія и завершенія во время земной жизни человѣка, очевидно, получить не можетъ. Отсюда—глубокая вѣра христіанина въ *личное* безсмертіе человѣческой души и *воскресеніе* изъ мертвыхъ человѣческаго тѣла въ прославленномъ видѣ, дабы *весь* человѣкъ могъ оказаться причастнымъ общенія съ Богомъ и вытекающаго отсюда

высочайшаго блаженства. Психологически вполнѣ естественно, что истинный послѣдователь Христовъ не только не боится смерти, но жаждетъ ее, т. к. въ глазахъ христіанина смерть есть путь къ совершенному общенію со Христомъ, а черезъ Него и съ Богомъ Отцомъ, общенію въ духѣ любви, слѣдовательно,—путь къ высочайшему блаженству, которое человѣкъ во время своей земной жизни можетъ лишъ отчасти предвкушать. На земную жизнь христіанинъ смотритъ, лишь какъ на временный переходный моментъ къ жизни вѣчной. Здѣсь, на землѣ человѣкъ долженъ предуготовить себя къ той, вѣчной жизни, исполняя волю Божію, возвѣщенную людямъ черезъ Сына Божія, Іисуса Христа, черезъ посредство Котораго возрожденной душѣ христіанина подаются свыше также благодатныя силы къ исполненію Христовыхъ заповѣдей. Все это, съ несомнѣнностію, говоритъ о томъ, что глубокая религіозность, дѣйствительно, является основнымъ моментомъ духовной жизни истиннаго послѣдователя Христова, какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ.

Перенося основной центръ своихъ стремленій и упованій въ будущую, послѣсмерную жизнь и смотря на земное существованіе человѣка, лишь какъ на подготовительный моментъ къ загробной жизни, такъ какъ лишь въ загробной жизни христіанинъ надѣется достигнуть и совершеннаго познанія Бога и совершеннаго личнаго общенія съ Нимъ въ духѣ любви (I Коринѳ. XIII, 12—13 и др.),—христіанинъ, поэтому самому во все время своего земного существованія не можетъ не ощущать въ своей душѣ чувства извѣстной *неудовлетворенности наличною ограниченною и несовершенною дѣйствительностію*, при которой онъ не можетъ найти совершеннаго удовлетворенія запросамъ своей души. Уже поэтому общее міросозерцаніе и настроеніе христіанина, естественно, должно быть чуждо односторонняго оптимизма, пріобрѣтая, наоборотъ, несомнѣнныя черты *пессимизма*, христіанское же ученіе о грѣхопаденіи человѣка и о радикальномъ извращеніи духовной и тѣлесной природы человѣка, повлекшемъ за собою также извращеніе и всей внѣшней природы, это ученіе, составляющее самое существо христіанскаго міросозерцанія, поскольку, именно, на немъ зиждется убѣжденіе христіанина въ необходимости и высокой цѣнности искупительной жертвы, принесенной за грѣхи всего міра Сыномъ Божіимъ, Іисусомъ Христомъ,—пессимистическому настроенію христіанина и его такому же взгляду на міръ сообщаетъ осо-

бенную *глубину и интенсивность*. Весь внѣшній міръ въ глазахъ христіанина представляется «лежащимъ во злѣ». Да и можетъ ли христіанинъ иначе смотрѣть на окружающій его міръ и людей, если для спасенія рода человѣческаго потребовалась такая неизмѣримой цѣны жертва, какъ смерть Сына Божія; если этотъ міръ съ чувствомъ ненависти вознесъ на крестъ безгрѣшнаго Единороднаго Сына Божія, горѣвшаго безконечною самоотверженною любовію къ человѣчеству, не исключая и своихъ враговъ; если во время своихъ страданій Христосъ былъ покинутъ даже своими учениками; если и послѣдователей Христовыхъ, именно, потому, что они являются «свѣтомъ міра» и «солью земли», по слову Господа, должна ожидать участь, подобная той, какая постигла и ихъ Учителя? Къ терпѣливому перенесенію всевозможныхъ гоненій и страданій неоднократно призывалъ своихъ послѣдователей Самъ Іисусъ Христосъ; столь же часто къ этому же призывали вѣрующихъ во Христа въ своихъ посланіяхъ и апостолы Христовы, потому что, по слову Христа, грѣховный міръ не можетъ не ненавидѣть Его послѣдователей, какъ проповѣдниковъ идеаловъ святости и добра. Уже тотъ фактъ, что путь въ Царство Божіе, по ученію Христа и Его апостоловъ, для всѣхъ людей безъ исключенія есть путь *покаянія и сердечнаго сокрушенія во грѣхахъ*,—показываетъ, насколько *широкое*, всеобщее распространеніе въ мірѣ, по новозавѣтному ученію, получилъ грѣхъ. На эту всеобщую развращенность рода человѣческаго, дѣйствительно, указывалъ и самъ Христосъ и Его апостолы, въ особенности ап. Павелъ. А насколько *глубоко*, по новозавѣтному ученію, грѣхъ проникъ въ человѣческую природу,—это видно уже изъ того, что даже пылавшее Божественною любовію сердце Христа нерѣдко возмущалось и негодовало, при видѣ крайняго окаменѣнія и черствости сердецъ многихъ изъ Его слушателей.—Обращаясь умственнымъ взоромъ отъ внѣшняго міра въ глубину своего собственнаго духа, христіанинъ еще болѣе проникается убѣжденіемъ въ радикальномъ извращеніи человѣческой природы и чѣмъ полнѣе онъ постигаетъ всю высоту и чистоту того *идеала*, къ которому призываетъ своихъ послѣдователей Христосъ, тѣмъ яснѣе онъ видитъ, насколько человѣкъ далекъ отъ этого идеала, насколько онъ, предоставленный самому себѣ, безсиленъ подняться на его высоту, поборовъ въ себѣ грѣховныя похоти и стремленія. Если самъ ап. Павелъ свое духовно-нравственное состояніе, до обращенія ко Христу, характеризуетъ словомъ «извергъ» (ἔκτρωμα—1 Коринѳ. XV, 8); если

тотъ же апостолъ, подвергая самого себя строгому самоиспытанію, уже по обращеніи ко Христу, въ концѣ концовъ, все-таки горестно восклицаетъ: «Окаяненъ (ταλαίπωρος) азъ человѣкъ: кто мя избавитъ отъ тѣла смерти сея» (Рим. VII, 24); если ближайшіе ученики Христа, не исключая горячаго и пылкаго Петра, оставили Его въ моментъ Его страданій,—то насколько нищимъ духомъ долженъ предстать своему умственному взору, такъ сказать, рядовой христіанинъ! Помимо всеобщей грѣховности рода человѣческаго, сколько въ новозавѣтныхъ писаніяхъ имѣется указаній на реальный фактъ существованія въ мірѣ *физическаго* зла и страданій, вызывавшихъ глубокое чувство скорби, а иногда даже слезы у Христа, сотворившаго столько чудесъ не только въ цѣляхъ доказательства своего мессіанскаго достоинства, но также въ цѣляхъ облегченія людскихъ страданій! Всѣ эти данныя, находимыя христіаниномъ въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, естественно, должны приводить его *къ глубоко пессимистическому взгляду* на наличное состояніе міра и людей и вызывать въ его душѣ соотвѣтствующее *пессимистическое настроеніе*.

Но такого рода пессимизмъ въ міросозерцаніи и настроеніи христіанина не является, такъ сказать, окончательнымъ итогомъ его внутренней жизни, не является постояннымъ и неизмѣннымъ его настроеніемъ. Это—пессимизмъ далеко не безпросвѣтный. Напротивъ, глубокій пессимизмъ христіанина смѣняется *свѣтлымъ и радостнымъ оптимизмомъ въ міросозерцаніи и въ настроеніи*, какъ только онъ отъ наличной несовершенной и грѣхомъ извращенной дѣйствительности, отъ печальнаго «*настоящаго*» переноситъ свой духовный взоръ въ свѣтлое «*будущее*», когда добро окончательно восторжествуетъ надъ зломъ,—«*будущее*», можетъ быть, отдаленное, но имѣющее наступить *несомнѣнно*, поскольку основанія для этого «будущаго», его, такъ сказать, *сѣмя* дано уже и въ «*настоящемъ*». Психологическое зерно этихъ радостныхъ упованій христіанина кроется въ его глубокой вѣрѣ въ реальный фактъ уже совершившагося черезъ Христа искупленія человѣческаго рода отъ грѣха и въ реальный фактъ возрожденія человѣческой природы, ея избавленія отъ грѣховнаго рабства. Правда, человѣчество до пришествія на землю Христа безконечно глубоко пало въ бездну грѣха, сдѣлалось его рабомъ; но Христосъ *каждому* человѣку далъ возможность подняться изъ этой бездны, *сообщивъ не только новое возвышенное ученіе, но возродивъ самую душу*

человѣка, сдѣлавъ, ее способною воспріять это ученіе и осуществить его въ жизни. Новое вино Христова ученія, такимъ образомъ, вливается Имъ въ новые же мѣхи, а не въ старые, обветшавшіе... Правда и то, что этотъ путь избавленія людей отъ грѣховной бездны долженъ совершиться постепенно, требуя отъ пожелавшаго итти этимъ путемъ большихъ усилій, жертвъ и страданій, подобныхъ тѣмъ, какія испыталъ и Христосъ и Его апостолы,—страданій внѣшнихъ, со стороны противящихся истинѣ евангелія, и внутреннихъ, какъ естественное слѣдствіе борьбы добраго начала въ человѣкѣ со злымъ, новаго человѣка съ ветхимъ. Но насколько несомнѣнна вся тяжесть креста, ожидающаго истинныхъ послѣдователей Христовыхъ, настолько же имъ представляется несомнѣнной и грядущая побѣда надъ грѣхомъ и страданіями, поскольку здоровое сѣмя новой, свободной отъ грѣха жизни Христомъ уже брошено въ почву человѣческой исторіи и, рано или поздно, но, *несомнѣнно*, принесетъ свой добрый плодъ, а ветхое древо грѣха, хотя временно еще и зеленѣетъ, но въ будущемъ *несомнѣнно* упадетъ и сгніетъ, т. к. его корни Христомъ уже подрублены. *Закваска новой, свѣтлой жизни уже сообщена грѣховному человѣчеству безгрѣшнымъ Христомъ и, именно, въ Его Лицѣ,— и благодѣтельныя для человѣчества послѣдствія этого реальнаго факта освященія и очищенія человѣческаго рода, рано или поздно, но несомнѣнно должны сказаться.* Скорби и страданія, постигающія христіанина, несомнѣнно· велики; но, вѣдь, это—столь же несомнѣнный и при томъ единственный путь къ свѣтлой и радостной будущности, столь радостной, что съ ея наступленіемъ позабудутся всѣ переживтыя горести, подобно тому, какъ жена, послѣ радостнаго отъ нея рожденія ребенка, забываетъ о тѣхъ мукахъ, какія, именно, и привели ее къ этой радости. Правда и то, что свѣтлое «будущее», надеждою и ожиданіемъ котораго только и живетъ христіанинъ, наступитъ не въ этой, земной жизни, а лишь послѣ смерти человѣка, въ жизни загробной. Но, вѣдь, вся земная жизнь, по сравненію съ вѣчной, загробной жизнію, въ глазахъ христіанина, есть лишь одинъ мигъ, такъ что здѣсь, на землѣ человѣкъ является лишь какъ-бы странникомъ и пришельцемъ, слѣд., и всѣ его земныя страданія также кратковременны и скоропреходящи, тогда какъ ожидающее его за гробомъ блаженство единенія съ Богомъ, Подателемъ всѣхъ благъ, столь велико и · неизреченно, что человѣку во время его земной

жизни трудно себѣ это и вообразить. Отсюда естественно, что истинный христіанинъ, въ духовномъ созерцаніи ожидающихъ его вѣчныхъ благъ, становится менѣе чувствительнымъ къ постигающимъ его скоропреходящимъ земнымъ страданіямъ. Это загробное блаженство, конечно, сокрыто отъ тѣлеснаго взора человѣка завѣсой смерти; но для духовнаго взора христіанина этой завѣсы не существуетъ: она уничтожена Христомъ, Главою новаго человѣчества, новымъ Адамомъ, воскресшимъ изъ мертвыхъ и тѣмъ положившимъ начало и основу воскресенія изъ мертвыхъ и всего человѣчества. Насколько для истиннаго послѣдователя Христова реаленъ и несомнѣненъ фактъ воскресенія изъ мертвыхъ Христа, настолько же его духовному взору предстоитъ во всей своей реальности и несомнѣнности фактъ будущаго воскресенія изъ мертвыхъ и *всѣхъ людей* и даже болѣе того—*фактъ обновленія всей природы*, поскольку такое или иное состояніе послѣдней зависитъ отъ духовно-нравственнаго состоянія человѣчества, вслѣдствіе чего окончательное обновленіе человѣчества должно повлечь за собою и обновленіе всей природы. Наконецъ, правда, и то, что ожидаемое христіаниномъ торжество добра надъ зломъ и связянное съ этимъ его будущее блаженство подается человѣку лишь подъ условіемъ активныхъ усилій со стороны самого человѣка, которыя и должны быть направлены на борьбу со всѣми упомянутыми выше препятствіями къ достиженію этой цѣли, препятствіями внутренними и внѣшними; но возрожденный и облагодатствованный во Христѣ Его послѣдователь носитъ въ своей душѣ постоянную твердую увѣренность, во-первыхъ, въ томъ, что Господъ не допуститъ искушеній и страданій свыше силъ человѣка (I Коринѳ. X, 13), во-вторыхъ, что христіанину подаются необходимыя для борьбы съ испытаніями благодатныя силы и, въ-третьихъ, что цѣлью всѣхъ испытаній, посылаемыхъ человѣку, всегда является его же собственное благо. Все это, вмѣстѣ взятое, не только поддерживаетъ бодрость духа христіанина въ терпѣливомъ несеніи имъ тяжелаго жизненнаго креста, но, въ конечномъ итогѣ, наполняетъ его душу предвкушеніемъ такой свѣтлой и неизреченной радости, ожидающей его въ вѣчной, загробной жизни, что отраженный свѣтъ этой *грядущей* радости освѣщаетъ и согрѣваетъ многострадальную жизнь христіанина и въ *настоящемъ*. Центръ тяжести духовной жизни христіанина рѣшительнымъ образомъ переносится на жизнь загробную, а его земная жизнь

получаетъ въ его глазахъ свой смыслъ и внутреннюю цѣнность лишь въ соотношеніи съ жизнію загробной, какъ ея преддверіе. А поскольку эта послѣдняя духовному взору христіанина представляется, какъ преисполненная радости, то подъ тѣмъ же угломъ зрѣнія, съ психологическою необходимостію, имъ оцѣнивается и его земная жизнь. Отсюда, печаль христіанина еще во время его земного существованія обращается *въ непрестанную радость и душевный миръ*. Христіанинъ, правда, видитъ въ мірѣ много зла, но не считаетъ весь міръ, *какъ таковой*, за зло, а потому и не отвергаетъ отъ себя земную жизнь, какъ зло, а радостно пользуется ея благами, поскольку это не препятствуетъ его стремленію къ благамъ вѣчнымъ, небеснымъ. Къ этой-то непрестанной радости и миру призывалъ своихъ учениковъ ученіемъ и примѣромъ личной жизни самъ Господь, въ принципѣ никогда не отвергавшій радостей земного существованія человѣка, будучи чуждъ *односторонняго* аскетизма (см. объ этомъ подробнѣе у *І. Л. Янышева*: «Православно-христіанское ученіе о нравственности», 2 изд. 1906 г., стр. 315—317); къ тому же многократно призывали вѣрующихъ во Христа и апостолы Христовы. Напротивъ, и Христосъ и Его апостолы вполнѣ опредѣленно высказывали свое порицаніе душевному унынію, ведущему къ духовной смерти (2 Коринѳ. VII, 10...). Такимъ образомъ, пессимизмъ христіанина является не только относительнымъ и умѣреннымъ, но, въ концѣ концовъ, съ психологическою необходимостію переходитъ въ свою противоположность—*въ свѣтлый оптимизмъ міросозерцанія и душевнаго настроенія*.—Этотъ оптимизмъ христіанина придаетъ его внутреннему настроенію и стремленіямъ, а также его внѣшней дѣятельности характеръ душевной энергіи, мощи и силы, сообщаетъ его чувствамъ характеръ большей глубины и интенсивности, а его волѣ непоколебимую устойчивость и твердость, или, такъ называемое, нравственное мужество. И самъ Христосъ и Его апостолы, на ряду съ призывомъ къ непрестанной радости и душевному миру, предъявляютъ къ своимъ послѣдователямъ рѣшительное требованіе во всей своей жизни проявлять *внутреннюю мощь и силу духа, относясь* съ безусловнымъ осужденіемъ къ душевной дряхлости и вялости въ области сердца и воли.—Съ оптимизмомъ христіанина и съ повышенной энергіей его душевной жизни неразрывно связывается истинная любовь христіанина къ самому себѣ, а также уваженіе къ своей личности: духовному взору христіанина его

собственная личность и жизнь представляются имѣющими свой глубокій смыслъ и высокую цѣнность, поскольку высокое достоинство за человѣческой личностію признано самимъ Христомъ, Единороднимъ Сыномъ Вожіимъ, раци спасенія человѣка вознесшаго Себя на крестъ.—Такимъ образомъ, и въ разсматриваемомъ нами отношеніи морально-психологическій типъ христіанина вполнѣ опредѣленно обнаруживаетъ характерныя черты *сердечно-волевого* типа, въ противоположность типу разсудочно-интеллектуальному.

Столь же опредѣленно выраженныя несомнѣнныя черты сердечно-волевого типа сказываются въ душевномъ укладѣ христіанина и по вопросу о конечной *цѣли* его стремленій и въ его представленіи о сущности *высочайшаго блага* человѣка, какъ объекта его стремленій. Выше, когда у насъ шла рѣчь о глубокой религіозности, какъ одной изъ характерныхъ чертъ христіанина, мы видѣли, что конечною цѣлью, или объектомъ всѣхъ стремленій христіанина и его высочайшимъ благомъ является *премірный личный Богъ и личное духовное общеніе съ Нимъ*, а внутреннее психологическое содержаніе того блеженства, какое для христіанина вытекаетъ изъ такого общенія съ Богомъ, концентрируется въ одномъ основномъ чувствѣ—*въ любви*, при чемъ цѣль эта во всей ея полнотѣ и совершенствѣ мыслится достижимою лишь въ вѣчной, загробной жизни. Выше намъ приходилось говорить и о томъ, что эта основная тенденція душевной жизни христіанина вытекаетъ изъ основной типичной черты христіанина, какъ *сердечно-волевого* морально-психологическаго типа, съ преобладающимъ значеніемъ въ его психикѣ *практическаго* разума надъ теоретическимъ. Въ данномъ же случаѣ мы нѣсколько остановимся на той сторонѣ новозавѣтнаго ученія о конечной цѣли стремленій христіанина и его высочайшаго блага, въ силу которой содержаніе этого послѣдняго сводится, именно, къ чувству самоотверженной и дѣятельной *любви* и, при томъ, не только къ Богу, но и ко всѣмъ людямъ, не исключая и враговъ.—Несомнѣнно, что психологическимъ источникомъ этого альтруистическаго чувства, наполняющаго собою все содержаніе внутренней и внѣшней жизни христіанина, является та, такъ сказать, *центробѣжная* тенденція въ душевномъ укладѣ христіанина, какая необходимо должна быть ему присуща, именно, какъ *сердечно-волевому* морально-психологическому типу, съ его чуткимъ, отзывчиво-активнымъ отношеніемъ ко всему міру и съ его въ высшей степени развитымъ симпатиче-

скимъ воображеніемъ. Въ силу этихъ своихъ характерныхъ чертъ, христіанинъ не можетъ замкнуться въ тѣсныя рамки эгоистическихъ интересовъ своей индивидуальной жизни, но съ психологическою необходимостію, стремится къ тому, чтобы расширить интересы своего сердца (этого центра внутренней жизни христіанина), *включивъ въ содержаніе его жизни жизнь и интересы другихъ людей*. Замѣчательно точное, мѣткое и сильное выраженіе, а также свое психологическое обоснованіе эта альтруистическая тенденція морально-психологическаго типа истиннаго христіанина нашла себѣ въ словахъ ап. Павла, обращенныхъ имъ къ коринѳянамъ (2 Коринѳ. VI, 11—13): „Уста наша отверзошася къ вамъ, коринѳяне», говоритъ здѣсь апостолъ Павелъ: «*сердце наше распространися*. Не тѣсно вмѣщается въ насъ (ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν): утѣсняется же во утробахъ (ἐν τοῖς σπλάγχνοις=во внутренностяхъ, въ сердцѣ) вашихъ. Тожде же возмездіе, якоже чадомъ глаголю, *распространитеся и вы* (πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς)". Въ томъ же посланіи ап. Павла дается ясное указаніе на упомянутую нами выше центробѣжную силу въ душѣ христіанина, какъ на *психологическую почву* для развитія въ немъ альтруистическихъ чувствъ, поскольку ап. Павелъ, по его словамъ, не живетъ только своею личною жизнію, но въ своемъ сердцѣ какъ-бы носитъ жизнь и стремленія коринѳянъ и, съ своей стороны, проситъ ихъ о таковомъ же отношеніи къ нему. Естественно послѣ этого, что истинный христіанинъ своимъ сердцемъ—а слѣд., умомъ и волей—переносится въ душу другихъ людей, понимаетъ ихъ радости и печали и даже болѣе того—*ощущаетъ и переживаетъ ихъ, какъ свои собственныя радости и печали, какъ-бы живетъ жизнію своихъ ближнихъ*. И кругъ этихъ «ближнихъ» для христіанина, по мѣрѣ его духовно-нравственнаго роста, т. е. по мѣрѣ «*распространенія*» его собственнаго сердца, все больше расширяется, пока не охватитъ собою всего человѣчества. Психологической основой для такого *универсализма* христіанина въ жизни его сердца и, такъ сказать, основнымъ психологическимъ мотивомъ къ сему, по новозавѣтному ученію, является глубокая вѣра и любовь христіанина къ одной, правда, Личности, но это—Личность, Богочеловѣка Іисуса Христа, Искупителя и Спасителя міра. Любовь ко Христу составляетъ *основной психическій центръ* жизни христіанина. Она вызывается въ его душѣ вѣрою во Христа, какъ Спасителя и Искупителя рода человѣческаго, т. е. сознаніемъ и живымъ ощущеніемъ реальнаго

факта безконечной самоотверженной любви Христа къ людямъ, ради спасенія которыхъ отъ грѣховнаго рабства Онъ претерпѣлъ страданія и взошелъ на крестъ. Вѣра во Христа, какъ Спасителя и Искупителя рода человѣческаго, и вызванная этою вѣрою отвѣтная любовь къ Нему настолько наполняютъ собою душу истиннаго послѣдователя Христова, что о себѣ онъ въ правѣ сказать вмѣстѣ съ Апостоломъ: «Живу же не къ тому азъ, но живетъ во мнѣ Христосъ». Отъ этого своего духовнаго центра альтруистическое чувство христіанина, съ психическою необходимостію, растетъ и расширяется къ периферіи, распространяясь на все большій и большій кругъ людей. Вѣдь, воля любимаго нами лица для насъ—внутренній законъ нашего сердца и воли, по внутреннему, свободному влеченію стремящихся къ тому, къ чему стремится и любимое нами лицо. Такъ и истинный христіанинъ: *поскольку онъ дѣйствительно любитъ Христа, поскольку имѣетъ Его въ своемъ сердцѣ,—постольку онъ живетъ Его жизнію, слѣдовательно, любитъ тѣхъ, кого любитъ Христосъ и стремится дѣлать то, чего желаетъ Христосъ.* Но Христосъ самоотверженною дѣятельною любовію возлюбилъ *весь* міръ, *всѣхъ* людей, не исключая и своихъ враговъ, и Его воля состоитъ въ томъ, чтобы таковой Его любви подражали и Его послѣдователи. Отсюда, вѣра и любовь христіанина къ своему Господу, съ психологическою необходимостію, переходитъ въ самоотверженную и дѣятельную любовь къ своимъ ближнимъ—ко всѣмъ людямъ, какъ къ своимъ братьямъ. Въ силу тѣхъ же основаній, любовь христіанина ко Христу есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, любовь и къ Его небесному Отцу, поскольку Христосъ и Его небесный Отецъ—едино суть. Небесный Отецъ Христа, этого Главы человѣчества, новаго Адама, есть поэтому также и Отецъ всѣхъ людей; слѣдовательно, всѣ люди—между собою братья. Въ этомъ сознаніи христіанина дается новый психологическій источникъ и мотивъ его любви къ Богу и къ ближнему. Такимъ образомъ, въ конечномъ итогѣ все психическое содержаніе конечной цѣли стремленій христіанина и психическое содержаніе его высочайшаго блага сводится къ одной заповѣди Христа: «Возлюби Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душею твоею, и всею мыслію твоею... и искренняго твоего, яко самъ себѣ» (Мѳ. XVII, 37—39; ср. Мрк. XII, 29—31; Лк. X, 27).

Характерныя черты сердечно-волевого типа обнаруживаются, далѣе, *въ добродѣтельной дѣятельности* христіанина, какъ того *пути*, который долженъ привести его къ высочайшему благу, конечной цѣли его стремленій. Въ противоположность одностороннему интеллектуализму разсудочно-интеллектуальнаго типа, христіанинъ существо добродѣтельной дѣятельности усматриваетъ не столько въ пріобрѣтеніи теоретическихъ познаній и, вообще, въ развитіи и усовершенствованіи дѣятельности теоретическаго разума, какъ такового, сколько въ чистотѣ сердца человѣческаго и въ устойчивой, направленной къ добру волѣ человѣка; развитіе же теоретическаго разума, въ глазахъ христіанина, имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку оно служитъ интересамъ и цѣлямъ его практическаго разума, его сердца и свободной воли. Отсюда, о новною *формальною* чертою добродѣтельной дѣятельности христіанина, поскольку она имѣетъ свой корень въ его *практическомъ* разумѣ, въ его живомъ, отзывчивомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, свободно-активномъ отношеніи къ Богу, къ внѣшнему міру и къ самому себѣ,— является высокая душевная энергія, внутренняя сила и мощь, сказывающіяся во всѣхъ душевныхъ движеніяхъ христіанина и въ его внѣшнемъ поведеніи.—Что же касается *содержанія* добродѣтельной дѣятельности христіанина, то послѣдняя, по ученію Новаго Завѣта, *совпадаетъ качественно съ содержаніемъ понятія высочайшей цѣли и высочайшаго блага*, какъ объекта стремленій христіанина, поскольку его добродѣтельная дѣятельность, въ своей основѣ, есть не что иное, какъ процессъ постепеннаго осуществленія въ своей жизни идеала блага, постепеннаго, такъ сказать, частичнаго усвоенія душою христіанина безконечнаго, по своему объему, содержанія этого идеала. Содержаніе понятія христіанской добродѣтели, по новозавѣтному ученію, такимъ образомъ, отличается отъ содержанія понятія конечной цѣли стремленій христіанина лишь *количественно*, такъ сказать, по объему. Отсюда слѣдуетъ, что основною добродѣтелью христіанина, какъ и конечной цѣлью его стремленій и его высочайшимъ благомъ, является исполненіе Христовой заповѣди о дѣятельной любви къ Богу и ближнему. Всѣ же прочія добродѣтели христіанина, о какихъ упоминается въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, являются простыми разновидностями этой основной добродѣтели или, точнѣе, отдѣльными ступенями, отдѣльными моментами въ раскрытіи ея богатаго внутренняго содержанія. Отсюда, и каждая изъ частныхъ христіанскихъ добродѣтелей,

какъ таковая, необходимо должна заключать въ себѣ два отмѣченныхъ нами выше основныхъ признака, или критерія, присущихъ, вообще, добродѣтельной дѣятельности человѣка *сердечно-волевого типа*: во-первыхъ, наличность душевной силы и мощи (критерій формальный) и, во-вторыхъ, наличность элемента дѣятельной любви къ Богу и къ людямъ (критерій матеріальный).

Всѣ частныя христіанскія добродѣтели, со стороны содержанія, могутъ быть подраздѣлены на двѣ основныя группы. Къ первой группѣ можно отнести тѣ виды добродѣтелей, которыя *отрицательнымъ*, такъ сказать, путемъ ведутъ христіанина къ конечной цѣли его стремленій, главнымъ образомъ, путемъ его внутренней, душевной борьбы съ тѣми тѣлесными и душевными похотями и страстями, которыя, по своей грѣховной извращенности, являются тормозомъ для религіозно-нравственнаго преуспѣянія христіанина въ духѣ Христовыхъ заповѣдей. Это—такъ называемыя *аскетическія* добродѣтели въ широкомъ смыслѣ этого слова, регулирующія, главнымъ образомъ, отношенія христіанина къ самому себѣ. Таковы: мудрость, смиреніе, сокрушеніе въ своихъ грѣхахъ, духовное самоиспытаніе и бодрствованіе, воздержаніе, терпѣніе, мужество, душевная радость и миръ, трудолюбіе и т. п. (Подробн. см. Янышевъ: „Православно-христіанское ученіе о нравственности". 2 изд. 1906 г. стр. 199—203). Большинство изъ этихъ христіанскихъ добродѣтелей проявляются и въ борьбѣ христіанина съ *внѣшними* препятствіями, стоящими ему на пути къ распространенію и утвержденію на землѣ Царства Божія. Съ внѣшней стороны, преобладающее значеніе въ этого рода добродѣтеляхъ принадлежитъ *формальному* критерію христіанской добродѣтельной дѣятельности—душевной энергіи и мощи, столь необходимыхъ человѣку для борьбы съ внутренними и внѣшними препятствіями на пути его нравственнаго преуспѣянія. Но поскольку борьба христіанина со всѣми грѣховными похотями и страстями не является конечною, *самостоятельною* цѣлью его жизни и дѣятельности, поскольку эта борьба лишь подготовляетъ въ его душѣ почву для осуществленія въ его жизни заповѣди Христа о дѣятельной любви къ Богу и ближнему,—постольку и въ аскетическихъ добродѣтеляхъ необходимо подразумѣвается и второй (матеріальный) моментъ и критерій добродѣтельной дѣятельности христіанина, вслѣдствіе чего христіанскій аскетизмъ оказывается чуждымъ односторонняго формализма, внутренней безсодержательности и безцѣльности, ведущихъ, въ

концѣ концовъ, къ подрыву душевной энергіи человѣка, къ пессимизму и къ апатіи. Ко второй группѣ христіанскихъ добродѣтелей относятся тѣ изъ нихъ, которыя, такъ сказать, *положительнымъ и непосредственнымъ* путемъ ведутъ человѣка къ конечной цѣли его стремленій, къ его высочайшему благу. Это—*альтруистическія* добродѣтели въ широкомъ смыслѣ этого слова. Таковы прежде всего, добродѣтели, регулирующія отношенія человѣка къ *Богу:* вѣра въ Бога и во Христа, раскаяніе въ своихъ грѣхахъ, смиренная преданность Его волѣ и самоотверженное стремленіе осуществить ее въ своей жизни, вѣра въ Божественный промыслъ и терпѣливое перенесеніе посылаемыхъ Богомъ испытаній и т. п. виды христіанскаго *благочестія*, сущность котораго, въ конечномъ итогѣ, состоитъ *въ дѣятельной любви* къ Богу. Къ этой же группѣ должны быть, далѣе, отнесены добродѣтели, регулирующія отношенія человѣка *къ своему ближнему.* Таковы: кротость, смиреніе, состраданіе, снисходительное отношеніе къ слабостямъ другихъ, уваженіе къ личности другого, братолюбіе, благожелательность, благотворительность и т. п. добродѣтели, существо которыхъ заключается, въ концѣ концовъ, *въ дѣятельной любви къ людямъ.* Въ альтруистическихъ христіанскихъ добродѣтеляхъ съ большею опредѣленностію и ясностію выраженъ второй (матеріальный) изъ указанныхъ нами выше основныхъ моментовъ добродѣтельной дѣятельности христіанина; но при этомъ здѣсь необходимо подразумѣвается и первый, формальный критерій: если наши внутреннія отношенія къ Богу и ближнему не проникнуты духомъ живой душевной энергіи, бодрости и жизненной мощи, то, съ точки зрѣнія новозавѣтнаго ученія, они ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны нравственно-цѣнными, т. е. добродѣтельными.

Имѣя психологическіе корни въ *практическомъ* разумѣ человѣка, съ необходимо присущимъ ему сознаніемъ и самоощущеніемъ свободы своей воли,—добродѣтельная дѣятельность христіанина поэтому, естественно, сопровождается убѣжденіемъ въ томъ, что нравственное преуспѣяніе человѣка, прежде всего, зависитъ отъ его *свободной воли*, а не отъ такихъ или иныхъ естественныхъ задатковъ его природы, надъ которыми свободная воля человѣка не властна. Правда, христіанинъ признаетъ и живо ощущаетъ въ себѣ врожденную человѣку наклонность къ грѣху; но онъ также глубоко вѣритъ и въ то, что живущій въ человѣкѣ грѣхъ въ своемъ корнѣ уничтоженъ Христомъ, Который освободилъ

вѣрующихъ въ Него отъ грѣховнаго рабства, призвалъ ихъ къ новой жизни, къ духовной свободѣ и обѣщалъ имъ благодатную помощь свыше, сказавъ, что Отецъ Небесный подастъ вѣрующимъ въ Него все, необходимое для нихъ. Но если добродѣтельная дѣятельность человѣка-христіанина, по новозавѣтному ученію, зависитъ отъ свободной воли человѣка и всегда готовой прійти ему на помощь Божественной благодати,—то отсюда съ необходимостію слѣдуетъ, что христіанская добродѣтель, даже на своихъ самыхъ высокихъ ступеняхъ, доступна *всѣмъ* людямъ, поскольку Господь хочетъ спасенія *всѣхъ* людей, по существу независимо отъ ихъ пола, возраста, національности, отъ такихъ или иныхъ прирожденныхъ задатковъ ума и даже независимо отъ глубины нравственнаго паденія того или иного лица. На добродѣтельной дѣятельности извѣстнаго лица, конечно, долженъ лежать соотвѣтствующій, такъ сказать, специфическій отпечатокъ прирожденныхъ особенностей его натуры, а также отпечатокъ его внѣшняго образа жизни, его національности, пола и т. п.; новозавѣтное ученіе этого не только не отрицаетъ, а даже прямо утверждаетъ это. Но отъ внѣшнихъ условій и прирожденныхъ задатковъ человѣка, по ученію Новаго Завѣта, зависитъ лишь разнообразіе *внѣшнихъ формъ и способъ обнаруженія* добродѣтельной дѣятельности человѣка—христіанина, но не ея чисто моральная цѣнность: эта послѣдняя, по новозавѣтному ученію, *всецѣло* обусловливается внутреннимъ достоинствомъ *свободныхъ душевныхъ настроеній* человѣка, его *желаній* и *стремленій*,—тѣмъ, насколько эти, *отъ свободной воли человѣка зависящія* настроенія, желанія и стремленія, *какъ таковыя*, соотвѣтствуютъ завѣтамъ Христа, независимо отъ того, въ какой формѣ они обнаруживаютъ себя, иногда даже независимо отъ того, обнаружится ли извѣстное душевное движеніе вовнѣ, или нѣтъ.

Изъ того, что христіанская добродѣтель имѣетъ свою основу, именно, въ *практическомъ* разумѣ человѣка, а не въ теоретическомъ,—вытекаетъ и другая характерная черта новозавѣтнаго ученія о добродѣтели христіанина—ея *дѣятельный, жизненно-практическій* характеръ, чуждый односторонняго и поверхностнаго интеллектуализма, теоретичности и разсудочности. Не въ теоретическомъ знаніи правилъ добродѣтели, какъ таковыхъ, и не въ теоретическомъ познаніи, вообще, по новозавѣтному ученію, заключается существо добродѣтельной дѣятельности человѣка—христіанина; *но въ коренномъ измѣненіи всего духовнаго существа человѣка*, согласно

завѣтамъ Христа, влекущемъ за собою не только сотвѣтствующее измѣненіе міра его *понятій* и *сужденій*, а также радикальное измѣненіе *всей его жизни и поведенія*. Новое вино ученія Христова можетъ быть, какъ мы сказали и выше, влито только въ новые же мѣхи, т. е. можетъ быть съ пользой воспринято лишь благодатно-возрожденной душой человѣка, центръ жизни которой, по новозавѣтному ученію, какъ мы видѣли, коренится въ человѣческомъ *сердцѣ* и въ *волѣ*, но не въ его теоретическомъ разумѣ. Стать добродѣтельнымъ, это, по ученію Новаго Завѣта, значитъ стать *новымъ* созданіемъ, *новымъ* человѣкомъ, а не только обогатить свой умъ высокими нравственными *понятіями* и *идеями*.

Характерныя черты сердечно-волевого типа, въ его отличіи отъ типа разсудочно-интеллектуальнаго, вполнѣ опредѣленно, по новозавѣтному ученію, сказываются также въ понятіяхъ христіанина о такъ называемомъ *нравственномъ законѣ*, и въ соотвѣтствующемъ отношеніи къ нему, какъ къ той основной *нормѣ*, согласно которой должна направляться и регулироваться нравственная жизнь и поведеніе христіанина, чтобы быть, именно, *добродѣтельною* жизнію и *добродѣтельнымъ* поведеніемъ. Эти характерныя черты сердечно-волевого типа, прежде всего, сказываются въ новозавѣтномъ ученіи о самой *природѣ* того нравственнаго закона, которымъ регулируется нравственная жизнь христіанина. Въ то время, какъ разсудочно-интеллектуальный типъ, согласно своему одностороннему раціонализму и интеллектуализму, существо нравственнаго закона и его внутреннее достоинство, силу и значимость полагаетъ въ логическихъ понятіяхъ и выводахъ нашего разсудка, или теоретическаго разума и ставитъ ихъ въ зависимость, главнымъ образомъ, отъ степени нормальности и совершенства его функцій,—новозавѣтное ученіе о природѣ нравственнаго закона смотритъ на дѣло гораздо глубже. Не отрицая за нашимъ теоретическимъ разумомъ важнаго значенія въ дѣлѣ выработки общихъ нравственныхъ нормъ и въ развитіи сознательнаго отношенія къ нимъ со стороны нашего внутренняго «я», поскольку и нравственный *законъ*, какъ таковой, долженъ въ сознаніи человѣка получить характерныя свойства всякаго закона, именно, свойства всеобщности, неизмѣняемости и необходимости, т. е. облечься въ форму общихъ понятій и, слѣдовательно, стать закономъ нашего логически-обобщающуго *ума* (Рим. VII, 23),—несмотря на все это, новозавѣтное ученіе о природѣ нравственнаго закона *психологическій центръ тяжести* въ его довольно сложной

природѣ полагаетъ не въ логически-формальной дѣятельности человѣческаго разсудка, оперирующаго съ *данными*, *готовымъ* матеріаломъ, почерпаемымъ нами изъ нашего внутренняго нравственнаго опыта, а въ тѣхъ нашихъ *глубочайшихъ* душевныхъ функціяхъ, *которыя доставляютъ человѣческому разсудку этотъ матеріалъ, и въ характерныхъ свойствахъ этого послѣдняго.* Соотвѣтственно этому, специфическія свойства нравственнаго закона, которымъ руководствуется человѣкъ въ своей жизни, и его достоинства новозавѣтное ученіе выводитъ, главнымъ образомъ, изъ характерныхъ свойствъ, именно, того матеріала, тѣхъ добытыхъ внутреннимъ опытомъ *элементовъ*, путемъ обобщенія которыхъ нашъ логическій разсудокъ выводитъ общія нормы или правила нравственнаго поведенія человѣка. За человѣческимъ разсудкомъ, въ дѣлѣ выработки общихъ моральныхъ нормъ, новозавѣтное ученіе признаетъ *чисто формальное* и, при томъ, *второстепенное* значеніе: по ученію Новаго Завѣта, несравненно большее значеніе, въ данномъ случаѣ, имѣетъ то обстоятельство, чтобы высокой моральной цѣнностію былъ, именно, тотъ *матеріалъ*, съ которымъ приходится оперировать человѣческому разсудку въ дѣлѣ выработки общихъ моральныхъ нормъ, чѣмъ то, насколько совершенною въ данномъ случаѣ бываетъ логически-формальная дѣятельность нашего разсудка. Нашъ обобщающій теоретическій разумъ можетъ придать нравственному закону характеръ большей или меньшей общности, а также ясности, точности и опредѣленности въ формулировкѣ его предписаній; но онъ, по ученію Новаго Завѣта, не можетъ ни создать тѣхъ основныхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается содержаніе нравственнаго закона, ни придать отъ себя новую *моральную* цѣнность выработаннымъ имъ общимъ нормамъ поведенія человѣка, если таковой цѣнности не было въ тѣхъ моральныхъ элементахъ, путемъ обобщенія которыхъ теоретическій разумъ приходитъ къ своимъ выводамъ. Такая, именно, точка зрѣнія Новаго Завѣта на второстепенную роль теоретическаго разума человѣка, въ дѣлѣ выработки въ нашемъ сознаніи нравственнаго закона, съ несомнѣнностію вытекаетъ изъ всѣхъ тѣхъ новозавѣтныхъ мѣстъ, гдѣ чисто моральная цѣнность поведенія человѣка становится внѣ зависимости отъ степени развитія его теоретическаго разума. Таково, напр., въ особенности, то евангельское мѣсто, гдѣ младенцы и имъ подобные люди, несмотря на низкую ступень развитія ихъ разсудочнаго мышленія, поставляются однако въ качествѣ нравственнаго образца для взрослыхъ и разум-

ныхъ (въ разсудочномъ смыслѣ) людей. Что же касается того, въ какой, именно, душевной способности человѣка данъ психологическій корень и источникъ *матеріальной* стороны нравственнаго закона, его внутренняго *содержанія;* то, оставаясь вѣрнымъ своему взгляду на доминирующее значеніе *сердца и воли* въ духовно-нравственной жизни человѣка,—Новый Завѣтъ, именно, въ *сердцѣ и волѣ* человѣка видитъ источникъ тѣхъ основныхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается содержаніе нравственнаго закона, а также источникъ его внутренней, *моральной* цѣнности. Во врожденной человѣку нравственной потребности, или въ такъ называемомъ *нравственномъ инстинктѣ* человѣческаго *сердца*, влекущемъ насъ, независимо отъ доводовъ нашего разсудка, къ совершенію извѣстныхъ съ нравственной точки зрѣнія цѣнныхъ поступковъ (Іоанн. VI, 44; Рим. VIII, 14—15 и др.); въ свободной *волѣ* человѣка, идущей навстрѣчу этому нравственному инстинкту или противоборствующей его велѣніямъ; въ *нравственномъ чувствѣ* человѣка, дающемъ непосредственную, непроизвольную, отъ доводовъ разсудка независящую, оцѣнку намѣреній и дѣйствій этой нашей свободной воли; въ частности, *въ чувствѣ долга*, т. е. во внутреннемъ ощущеніи безусловной моральной обязательности, или необходимости для человѣка повиноваться велѣніямъ нравственнаго инстинкта и голосу нравственнаго чувства, вслѣдствіе чего всякое возможное, въ свободѣ человѣческой воли коренящееся отступленіе человѣка отъ этихъ указаній ощущается имъ, какъ нѣчто уже ненормальное; наконецъ, въ голосѣ человѣческой *совѣсти*, этомъ внутреннемъ свѣтѣ нашего *сознанія,* освѣщающемъ всѣ только что нами отмѣченныя душевныя движенія,—вотъ въ этихъ-то конкретныхъ движеніяхъ человѣческаго *сердца и воли, непосредственно ощущаемыхъ* человѣкомъ черезъ такъ называемый внутренній его опытъ, а не познаваемыхъ путемъ разсудочной рефлексіи, по ученію Новаго Завѣта, и даны тѣ основные психическіе элементы, изъ которыхъ слагается внутреннее содержаніе нравственнаго закона, и которыми, обусловливается его внутреннее достоинство. При этомъ, за *нравственнымъ инстинктомъ* Новый Завѣтъ признаетъ значеніе первоначальнаго, наиболѣе глубокаго и основнаго источника, откуда почерпается содержаніе нравственнаго закона, подвергающееся затѣмъ дальнѣйшей оцѣнкѣ и переработкѣ со стороны другихъ душевныхъ функцій. Теоретическій разумъ человѣка лишь дѣлаетъ *общіе выводы* изъ разсмотрѣнія этихъ конкретныхъ движеній человѣческаго

сердца и воли и тѣмъ сообщаетъ имъ, въ глазахъ человѣческаго сознанія, характеръ всеобщаго нравственнаго *закона*, но *не создаетъ* этихъ движеній и *непосредственно вліять на нихъ не можетъ*: нравственный инстинктъ не станетъ сильнѣе или слабѣе, нравственное чувство не явится чище или грубѣе, воля человѣка не сдѣлается въ большей или въ меньшей степени свободною, ощущеніе моральной обязательности нравственнаго инстинкта не станетъ болѣе или менѣе интенсивнымъ,—въ зависимости лишь отъ характера и степени обобщеній нашего логическаго разсудка, поскольку всѣ эти моральныя движенія человѣческой души коренятся въ человѣческомъ сердцѣ и волѣ, но не въ разсудкѣ. Разсудокъ, по ученію Новаго Завѣта, какъ мы сказали, лишь приводитъ въ систему и, такъ сказать, точнѣе формулируетъ и яснѣе освѣщаетъ то, что уже напередъ дано въ нравственномъ сознаніи человѣка, будучи лишонъ въ этой области творческой продуктивности. Отсюда понятно, почему о нравственномъ законѣ въ Новомъ Завѣтѣ говорится, что онъ написанъ, именно, въ человѣческомъ *сердцѣ*, и что нравственное преуспѣяніе человѣка, поскольку оно обусловливается вѣрностію предписаній нравственнаго закона, должно исходить изъ самой глубины духовной природы человѣка,—проявляясь, прежде всего въ обновленіи его *нравственнаго инстинкта* (Іоанн. VI 44), затѣмъ, въ очищеніи и просвѣтлѣніи его *нравственнаго чувства*, въ возстановленіи *формальной свободы человѣческой воли* путемъ освобожденія ея отъ рабства грѣховнымъ страстямъ, въ прояснѣніи и укрѣпленіи *чувства долга* и человѣческой *совѣсти*, т. е. начинаясь съ возрожденія человѣческаго *сердца и воли* и завершаясь уже обновленіемъ человѣческаго *разсудка*, который лишь въ томъ случаѣ можетъ прійти къ истинному общему понятію о нравственномъ законѣ, *если его обобщающей формально-логической дѣятельности предшествуетъ нравственное возрожденіе глубинъ человѣческаго духа—его сердца и воли*, дающихъ разсудку соотвѣтствующій матеріалъ для его дѣятельности. Потому, именно, что благодатное возрожденіе душевныхъ силъ человѣка-христіанина, лежащее въ основѣ выработки въ его сознаніи нравственнаго закона, *предшествуетъ* дѣятельности нашего теоретическаго разума и даже нашему сознанію вообще,—разумъ человѣка, по ученію Новаго Завѣта, и не въ состояніи своимъ яснымъ пониманіемъ освѣтить и постичь существо процесса благодатнаго возрожденія человѣка-христіанина, а самый

фактъ этого благодатнаго возрожденія ощущается христіаниномъ, какъ совершающійся помимо функцій его сознанія и свободной воли, какъ *предшествующій* его свободной сознательной дѣятельности и какъ *извнѣ* приходящій къ человѣку, несмотря на то, что онъ совершается *въ природѣ самого человѣка*: сознанію возрожденнаго человѣка - христіанина и его теоретическому разуму предоставляется лишь *констатировать фактъ* совершившагося уже, независимо отъ нихъ, возрожденія глубинъ человѣческаго духа (нравственнаго инстинкта, нравственнаго чувства и свободной воли человѣка). Вслѣдствіе этого, и въ разсматриваемомъ нами отношеніи духовно-нравственная жизнь христіанина, по ученію Новаго Завѣта, должна сосредоточиваться, преимущественно, въ области его *сердца и воли*, а не въ области разсудка.—Характерныя черты сердечно-волевого типа сказываются также во взглядѣ христіанина на *источникъ происхожденія* нравственнаго закона въ человѣческомъ духѣ и на его *внутреннее достоинство и авторитетъ*. Въ то время, какъ разсудочно - интеллектуальный типъ виновника нравственнаго закона видитъ въ самомъ человѣкѣ, точнѣе, въ его теоретическомъ разумѣ (нравственный автономизмъ, интеллектуализмъ и вытыкающій отсюда субъективизмъ),—христіанинъ глубочайшій *психологическій* источникъ нравственнаго закона усматриваетъ, какъ мы видѣли, *въ нравственномъ инстинктѣ*, человѣка, стоящемъ, со стороны своего происхожденія, не только внѣ зависимости отъ понятій и сужденій теоретическаго разума, но и отъ свободной воли человѣка, во власти которой лежитъ возможность такъ или иначе реагировать на влеченія нравственнаго инстинкта, но которая, сама по себѣ, не въ силахъ ни породить его ни уничтожить. Отсюда, въ душѣ христіанина, съ психологическою необходимостію, развивается убѣжденіе въ существованіи *внѣшняго и объективнаго*, независимаго отъ человѣческаго разума и воли конечнаго источника нравственнаго закона. Основные элементы нравственнаго закона христіанинъ, правда, открываетъ въ глубинѣ своей собственной природы, но онъ не можетъ признать этотъ законъ *продуктомъ* своей индивидуальной человѣческой природы, т. к. въ этомъ послѣднемъ случаѣ нравственный законъ не ощущался бы имъ, христіаниномъ, какъ нѣчто, стоящее внѣ и выше его сознанія и воли. Съ точки зрѣнія христіанина, очевидно, что послѣднія основы нравственнаго закона заложены въ духовномъ организмѣ человѣка кѣмъ-то другимъ, вмѣстѣ съ созда-

ніемъ самого человѣка, еще до развитія въ немъ яснаго сознанія и свободной воли. А такъ какъ первооснову всего бытія христіанинъ, въ силу императивовъ своею развитого практическаго разума, видитъ въ личномъ Богѣ, то въ Богѣ же онъ усматриваетъ и конечнаго Виновника ощущаемаго имъ въ себѣ нравственнаго инстинкта и развивающагося изъ него естественнаго нравственнаго закона [1]). Признавая Божественное происхожденіе нравственнаго закона, христіанинъ поэтому самому вынуждается, далѣе, признать за этимъ закономъ, какъ таковымъ, значеніе *всеобщаго и абсолютнаго авторитета*, значеніе *всеобщей и абсолютной объективной нормы* нравственнаго поведенія человѣка, въ противоположность автономизму, субъективизму и относительности, какими характеризуется нравственный законъ въ глазахъ человѣка разсудочно-интеллектуальнаго типа. Правда, вложенный Богомъ въ душу человѣка нравственный инстинктъ, по ученію Новаго Завѣта, былъ извращенъ свободною волею человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ получили извращеніе и всѣ остальные элементы, изъ которыхъ складывается содержаніе нравственнаго закона, вслѣдствіе чего, вполнѣ полагаться на указанія естественнаго нравственнаго закона падшій человѣкъ никакъ не долженъ. Но, вѣдь, христіанинъ знаетъ и всѣмъ своимъ существомъ ощущаетъ фактъ реальнаго своего обновленія благодатію Христовою, а это обновленіе, естественно, должно коснуться и тѣхъ душевныхъ силъ человѣка, продуктомъ которыхъ является нравственный законъ. Послѣдній, т. о., возстанавливается въ своей первоначальной чистотѣ, а слѣдовательно, и въ своемъ первоначальномъ авторитетѣ, въ смыслѣ конечной моральной нормы поведенія человѣка-христіанина. Христіанинъ, будучи *новымъ созданіемъ во Христѣ*, поэтому самому *въ принципѣ, въ идеѣ* уже не нуждается во внѣшнихъ указаніяхъ, долженствующихъ регулировать его нравственное поведеніе: ему достаточно прислушиваться къ голосу нравственнаго закона, вложеннаго въ природу самимъ Богомъ и Богом жеъ возстановленнаго въ своей первоначальной чистотѣ. Въ этомъ переносномъ смыслѣ христіанинъ въ правѣ сказать о себѣ, что онъ самъ въ себѣ носитъ законъ, и что «праведнику законъ не лежитъ». Правда и то, что Христомъ положено лишь объективное *основаніе* духовнаго обновленія

[1]) Кантъ, признающій примать практическаго разума предъ теоретическимъ, съ нашей точки зрѣнія, т. о. допускаетъ непослѣдовательность, признавая въ нравственной области совершенную автономію человѣческаго духа.

и возрожденія человѣка; послѣдній же долженъ, путемъ собственныхъ свободныхъ усилій, стараться возрастить въ себѣ это сѣмя новой жизни и принести соотвѣтствующій духовный плодъ. Поэтому лишь о вполнѣ созрѣвшемъ для духовно-нравственной жизни христіанинѣ можно съ правомъ сказать не въ смыслѣ идеала, а въ смыслѣ констатированія реальнаго факта,—что онъ въ себѣ самомъ носитъ безошибочный нравственный законъ, долженствующій регулировать его поведеніе. На этомъ пути свободнаго нравственнаго преуспѣянія средняго, рядового христіанина — послѣдняго, конечно, ожидаютъ возможныя уклоненія отъ требованій естественнаго нравственнаго закона: возрожденный къ новой жизни, но еще не окрѣпшій въ ней христіанинъ не всегда живо и ясно ощущаетъ въ себѣ велѣнія нравственнаго закона, во всей сложности его содержанія, и не всегда безошибочно можетъ оріентироваться въ этихъ велѣніяхъ. Но, во-первыхъ, христіанинъ всегда помнитъ о вспомоществующей ему Божественной благодати, а во-вторыхъ, кромѣ естественнаго нравственнаго закона, для руководства христіанину Богомъ же черезъ Христа данъ еще *откровенный* нравственный законъ, который и является конечною, высочайшею нравственною нормою поведенія человѣка-христіанина,—нормою *внѣшне-объективною* и при томъ Божественною, не только по своему *происхожденію* (въ этомъ смыслѣ объективнымъ и Божественнымъ является и естественный нравственный законъ), *но и по своему всегдашнему отношенію къ познающему его человѣческому духу.* Въ силу этого, откровенный нравственный законъ уже не подлежитъ сознательному или безсознательному искаженію со стороны человѣческой воли и навсегда неизмѣнно сохраняетъ въ глазахъ христіанина свой Божественный авторитетъ—*всеобщей, неизмѣнной и необходимой* нормы нравственнаго поведенія человѣка. Т. о., и въ данномъ случаѣ христіанинъ обнаруживаетъ въ себѣ наличность несомнѣнныхъ чертъ сердечно-волевого типа [1]).

Эти же черты сердечно-волевого типа сказываются въ христіанинѣ, наконецъ, въ характерѣ тѣхъ *мотивовъ*, какими онъ руководствуется въ жизни и дѣятельности. Распространяться по данному поводу намъ не приходится: конечная цѣль нашихъ стремленій, т. е. то высочайшее благо, къ которому мы стремимся, вмѣстѣ

---

[1]) Подробнѣе о природѣ нравственнаго закона и объ его происхожденіи ср. у *І. Л. Янышева:* „Православно-христіанское ученіе о нравственности" 2 изд. С.-Петербургъ 1906 г. стр. 27—72; 115—147; 386—396 и др.

съ тѣмъ, является, какъ мы видѣли, и основнымъ мотивомъ нашей дѣятельности и нашего поведенія. Любовь къ Богу и къ ближнему, являясь конечною цѣлью стремленій христіанина и его высочайшимъ благомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и поэтому самому, является также основнымъ мотивомъ его нравственной дѣятельности.

Таковы, въ общихъ чертахъ, важнѣйшія характерныя свойства морально-психологическаго типа истиннаго послѣдователя Христова. Это, несомнѣнно,—черты сердечно-волевого типа на высшихъ ступеняхъ его послѣдовательнаго и нормальнаго развитія.—Къ какому же морально-психологическому типу должны быть отнесены античные философы: къ тому-ли, что и типъ истиннаго христіанина, или же къ его *антиподу*—къ типу разсудочно-интеллектуальному? Если къ этому послѣднему, то въ какомъ направленіи шло развитіе морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста: въ направленіи ли сближенія съ типомъ христіанина или же въ направленіи удаленія отъ этого послѣдняго? Такимъ или инымъ рѣшеніемъ этихъ двухъ вопросовъ, какъ мы объ этомъ говорили выше, обусловливается такой или иной отвѣтъ и на непосредственно интересующій насъ вопросъ о томъ, въ правѣ ли мы христіанское ученіе о нравственности, данное въ Новомъ Завѣтѣ, ставить въ генетическую зависимость отъ греко-римской философіи, или же мы такого права не имѣемъ.

Отвѣтъ на данный вопросъ мы постараемся найти въ историческомъ обзорѣ важнѣйшихъ морально-философскихъ системъ греко-римскаго міра, если, конечно, намъ въ той или иной степени удастся, на основаніи этого обзора, опредѣлить характерныя черты *морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста*, въ лицѣ важнѣйшихъ его представителей, а также *исторію развитія этого типа.*—Исходнымъ пунктомъ, въ своемъ историческомъ обзорѣ античной жизни и морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, мы возьмемъ ученіе *софистовъ*, поскольку въ ихъ философіи основныя черты морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, по нашему мнѣнію, впервые нашли свое болѣе или менѣе опредѣленное и точное выраженіе. Въ дальнѣйшемъ своемъ изслѣдованіи мы остановимся на разборѣ морально-философскихъ воззрѣній и душевной настроенности *Сократа*, *киренейцевъ*, *циниковъ*, *Платона*, *Аристотеля*, *представителей древней и средней Стои*, *а изъ представителей*

новой Стои—на воззрѣніяхъ Сенеки, Эпиктета, и Марка Аврелія, затѣмъ—на морально-философскихъ воззрѣніяхъ Эпикура и, наконецъ, скептиковъ. Свой обзоръ мы намѣрены закончить изложеніемъ и критическимъ разборомъ морально-философскихъ воззрѣній эпикурейцевъ, позднѣйшихъ стоиковъ и скептиковъ, т. е. приблизительно вторымъ вѣкомъ по Рожд. Хр., поскольку къ этому, именно, времени, по нашему мнѣнію, морально психологическій типъ античнаго философа-моралиста завершилъ свою историческую эволюцію, пришедши—въ моральной философіи эпикурейцевъ, позднѣйшихъ стоиковъ и у скептиковъ—къ своему конечному итогу, вполнѣ опредѣлившись со стороны основныхъ моментовъ своего внутренняго содержанія и тѣхъ историческихъ выводовъ, какіе отсюда можно извлечь. О дальнѣйшей эволюціи морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста мы считаемъ излишнимъ вести рѣчь потому, что съ третьяго вѣка, а въ особенности съ четвертаго христіанство уже пріобрѣло значеніе столь могущественнаго культурно-историческаго фактора въ греко-римскомъ мірѣ, что говорить о духовной самостоятельности античной философіи этого времени и объ ея независимости отъ вліянія христіанскихъ идей—намъ представляется болѣе, чѣмъ рискованнымъ [1]).

---

[1]) Наша точка зрѣнія на природу морально-психологическаго типа истиннаго христіанина, именно, какъ типа *сердечно-волевого*, въ противоположность типу разсудочно-интеллектуальному,—отчасти сближается съ тѣмъ взглядомъ на сущность *первоначальнаго* христіанства, какого придерживаются представители Ричліанской богословско-исторической школы и другіе, примыкающіе къ нимъ ученые, подчеркивающіе *нравственно-практическій* характеръ первоначальнаго христіанства, *поскольку послѣднее, якобы, по существу чуждалось отвлеченно-философскихъ вопросовъ и догматико-теоретическихъ опредѣленій и поэтому самому не заключало въ себѣ существенныхъ элементовъ интеллектуализма.* Но наша точка зрѣнія на данный предметъ тѣмъ существенно, по нашему мнѣнію, отличается отъ соотвѣтствующей точки зрѣнія Ричліанской школы, что въ своемъ противопоставленіи морально-психологическаго типа истиннаго христіанина типу разсудочно-интеллектуальному мы имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, формально-психологическую сторону въ душевномъ укладѣ христіанина, въ силу чего сердечно-волевыя функціи въ душевной жизни христіанина, съ нашей точки зрѣнія, играютъ *господствующую* роль по сравненію съ функціями разсудочно-интеллектуальными, *независимо отъ научно-гносеологической цѣнности этихъ послѣднихъ.* Другими словами, въ понятіи *интеллектуализма* мы въ данномъ случаѣ подчеркиваемъ его *психологическую*, но не научно-гносеологическую природу. Отсюда, наличность въ христіанствѣ отвлеченно-философскихъ и религіозно-догматическихъ опредѣленій или ихъ отсутствіе само по себѣ, съ нашей точки зрѣнія, еще вовсе не говоритъ о наличности или отсутствіи здѣсь интеллектуализма въ *психологическомъ* смыслѣ этого слова, поскольку и при наличности интереса къ философскимъ обобщеніямъ и догматическимъ опредѣленіямъ истинный христіанинъ

I.

Софисты.

Поставивъ своею задачей изслѣдованіе историческаго взаимоотношенія между христіанскимъ ученіемъ о нравственности и морально-психологическимъ типомъ христіанина, съ одной стороны, и взглядами на данный предметъ античныхъ языческихъ мыслителей и морально-психологическимъ типомъ античнаго философа-моралиста, съ другой,—мы прежде всего должны задаться вопросомъ о томъ, съ какого философа или же съ какой философской школы начать наше изслѣдованіе? Исходнымъ пунктомъ въ рѣшеніи этого предварительнаго вопроса для насъ можетъ служить тотъ историческій фактъ, что первоначальное христіанство возникло въ мірѣ и распространилось попреимуществу *на мѣстѣ* прежней, античной языческой культуры и хронологически слѣдуетъ за этой послѣдней, а не параллельно ей. Вслѣдствіе этого, не предрѣшая вопроса о степени самобытности и оригинальности христіанства и христіанской морали по отношенію къ языческой культурѣ античнаго міра,—мы однако не можемъ не отмѣтить того факта, что христіанство, утвердившись въ мірѣ на мѣсто греко-римской культуры, поэтому самому, въ такой или иной степени оказывается по отношенію къ этой послѣдней явленіемъ *новымъ*, замѣнившимъ собою прежній культурный строй жизни. Но разъ новое зданіе христіанской культуры возникло на мѣстѣ стараго зданія культуры

(какъ, напр., ап. Павелъ) остается вѣрнымъ тому своему психическому укладу, въ силу котораго запросамъ и потребностямъ человѣческаго сердца и воли отдается рѣшительное предпочтеніе предъ запросами нашего теоретическаго разума,—при чемъ эта особенность психическаго склада душевной жизни христіанина даетъ соотвѣтствующее *направленіе и содержаніе* и тѣмъ философско-догматическимъ вопросомъ и понятіямъ, къ какимъ онъ приходитъ въ томъ или иномъ случаѣ. Съ другой стороны, и отсутствіе въ интеллектуальной сферѣ человѣка философскихъ и догматическихъ элементовъ само по себѣ, съ нашей точки зрѣнія, говоритъ лишь объ отсутствіи здѣсь интеллектуализма *въ научномъ* смыслѣ этого слова, но не въ смыслѣ психологическомъ, поскольку и при этихъ условіяхъ вполнѣ возможно рѣшительное преобладаніе въ душевной жизни человѣка *холодной разсудочности* надъ потребностями и запросами человѣческаго сердца и воли, только эта *разсудочность* въ данномъ случаѣ проявится не въ научной и философской области, а въ какой-нибудь иной, напр., въ области обыкновенныхъ житейскихъ отношеній и повседневнаго поведенія человѣка.

античной, то для рѣшенія вопроса о степени самобытности и оригинальности перваго изъ нихъ является существенно важнымъ прослѣдить *самый процессъ постепеннаго разрушенія стараго зданія и тѣ попытки къ его ремонтированію, какія предпринимались тѣми или иными лицами*: тогда для насъ будетъ яснымъ и то, дѣйствительно ли христіанство является, по сравненію съ античною языческою культурою, зданіемъ новымъ въ строгомъ смыслѣ этого слова, или же это—просто заново отремонтированное, благодаря усиліямъ лучшихъ греческихъ и римскихъ умовъ, то же античное язычество? Затѣмъ, если это зданіе новое, то въ какой мѣрѣ при его построеніи пользовались матеріаломъ отъ прежняго зданія, а также въ какой мѣрѣ и въ какомъ смыслѣ усилія умовъ, пытавшихся переустроить старое зданіе античной культуры, подготовили общій планъ (а можетъ быть, и детали) новаго зданія культуры христіанской? Другими словами, говоря о новомъ зданіи христіанской культуры, появившемся на мѣстѣ культуры античной, имѣемъ ли мы дѣло съ продуктомъ *творческой, самобытной* мысли и воли, сказавшихся какъ въ особенностяхъ общаго плана новаго зданія и его деталей, такъ и въ подборѣ соотвѣтствующаго строительнаго матеріала, или же тутъ рѣчь можетъ итти не о творчествѣ и оригинальности плана, а только о простомъ *синтезѣ* или даже аггрегатѣ тѣхъ частныхъ, разрозненныхъ попытокъ къ улучшенію и переустройству стараго зданія, какими и воспользовались новые строители, вмѣстѣ съ нѣкоторымъ матеріаломъ отъ стараго зданія?

Роковая трещина въ зданіи античной культуры появилась вслѣдъ за блестящимъ окончаніемъ греко-персидскихъ войнъ и, м. б., въ связи съ этимъ историческимъ фактомъ: традиціонныя религіозныя вѣрованія и культъ, традиціонный бытовой, соціальный и политическій строй жизни греческаго народа съ этого времени постепенно теряютъ значеніе незыблемаго авторитета въ глазахъ все большаго и большаго круга лицъ, а въ концѣ концовъ, и въ глазахъ народныхъ массъ. Съ переходомъ греческой культуры къ римлянамъ то же явленіе мы замѣчаемъ и здѣсь. Трещина эта была роковою для античной культуры именно потому, что задѣлать ее такъ и не удалось, несмотря на всѣ старанія сильнѣйшихъ античныхъ умовъ. Разрывъ съ установившимися традиціями во всѣхъ важнѣйшихъ областяхъ жизни и попытки такъ или иначе реформировать прежній строй проходятъ красною нитью черезъ всю исторію античнаго міра, начинаясь со

времени окончанія греко-персидскихъ войнъ,—и чѣмъ далѣе, тѣмъ этотъ разрывъ становится болѣе и болѣе замѣтнымъ по своей глубинѣ и широтѣ, находя свое яркое и вѣрное выраженіе въ исторіи античной философіи. Прослѣдить исторію этого разложенія традиціонныхъ формъ античной жизни, начиная со времени окончанія греко-персидскихъ войнъ, и, въ связи съ этимъ, исторію важнѣйшихъ попытокъ со стороны античныхъ мыслителей разсматриваемой эпохи такъ или иначе реформировать прежній строй жизни, насколько то и другое нашло свое выраженіе въ исторіи античной философіи, точнѣе, во всемъ душевномъ укладѣ античныхъ философовъ-моралистовъ,—и должно составлять нашу задачу, при чемъ мы должны постоянно имѣть въ виду то, насколько это разложеніе основъ античной культуры и реформаторскія попытки античныхъ мыслителей приближались къ христіанскимъ нравственнымъ идеаламъ жизни или же удалялись отъ нихъ.

Дѣятельность *софистовъ* какъ разъ и совпадаетъ съ началомъ разсматриваемаго нами періода античной культуры—періода ея постепеннаго разложенія. Въ школѣ софистовъ впервые съ совершенною ясностію и опредѣленностію сказался какъ разрывъ мыслящаго грека съ установившимися традиціонными вѣрованіями и формами жизни, такъ и попытки построить эту жизнь на новыхъ началахъ. Съ изложенія ученія софистовъ мы поэтому и начинаемъ наше изслѣдованіе. Въ произведеніяхъ же античныхъ мыслителей болѣе ранняго времени, по нашему мнѣнію, не опредѣлились съ достаточною ясностію и отчетливостію ни разрывъ съ прежними традиціями, ни характеръ реформаторскихъ попытокъ.

Едва-ли будетъ справедливымъ смотрѣть на историческихъ софистовъ глазами одного только Платона (главнаго источника для выясненія взглядовъ софистовъ), влагавшаго свои сужденія о софистахъ въ уста Сократа и старавшагося, въ полемическихъ цѣляхъ и въ цѣляхъ защиты Сократа, дискредитировать ученіе софистовъ въ возможно большей степени, выставляя ихъ, главн. образ., только какъ развратителей юношества. Не должно опускать въ данномъ случаѣ безъ вниманія того факта, что и противники Сократа, въ тѣхъ-же полемическихъ цѣляхъ, этого послѣдняго также обвиняли въ развращеніи юношества. Очевидно, что въ

обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ различными и далеко не безпристрастными освѣщеніями дѣятельности извѣстныхъ историческихъ лицъ и съ различнымъ пониманіемъ самаго историческаго положенія вещей. Что ученіе софистовъ и ихъ практическая дѣятельность въ своихъ конечныхъ результатахъ могли и приводить дѣйствительно приводили къ развращенію юношества, въ смыслѣ разрыва ихъ съ установившимися традиціонными формами жизни, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго да, какъ увидимъ ниже, иначе и быть не могло, и съ этой точки зрѣнія, врядъ ли мы имѣемъ право строго судить софистовъ или рѣзко выдѣлять ихъ изъ числа прочихъ античныхъ философовъ-реформаторовъ. Равно какъ ничего нѣтъ удивительнаго и въ томъ, что среди софистовъ попадались отдѣльныя лица, небезукоризненныя въ нравственномъ отношеніи. Но чтобы софисты, какъ извѣстная философская школа, состоящая изъ образованнѣйшихъ людей своего времени, сознательно ставила своею цѣлію дѣятельность, ведущую, по ихъ мнѣнію, къ развращенію юношества,—это представляется болѣе, чѣмъ невѣроятнымъ. Да и самъ Платонъ фактически подвергаетъ критикѣ не столько личность того или иного изъ софистовъ, сколько ихъ ученіе,—при томъ, обычно, имѣя въ виду тѣ *конечные выводы*, какіе слѣдуютъ изъ основныхъ посылокъ ихъ ученія. Недостаточно также будетъ, по нашему мнѣнію, сказать о софистахъ, этихъ видныхъ общественныхъ дѣятеляхъ, а не просто кабинетныхъ ученыхъ, что въ своемъ ученіи они были только простыми *выразителями* отрицательныхъ сторонъ современной имъ общественной жизни. Эта точка зрѣнія на софистовъ, только какъ на жертву извѣстнаго ненормальнаго общественнаго строя, слишкомъ ужъ обезличиваетъ ихъ общественную роль и такъ же, какъ и точка зрѣнія Платона, ничего не говоритъ о положительныхъ сторонахъ ихъ ученія и дѣятельности. Несомнѣнно, конечно, что софисты, въ своемъ ученіи и въ своей общественной дѣятельности, прежде всего были продуктомъ своего времени и выразителями извѣстныхъ теченій общественной мысли и настроенія. Но, принадлежа къ числу образованнѣйшихъ и вліятельныхъ членовъ общества, софисты въ то же время и сами несомнѣнно оказывали, въ извѣстной степени, вліяніе на направленіе общественной мысли и дѣятельности, при чемъ, по нашему мнѣнію, нѣтъ достаточныхъ основаній отрицать у софистовъ, какъ извѣстной философской школы, наличности искреннихъ и благородныхъ *стремленій* къ

общественному благу, которое, они однако понимали часто не въ духѣ установившихся традицій и даже болѣе того—разрушеніе античныхъ традицій считали первымъ и главнымъ условіемъ достиженія этого общественнаго блага. Другими словами, софисты, на нашъ взглядъ, открываютъ собою цѣлый рядъ античныхъ философовъ-реформаторовъ, пытавшихся на протяженіе всей дальнѣйшей исторіи античной культуры такъ или иначе, согласно со своими общими философскими и общественными взглядами, улучшить и переустроить современный имъ строй общественной политической жизни, недостатки котораго каждый изъ философовъ, конечно, понималъ по-своему. Въ частности, софисты принадлежали къ числу тѣхъ философовъ-реформаторовъ общественной жизни, которые въ начавшемся разрывѣ античнаго общества или же извѣстныхъ его круговъ съ установившимися религіозно-нравственными и общественными традиціями видѣли зародышъ возрожденія и дальнѣйшаго прогресса общественной жизни, а вовсе не какую-нибудь опасную общественную болѣзнь, могущую повести къ гибели современное имъ общество и государство. Какъ образованнѣйшіе люди своего времени, знакомые съ различными прежними и современными имъ философскими теоріями,—софисты, естественно, пытались этому стремленію къ разрыву съ прежними традиціями придать научно-философское обоснованіе, а какъ *первые* сознательные выразители и руководители новаго общественнаго теченія, софисты главное и, пожалуй, даже исключительное вниманіе обращали не на детальную разработку новыхъ жизненныхъ принциповъ со стороны ихъ содержанія, а на борьбу съ прежними традиціями и на опредѣленіе своего общаго формальнаго отношенія къ старому и новому порядку вещей.—Въ чемъ же заключается сущность ученія софистовъ, и къ какимъ положительнымъ или отрицательнымъ результатамъ они пришли въ своей реформаторской дѣятельности? Точнѣе, что, именно, представляютъ софисты, какъ одна изъ разновидностей *морально-психологическаго типа* античнаго философа-моралиста?

Исходя изъ скептическаго, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и принциціально-отрицательнаго отношенія къ установившимся религіозно-нравственнымъ, общественнымъ и политическимъ традиціямъ своей эпохи [1]), поднявъ, такъ сказать, вопросъ о переоцѣнкѣ

[1]) Вмѣсто положительныхъ традиціонныхъ законовъ (νόμοι), софисты провозглашаютъ законъ природы (φύσις). Plat. Protag. 337, C—D; Gorg. 482, E; 483, A.

всѣхъ общепризнанныхъ цѣнностей,—софисты въ исходномъ пунктѣ своего міросозерцанія стали въ положеніе, аналогичное тому, какое гораздо позже занялъ въ философіи Декартъ. И это—вполнѣ естественно: при отрицаніи всякаго рода авторитетовъ въ вопросахъ религіи, метафизики, этики, гносеологіи и т. п., для человѣка остается однако не подлежащимъ сомнѣнію самый фактъ существованія его собственной личности, сомнѣвающейся во всемъ остальномъ, а слѣдовательно, такъ или иначе судящей и оцѣнивающей все, ее окружающее, всѣ установившіеся взгляды, понятія и т. п. Въ этомъ случаѣ *мыслящая* человѣческая личность, естественно, становится «*мѣрою всѣхъ вещей*»,—положеніе, являющееся центральнымъ и основнымъ пунктомъ ученія софистовъ, съ логическою и психологическою необходимостію вытекающее изъ того отношенія, какое заняли софисты ко всѣмъ установившимся традиціямъ и авторитетамъ. Софисты, какъ впослѣдствіи и Декартъ, въ человѣческомъ сознаніи, судящемъ и оцѣнивающемъ всѣ вещи, видѣли единственную твердую исходную точку среди безбрежаго моря всякаго рода сомнѣній. Но этимъ аналогія софистовъ съ Декартомъ и исчерпывается. Декартовское: „cogito, ergo sum“ послужило для него лишь исходною точкою для отысканія и обоснованія общеобязательныхъ (по его, конечно, мнѣнію) объективныхъ нормъ въ области религіи, философіи, этики и т. п. Индивидуумъ у Декарта только временно позволяетъ считать себя «мѣрою всѣхъ вещей», пока онъ не отыскалъ высшей, объективной мѣры всѣхъ вещей въ Богѣ, въ Которомъ, затѣмъ, видитъ объективную опору всего существующаго, въ томъ числѣ—опору бытія и своей собственной личности, а также гарантію объективной истинности своихъ познаній. Софисты же далѣе своего: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей» не пошли, поскольку говоря о человѣкѣ, какъ мѣрѣ всѣхъ вещей, софисты не рѣшаются перешагнуть границу человѣческой индивидуальности въ строгомъ смыслѣ этого слова, подразумѣвая подъ терминомъ «человѣкъ» именно индивидуума, а не родовое понятіе «человѣчества». Софисты, слѣд., до самаго конца не только не признаютъ, въ качествѣ объективной мѣры всѣхъ вещей, чего-либо стоящаго внѣ и выше области человѣческой личности, точнѣе, внѣ и выше *теоретической мысли*,—но не признаютъ также общеобязательной для *всѣхъ* людей мѣры при оцѣнкѣ вещей и явленій окружающаго ихъ міра. Оставаясь до конца на почвѣ строгаго интеллектуализма и индивидуализма въ вопросѣ о переоцѣнкѣ всѣхъ общепризнанныхъ цѣнностей, софисты, естественно, не могли

двинуться въ области гносеологіи дальше *субъективизма* и признанія совершенной относительности нашихъ понятій: одинъ и тотъ же предметъ одному лицу можетъ представляться такимъ, а другимъ инымъ,—и оба будутъ одинаково правы. Объективной же и общеобязательной для всѣхъ людей истины, по ученію софистовъ, нѣтъ и быть не можетъ; ихъ сомнѣніе не перешло, слѣд., въ твердую увѣренность [1]).

Къ какимъ же выводамъ и результатамъ могла привести реформаторская дѣятельность софистовъ, исходившихъ изъ своего *односторонне интеллектуалистическаго* положенія, что «человѣкъ (въ смыслѣ индивидуума) есть мѣра всѣхъ вещей»? Ремонтировали-ли въ данномъ случаѣ софисты старое зданіе античной языческой культуры или же безсознательно только помогали его разрушенію? Отъ такого или иного рѣшенія этихъ вопросовъ будетъ зависѣть такой или иной отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ о томъ, можетъ-ли дѣятельность софистовъ быть разсматриваема, какъ подготовительная ступень къ появленію и распространенію въ мірѣ христіанства, вообще, и христіанскаго ученія о нравственности, въ частности.

Что принципъ: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей», сдѣлавшись достояніемъ народныхъ массъ, является весьма пригоднымъ оружіемъ для *разрушенія* установившихся формъ жизни,—въ этомъ врядъ ли возможно сомнѣваться, и софисты, поскольку вся ихъ дѣятельность направлялась, именно, къ этой цѣли, въ этомъ (отрицательномъ) смыслѣ издалека, такъ сказать, подготовляли почву для торжества среди античнаго общества *новыхъ* началъ и формъ жизни, каковыя впослѣдствіи, по ходу исторіи, и возвѣстило христіанство. Но, трудясь надъ разрушеніемъ старыхъ началъ и формъ античной жизни, давали ли софисты въ своихъ идеалахъ и во всей своей внутренней психикѣ что-нибудь *положительно новое* и если давали, то насколько это «новое» въ ихъ воззрѣніяхъ было родственно христіанскимъ началамъ и формамъ жизни, вообще, и христіанскому ученію о нравственности, въ частности,—насколько софисты, какъ разновидность морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, сближаются съ морально-психологическимъ типомъ истиннаго христіанина?

Уже односторонній *субъективизмъ* и *релятивизмъ* софистовъ въ области гносеологіи, нашедшій свое выраженіе въ ихъ ученіи

[1]) 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.

о человѣкѣ (въ смыслѣ *познающаго* субъекта), какъ мѣрѣ всѣхъ вещей,—въ достаточной степени говоритъ о томъ, что въ лицѣ софистовъ мы имѣемъ дѣло съ опредѣленно выраженнымъ *разсудочно-интеллектуальнымъ* морально-психологическимъ типомъ, по существу противоположнымъ типу истиннаго христіанина, какъ объ этомъ намъ приходилось говорить во введеніи. Вѣдь, субъективизмъ въ области гносеологіи представляетъ изъ себя ту ,именно, форму односторонняго *интеллектуализма, или логизма*, когда человѣкъ на весь внѣшній міръ смотритъ исключительно сквозь призму познавательныхъ формъ своего *теоретическаго разума*, съ его логическими законами, что и является наиболѣе характерною чертою разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ отличіе отъ сердечно-волевого, постигающаго внѣшній міръ не однимъ только теоретическимъ разумомъ, а также сердцемъ и волей и потому, какъ мы видѣли, признающаго за внѣшнимъ міромъ значеніе объективной реальности. Дальнѣйшія особенности общаго міросозерцанія софистовъ еще болѣе утверждаетъ насъ въ этихъ выводахъ.

Ставя своей главной задачей борьбу съ установившимися традиціями и авторитетами, софисты, повидимому, мало задавались, а м. б. и вовсе не задавались тѣмъ, чтобы изъ своего, столь пригоднаго для цѣлей разрушенія оружія, какимъ у нихъ являлся принципъ: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей», извлечь какіе-нибудь *положительные* результаты, въ цѣляхъ возрожденія современнаго имъ общества,—дать ему нѣчто положительно новое и цѣнное. Этимъ *новымъ* и, при извѣстныхъ условіяхъ, могшимъ имѣть положительное значеніе въ дѣлѣ возрожденія античнаго общества, въ ученіи софистовъ является, повидимому, признаніе громаднаго значенія и мощи за *человѣческою мыслію*, а слѣд., въ извѣстной степени и за *человѣческою личностію*, вообще. Значеніе и сила человѣческой мысли въ ученіи софистовъ, дѣйствительно, возводится на невиданную доселѣ высоту, а вмѣстѣ съ тѣмъ и личность человѣка, *повидимому*, разсматривается уже, не какъ продуктъ слѣпой необходимости и какъ-бы игрушка въ рукахъ боговъ и судьбы, а какъ судія и мѣра всѣхъ вещей, не исключая и боговъ. Слабое развитіе сознанія своей личности и ея мощи составляло характерную отрицательную сторону античнаго человѣка, являясь источникомъ разнообразныхъ заблужденій въ сферѣ религіи, этики, философіи и т. п. и большимъ тормозомъ въ дѣлѣ прогресса античнаго общества. Благодаря этому обстоятельству, міровоззрѣніе античнаго человѣка

было сплошь проникнуто натурализмомъ, когда человѣческое «я» разсматривается преимущественно, какъ продуктъ природы, ея рабъ, а не какъ ея господинъ. Извѣстнаго рода пассивность человѣка въ отношеніи къ природѣ и къ историческому ходу событій является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ этой приниженности человѣческой личности. Поэтому, возвышая значеніе и силу человѣческой мысли, софисты, подвидимому, вполнѣ опредѣленно указывали античному обществу на одно изъ необходимыхъ положительныхъ условій къ его возрожденію и дальнѣйшему прегрессу. А имѣя въ виду тотъ фактъ, что возвышеніе значенія человѣческой личности составляетъ одну изъ самыхъ основныхъ задачъ христіанства, мы должны, повидимому, за реформаторскою дѣятельностію софистовъ признать нѣкоторое положительное значеніе въ дѣлѣ подготовленія античнаго общества къ воспріятію христіанскихъ идеаловъ. Однако, при ближайшемъ и болѣе всестороннемъ разсмотрѣніи ученія софистовъ и всего ихъ душевнаго уклада, дѣло представляется далеко не въ такомъ радужномъ свѣтѣ, и положительное значеніе реформаторской дѣятельности софистовъ оказывается подлежащимъ большому сомнѣнію, чтобы не сказать большаго, при чемъ основной причины этому, по нашему мнѣнію, слѣдуетъ искать въ *одностороннемъ интеллектуализмѣ* софиста, какъ морально-психологическаго типа.

Чтобы освободить личность человѣка отъ рабскаго преклоненія предъ установившимися религіозно-нравственными традиціями, софисты настолько проникаются убѣжденіемъ въ исключительномъ значеніи и мощи человѣческаго *теоретическаго разума,* что подвергаютъ сомнѣнію самый фактъ бытія боговъ, Божественнаго провидѣнія, загробной жизни и мздовоздаянія послѣ смерти и т. п. Во всякомъ случаѣ, такое или иное рѣшеніе этихъ религіозныхъ вопросовъ софисты считали совершенно безразличнымъ для человѣка, какъ нравственнаго существа и общественнаго дѣятеля[1]). Да иначе, съ точки зрѣнія софистовъ, и быть не можетъ, разъ не кто-нибудь другой, а именно теоретическій разумъ человѣка, какъ индивидуума, и при томъ въ каждый данный моментъ является мѣрою всѣхъ вещей. Вѣдь, признаніе бытія Божія и Божественнаго Промысла вытекаетъ, какъ мы видѣли, изъ потребностей не теоретическаго, а *практическаго* разума, изъ потребностей человѣческаго

[1]) D. L. IX, 51; Cic. De nat. deor. I, 12; Plat. Rep. I, 364, A—366, A: и др.

сердца и воли, а о нихъ-то у софистовъ въ данномъ случаѣ нѣтъ и помину. Поэтому, если даже допустить, что черезъ возвышеніе значенія человѣческой мысли ученіе софистовъ, въ извѣстной степени, приближается къ христіанскому взгляду на высокое значеніе личности человѣка; то приближеніе къ христіанству въ этомъ отношеніи достигается софистами цѣною принципіальнаго противорѣчія тому основному пункту всего христіанскаго міросозерцанія, согласно которому не человѣкъ, какъ познающій субъектъ есть мѣра всѣхъ вещей, а Богъ, личный Духъ, Творецъ и Промыслитель міра и человѣка, Онъ же—Судія и Мздовоздаватель всѣхъ людей въ этой жизни и загробной, при чемъ послѣдняя мыслится, какъ продолженіе личнаго существованія человѣка. То, что для христіанина является необходимымъ основнымъ исходнымъ пунктомъ и краеугольнымъ камнемъ всего его религіозно-нравственнаго міросозерцанія и основою его практической дѣятельности, то, по ученію софистовъ должно быть признано, по меньшей мѣрѣ, безразличнымъ и безполезнымъ. Различіе между міросозерцаніемъ софистовъ и христіанскимъ въ данномъ случаѣ заключается не въ степени, а именно въ существѣ дѣла, т. к. вопросъ идетъ, вѣдь, не о различіи во взглядахъ на существо Божества, на характеръ представленій о загробной жизни и т. п., а о томъ, что одна сторона *совершенно игнорируетъ* тѣ вопросы, которые являются *существенными* для другой; слѣд., дальнѣйшее логическое развитіе отмѣченнаго нами принципа, лежащаго въ основѣ ученія софистовъ, должно приводить не къ сближенію съ христіанскимъ міросозерцаніемъ, а къ все большему и большему удаленію отъ него.

То же принципіальное различіе между ученіемъ софистовъ, съ одной стороны, и христіанскимъ, съ другой, замѣчается и въ вопросѣ о злѣ,—о его происхожденіи и средствахъ борьбы съ нимъ. Исходя изъ того односторонне-интеллектуалистическаго положенія, что человѣкъ, въ смыслѣ познающаго субъекта, есть «мѣра всѣхъ вещей», софисты разсуждаютъ совершенно логично, заключая отсюда, что зла въ смыслѣ объективномъ нѣтъ вовсе, что существованіе зла можно допустить только въ смыслѣ случайно неправильной оцѣнки человѣкомъ окружающихъ его явленій и событій (неправильной «мѣры»). [1]) Зло, по ученію софистовъ, т. о., отождествляется со случайной теоретической ошибкой въ сужденіяхъ, или съ незнаніемъ. Намѣренно, сознательно, по ученію софистовъ, никто не дѣлаетъ зла; зло поэтому не есть дѣло свободной воли

[1]) Ср. выше, стр. 75, 1.

человѣка. Средствомъ же борьбы со зломъ, понимаемымъ въ этомъ смыслѣ, можетъ быть, очевидно, только развитіе у человѣка способности правильно познавать (теоретически) и оцѣнивать («измѣрять») вещи и явленія, что вполнѣ и достижимо для него, независимо отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ, а тѣмъ болѣе сверхъестественныхъ вспомогательныхъ средствъ, если не считать за таковое средство воспитаніе юношества, на что софисты и обращали серьезное вниманіе. Да гдѣ софистамъ и искать этихъ внѣшнихъ вспомогательныхъ средствъ для борьбы со зломъ, разъ, по ихъ мнѣнію, мѣрою всѣхъ вещей является только человѣкъ, въ смыслѣ познающаго индивидуума? Однимъ словомъ, самый послѣдовательный *интеллектуализмъ*, *субъективизмъ* и *автономизмъ* въ вопросѣ о злѣ и средствахъ борьбы съ нимъ являются у софистовъ психологическимъ и логическимъ выводомъ изъ того основного пункта ихъ ученія, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей. Естественно, поэтому, что ни о какой аналогіи съ христіанскимъ ученіемъ о злѣ, какъ имѣющемъ свой корень въ глубокомъ нравственномъ извращеніи свободной человѣческой *воли* и его *сердца* (а не теоретическаго ума), унаслѣдованномъ человѣкомъ отъ своихъ предковъ,—въ данномъ случаѣ и рѣчи быть не можетъ. Понятіе о наслѣдственномъ грѣхѣ (въ смыслѣ извращенія, гл. обр., человѣческой воли и сердца), являющееся однимъ изъ самыхъ основныхъ пунктовъ христіанскаго міросозерцанія, вовсе не имѣло мѣста въ ученіи софистовъ, да и не могло имѣть его, какъ стоящее въ принципіальномъ противорѣчіи съ ихъ краеугольнымъ положеніемъ, что «человѣкъ (въ смыслѣ познающаго субъекта) есть мѣра всѣхъ вещей», т. е. съ ихъ одностороннимъ интеллектуализмомъ. По этой же причинѣ принципіально не совмѣстимымъ съ ученіемъ софистовъ является и христіанское ученіе объ Искупителѣ, извнѣ, сверхъестественною силою положившемъ начало нашему нравственному возрожденію и даровавшему намъ средства для дальнѣйшей борьбы со зломъ. Разъ софисты не признаютъ самаго факта объективнаго извращенія человѣческой природы, разъ зло является простою случайною ошибкою человѣка въ его теоретическихъ сужденіяхъ; то этимъ, сама собою, устраняется всякая необходимость въ возрожденіи человѣческой природы, вообще, а тѣмъ болѣе при посредствѣ внѣшней силы. Нѣтъ радикальнаго зла въ мірѣ и человѣческой природѣ,—нѣтъ, слѣд., нужды и въ радикальномъ искорененіи этого зла. И въ данномъ случаѣ мы, слѣд., имѣемъ дѣло не съ различіемъ въ степени между ученіемъ софистовъ и

христіанскимъ, а съ *принципіальнымъ противорѣчіемъ*, а потому реформаторская дѣятельность софистовъ въ разсмотрѣнныхъ нами отношеніяхъ ни въ какомъ случаѣ не могла, въ положительномъ смыслѣ, подготовлять почву для возникновенія и распространенія среди античнаго общества христіанскихъ идеаловъ.

Обращаясь къ болѣе детальному разсмотрѣнію вопроса о высокомъ значеніи человѣческой личности, какое, повидимому, съ логическою необходимостію вытекаетъ изъ центральнаго пункта ученія софистовъ о человѣкѣ, какъ мѣрѣ всѣхъ вещей, нельзя не обратить вниманія на то важное обстоятельство, что субъективизмъ гносеологіи софистовъ, благодаря которому имъ, повидимому, удается подняться выше строго натуралистической точки зрѣнія своихъ современниковъ, имѣетъ подъ собою не идеалистическую, а *матеріалистическую* подкладку, переходя, въ концѣ концовъ, въ чистѣйшій сенсуализмъ. Къ иному результату софисты, и не могли прійти, въ силу того исключительнаго значенія, какое они признаютъ за *теоретическимъ* разумомъ, поскольку этотъ послѣдній, предоставленный самому себѣ, не заключаетъ въ себѣ тенденціи къ тому, чтобы подняться надъ условіями натуральной дѣйствительности, съ ея необходимыми механическими законами, и надъ сферою земного, чувственнаго бытія. И, дѣйствительно, въ основѣ всѣхъ нашихъ познаній, по ученію софистовъ, лежитъ процессъ матеріальнаго движенія, происходящаго, съ одной стороны, внѣ познающаго субъекта, а съ другой, въ нашихъ органахъ внѣшнихъ чувствъ; послѣднее движеніе возникаетъ подъ воздѣйствіемъ перваго, а самый актъ познанія есть не что иное, какъ продуктъ взаимодѣйствія этихъ двухъ родовъ матеріальнаго движенія. Это же матеріальнаго характера движеніе, по ученію софистовъ, лежитъ и въ основѣ *бытія* всѣхъ вещей и явленій; въ немъ заключается источникъ всѣхъ жизненныхъ процессовъ, не исключая и самыхъ высшихъ процессовъ нашей духовной жизни. Однимъ словомъ, въ основѣ софистической гносеологіи лежитъ метафизическая система Гераклита и Эмпедокла [1]). Но если такъ, то говорить о томъ, что въ своей гносеологіи софистамъ удалось преобѣдить традиціонный античный натурализмъ, будетъ довольно рискованнымъ. Въ области познанія человѣкъ, по ученію софистовъ, въ дѣйствительности оказывается находящимся въ безусловной зависимости отъ механическихъ матеріальныхъ дви-

[1]) См. выше, стр. 75 примѣч.

женій, подчиненныхъ законамъ *физической* необходимости (отражающейся въ сознаніи человѣка, какъ необходимость *логическая*) и потому находящихся внѣ границъ свободной воли человѣка. Человѣкъ, по ученію софистовъ, является въ данномъ случаѣ только *пассивною* мѣрою всѣхъ вещей, тою *средою*, гдѣ происходитъ взаимодѣйствіе разнаго рода матеріальныхъ движеній, но никакъ не *активною и свободною личностію*. Но если въ сферѣ познанія свобода человѣческой личности у софистовъ оказывается призрачною, а между тѣмъ въ этой, именно, сферѣ софисты и имѣютъ въ виду найти для человѣка опору въ его борьбѣ за свободу своей личности,—то, слѣд., вообще говоря, мы не въ правѣ сказать о софистахъ, что значеніе и мощь человѣческой личности ими подняты были на должную высоту. Строго говоря, въ ученіи софистовъ нѣтъ даже, вообще, яснаго понятія о *личности* человѣка, разъ послѣдній разсматривается попреимуществу, только какъ *пассивная среда* для матеріальныхъ движеній, или какъ случайный конгломератъ этихъ послѣднихъ. И это вполнѣ естественно, разъ въ гносеологіи, въ психологіи и даже въ этикѣ софистовъ вездѣ, гдѣ у нихъ идетъ рѣчь о процессахъ душевной жизни человѣка, доминирующую и даже исключительную роль играютъ процессы *интеллектуальные*: о свободной *волѣ* человѣка, о потребностяхъ его *сердца*, а, слѣд., объ его *истинной* активности у софистовъ обычно нѣтъ и рѣчи. Вытекающая отсюда у софистовъ натуралистическая точка зрѣнія замѣтно даетъ о себѣ знать: разъ доминирующее значеніе въ мірѣ и въ человѣкѣ признается за физическими, матеріальными процессами, то, слѣд., свободная воля человѣка отодвигается на задній планъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и, вообще, стушевывается значеніе и роль человѣческой личности, какъ *активной* единицы. Не удивительно поэтому, что софисты съ такою легкостію отказались отъ вѣры въ *личныхъ* боговъ и въ *личную* загробную жизнь. Принципіальное сомнѣніе въ бытіи боговъ и въ загробной жизни, благодаря матеріалистической метафизикѣ софистовъ фактически переходитъ въ совершенное отрицаніе политеистическихъ религіозныхъ представленій античнаго міра. По сравненію съ политеистическимъ античнымъ міросозерцаніемъ, *натурализмъ* въ ученіи софистовъ представленъ въ болѣе сгущенныхъ краскахъ и проведенъ съ большею послѣдовательностью. Античные божества, по популярному о нихъ представленію, въ значительной степени (по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя изъ нихъ) уже освободились отъ строго натуралистическихъ чертъ, усвоивъ характерныя особенности чело-

вѣческой *личности*; популярному представленію о загробной жизни, при всей его неопредѣленности и бѣдности красокъ, также не были совершенно чужды элементы вѣры въ *личное* безсмертіе. Софисты пытались поставить человѣческую личность и ея дѣятельность выше зависимости отъ этихъ боговъ, наполовину личныхъ существъ, и выше зависимости отъ такой или иной участи въ загробной, тоже наполовину личной жизни; но, взамѣнъ этого, поставили ту же человѣческую личность въ безусловную зависимость отъ необходимыхъ физическихъ законовъ,—настолько, что самое понятіе личности человѣка расплывается у нихъ въ какое-то неопредѣленное понятіе случайнаго конгломерата различныхъ взаимодѣйствующихъ матеріальныхъ движеній. При формальномъ разрывѣ съ традиціонными античными вѣрованіями и формами жизни, софисты, т. о., сохраняютъ глубочайшую внутреннюю связь съ *основами* античнаго міросозерцанія, удерживаютъ *основной интеллектуалистическій и натуралистическій* характеръ этого послѣдняго, представляя его въ болѣе чистомъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и въ болѣе первоначальномъ видѣ. А такъ такъ традиціонныя формы, въ какія вылились религіозно-нравственныя представленія и понятія античнаго общества являются только внѣшнимъ выраженіемъ основного духа античнаго міросозерцанія и всей психики античнаго человѣка,—то оказывается, что въ разсматриваемомъ нами отношеніи софисты, съ одной стороны, энергично трудятся надъ разрушеніемъ античной культуры—ея внѣшнихъ формъ, а съ другой стороны, съ неменьшей энергіей заботливо очищаютъ и поддерживаютъ самый ея духъ, породившій эти формы. Реформа софистовъ въ указанныхъ выше отношеніяхъ, т. о., *существа* дѣла не касалась. Новыхъ принциповъ жизни они не выдвигали, а взамѣнъ этого бозсознательно поддерживали принципы, успѣвшіе уже отжить и выродиться, наглядным доказательствомъ чего и служилъ тотъ фактъ, что внѣшнія формы античной жизни, порожденные этими принципами, начали уже приходить въ разрушеніе, чему сочувствовали и сами софисты. Поэтому ни пріостановить разрушеніе зданія античной культуры, ни обновить его софисты не могли, а скорѣе только способствовали его скорѣйшему разрушенію; равно какъ не могли въ *положительномъ* смыслѣ подготовить античное общество къ усвоенію новыхъ идеаловъ христіанства, съ которымъ античный натурализмъ является принципіально несовмѣстимымъ.

Таковы результаты реформаторской дѣятельности софистовъ въ области религіозной и метафизической. Въ предисловіи къ первой части нашего изслѣдованія намъ уже приходилось говорить о тѣсной внутренней связи, какая существуетъ между нравственно-практическою сферою, съ одной стороны, и религіозно-метафизическою, съ другой. Поэтому намъ представляется рискованнымъ ожидать отъ софистовъ въ области нравственно-практическихъ вопросовъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова важныхъ *положительныхъ* результатовъ, въ дѣлѣ моральнаго возрожденія современнаго имъ античнаго общества или же въ дѣлѣ *положительной* подготовки послѣдняго къ усвоенію нравственныхъ идеаловъ христіанства.—Разсмотримъ, прежде всего, ученіе софистовъ о нравственности съ ея *формальной* стороны, т. е. со стороны степени той нравственной энергіи, какая сказывается въ ученіи софистовъ по данному вопросу и какую должны проявить и послѣдователи ихъ ученія въ своей нравственно-практической жизни и дѣятельности,—чтобы отсюда сдѣлать соотвѣтвующіе выводы о софистахъ, какъ представителяхъ морально-психологическаго типа античнаго философа.

Въ своемъ безпощадномъ сомнѣніи и отрицаніи традиціонныхъ вѣрованій и формъ античной жизни софисты проявили такую дерзкую отвагу и рѣшимость, а въ своемъ горделивомъ убѣжденіи, что человѣкъ (въ смыслѣ индивидуума) есть мѣра всѣхъ вещей и самъ по себѣ можетъ достигнуть въ различныхъ областяхъ этой земной жизни всего, что только ему нужно, они проявляютъ такую самоувѣренность и самоудовлетворенность,—что первое впечатлѣніе, какое получается отъ общаго знакомства съ ученіемъ софистовъ, скорѣе говоритъ за то, что мы, повидимому, имѣемъ дѣло съ юношески-свѣжимъ, еще непочатымъ запасомъ силы чувства и энергіи воли, чѣмъ за то, что рѣчь идетъ о представителяхъ одряхлѣвшей и умирающей культуры. Въ частности, въ сферѣ познанія, по ученію софистовъ, для человѣка, повидимому, нѣтъ какой нибудь запретной области, разъ мѣрою и критеріемъ истинности всѣхъ познаній человѣка является самъ человѣкъ, т. ч. все, что ему кажется истиннымъ, то и есть истина. А т. к. знаніе, по ученію софистовъ, является основою и орудіемъ человѣка въ дѣлѣ достиженія имъ всѣхъ благъ жизни, а также и добродѣтели; то, слѣд., для человѣка, повидимому, является совершенно обезпеченнымъ достиженіе какъ счастія, такъ

и нравственнаго совершенства,—при томъ, все это достижимо при посредствѣ собственныхъ силъ человѣка и здѣсь же, въ земной жизни, поскольку de jure вопросъ о загробной жизни, какъ мы видѣли, въ глазахъ софистовъ являлся совершенно излишнимъ, а de facto загробную жизнь они и вовсе отрицали. Достиженіе всѣхъ этихъ радужныхъ перспективъ, съ точки зрѣнія софистовъ, еще болѣе обезпечено тѣмъ, что внѣшнихъ объективныхъ препятствій къ тому, въ видѣ существованія въ мірѣ объективнаго зла или нравственной испорченности человѣческой природы и разслабленія естественныхъ силъ человѣка,—софисты, какъ мы видѣли, не признавали, а вмѣсто этого опредѣленно подчеркивали фактъ существованія въ природѣ человѣка естественныхъ задатковъ къ добродѣтели и счастію, каковые задатки только слѣдуетъ путемъ ученія развивать. Однимъ словомъ, самый безоблачный *оптимизмъ* является, повидимому, характерною формальною чертою нравственныхъ воззрѣній и соотвѣтствующей душевной настроенности софистовъ. Однако самая эта безоблачность заставляетъ насъ отнестись критически къ подобнаго рода заявленіямъ софистовъ и задаться вопросомъ о томъ, не имѣемъ ли мы въ данномъ случаѣ дѣла съ безсознательнымъ или полусознательнымъ самообманомъ, съ намѣреннымъ или ненамѣреннымъ стремленіемъ софистовъ, что называется, закрывать глаза предъ дѣйствительнымъ положеніемъ вещей, далеко не столь утѣшительнымъ? И, прежде всего, имѣетъ ли подъ собою достаточно твердую почву оптимизмъ софистовъ въ области гносеологіи, основного пункта всей ихъ философской системы?

Утвержденіе, что всякаго рода ощущенія и познанія одинаково истинны, разъ они кому-нибудь таковыми кажутся, въ силу того, что мѣрою и критеріемъ всякаго рода познанія является самъ человѣкъ, какъ индивидуумъ,—это утвержденіе, хотя съ нѣкоторою натяжкою, но все-таки могло бы быть принято нами за доказательство устойчивости оптимизма лицъ, придерживающихся этого взгляда, въ томъ только случаѣ, если бы рѣчь шла о системѣ послѣдовательнаго, или абсолютнаго *идеализма*: въ этомъ случаѣ индивидуумъ, въ извѣстномъ смыслѣ, пожалуй, въ правѣ претендовать на истинность всѣхъ своихъ ощущеній и представленій, разъ онъ самъ и есть ихъ единственный виновникъ. Но, вѣдь, въ основѣ субъективизма софистовъ лежитъ ихъ *матеріалистическій* взглядъ на источникъ нашихъ познаній. Субъективизмъ софистовъ, какъ мы видѣли, носитъ характеръ *сенсуализма*, поскольку теоретически они при-

знаютъ объективное существованіе внѣшняго міра, въ смыслѣ безконечнаго процесса матеріальнаго движенія. Поэтому утвержденіе софистовъ, что самыя противорѣчивыя ощущенія и представленія одинаково истинны, разъ они кому-нубудь *кажутся* таковыми, равносильно совершенному отказу отъ познанія объективной природы вещей, отказу отъ познанія того самаго объективно просиходящаго матеріальнаго движенія, такимъ или инымъ характеромъ котораго вполнѣ обусловливаются особенности нашихъ ощущеній и представленій, а слѣд., съ точки зрѣнія софистовъ, все значеніе и благо человѣческой личности. Утвержденіе софистовъ, что всѣ наши ощущенія и представленія одинаково истинны, разъ они намъ *кажутся* таковыми, можетъ быть съ совершеннымъ правомъ замѣнено утвержденіемъ, что всѣ ощущенія и представленія человѣка одинаково *ложны*, разъ они *только кажутся* ему истинными, не имѣя за собой объективной гарантіи своей истинности. Да уже одинъ тотъ фактъ, что софисты допускаютъ возможность *ошибочныхъ* сужденій, свидѣтельствуетъ объ ихъ частичномъ отказѣ отъ утвержденія, что *всѣ* нами познанія истинны. Въ другихъ случаяхъ софисты не прочь допускать разницу *въ степени* истинности извѣстнаго рода мнѣній и сужденій [1]). Этотъ широкій *скептицизмъ* софистовъ въ области гносеологіи, ихъ отказъ отъ познанія объективной природы источниковъ нашего познанія, въ свою очередь, равносиленъ совершенному отреченію отъ всякой *активной* роли въ познавательной области. Человѣку, съ односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точки зрѣнія софистовъ, остается въ данномъ случаѣ только одно: пассивно отмѣчать въ своемъ сознаніи результаты этого, стоящаго внѣ нашего сознанія и воли, матеріальнаго движенія, и въ этомъ, именно, смыслѣ быть *пассивною* мѣрою всѣхъ вещей. Самое понятіе *личности* у софистовъ, въ концѣ концовъ, какъ мы видѣли, оказывается недостаточно опредѣленнымъ и устойчивымъ, въ силу ихъ односторонняго интеллектуализма и крайняго субъективизма: самоощущеніе человѣкомъ своего «я» не можетъ получить у него должнаго развитія, при отсутствіи *живого и активнаго* отношенія къ внѣшнему, объективному міру. Но, именно, о такомъ живомъ и активномъ отношеніи человѣка

[1]) Софисты, напр., отстаиваютъ *свое* опредѣленіе понятія о справедливости (какъ правѣ сильнаго), въ противоположность традиціоннымъ воззрѣніямъ (Plat. Gorg. 483, A и др.) и т. т. Софисты, далѣе, часто трактовали объ *изучимости* добродѣтели (Plat. Protag. 318, A; 323, C—328, D.), что, само собою, предполагаетъ съ ихъ стороны признаніе возможности *преуспѣянія* въ области познанія.

къ внѣшнему міру и людямъ, съ точки зрѣнія софистовъ, и не можетъ быть рѣчи т. к., душевная жизнь человѣка, по ученію софистовъ, концентрируется, главн. образ., въ области *познавательныхъ* функцій: на весь міръ софисты смотрятъ, вѣдь, сквозь призму субъективныхъ формъ своего *теоретическаго разума*. Волевые и эмоціональные элементы у софистовъ принципіально отодвигаются на задній планъ даже въ чисто гносеологической сферѣ, а затѣмъ уже и въ сферѣ жизненно-практической. Но если такъ, то очевидно, что оптимизмъ софистовъ въ вопросѣ о роли и значеніи человѣческой личности въ дѣлѣ познанія и, вообще, въ жизни и та энергія и самоувѣренность, какая, повидимому, сказывается въ софистическомъ изреченіи: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей»,—оказываются, по существу дѣла, безпочвенными, а самоудовлетворенность софистовъ—не далекою отъ самообмана. Положеніе человѣка, заявившаго свой рѣшительный протестъ противъ преклоненія предъ авторитетомъ какого бы то ни было другого лица, хотя бы этимъ лицомъ было само Божество, и убѣдившагося затѣмъ въ томъ, что послѣ всего этого онъ очутился въ безусловной зависимости отъ слѣпыхъ физическихъ силъ природы, на ходъ которыхъ онъ не въ силахъ оказывать какое бы то ни было вліяніе, т. к. и постигнуть-то ихъ не можетъ,—положеніе такого человѣка врядъ-ли можетъ быть названо располагающимъ къ *устойчивому* оптимизму. Чѣмъ выше и шире требованія, желанія и надежды, какія себѣ ставитъ человѣкъ, тѣмъ горше разочарованіе, какое ему приходится испытать, въ случаѣ ихъ неосуществленія, а въ отсутствіи самыхъ чрезвычайныхъ требованій, надеждъ и желаній, какія софистами предъявлялись къ человѣку, какъ познающему субъекту, ихъ вѣдь упрекнуть никакъ нельзя. —Не менѣе безпочвеннымъ оказывается оптимизмъ и самоувѣренность софистовъ и въ вопросѣ о злѣ и средствахъ борьбы съ нимъ. Объективно существующаго зла въ мірѣ, по мнѣнію софистовъ, нѣтъ; нѣтъ также никакого извращенія человѣческой природы; то, что обычно считается за зло, есть просто результатъ случайной теоретической ошибки человѣка въ своихъ сужденіяхъ о выводахъ; благодаря обученію, человѣкъ всегда можетъ научиться правильно судить о вещахъ, слѣд., можетъ научиться избѣгать того, что обычно называется зломъ,—и это достижимо тѣмъ съ большею легкостію, что въ природѣ человѣка даны всѣ необходимые къ этому задатки [1]). Все это—такъ. Но, тотъ *фактъ*, что человѣкъ сплошь и ря-

[1]) Pdat. Protbag 318, A· 320, C—328, O· и др.

домъ ошибается въ своихъ сужденіяхъ о вещахъ, а вслѣдствіе этого испытываетъ извѣстнаго рода непріятныя ощущенія и чувства,— *этотъ фактъ*, вѣдь, все-таки *существуетъ*, и его не отрицаютъ сами софисты. А не все ли равно, назовемъ ли мы этотъ фактъ зломъ или же ошибкой въ сужденіяхъ?..... Вопросъ, вѣдь, въ томъ, *какъ человѣкъ реагируетъ на этотъ фактъ*, какія этотъ фактъ вызываетъ въ душѣ человѣка состоянія,—пріятныя или же непріятныя. Другое, конечно, дѣло было бы въ томъ случаѣ, если бы, опредѣляя зло, какъ результатъ ошибочности нашихъ сужденій о вещахъ, софисты этимъ указывали намъ *вѣрное, реальное средство для устраненія этого факта*. Но, вѣдь, при своей односторонне интеллектуалистической и натуралистической точкѣ зрѣнія, софисты должны сознаться, что, по ихъ же мнѣнію, характеръ всѣхъ нашихъ ощущеній, а слѣд., и сужденій зависитъ не отъ свободной воли человѣка, а обусловливается необходимыми логическими законами нашего познающаго разума и характеромъ того матеріальнаго движенія, какое совершается *внѣ* человѣка, производя затѣмъ соотвѣтствующее движеніе и въ органахъ нашихъ внѣшнихъ чувствъ. Но если такъ, то утвержденіе софистовъ, что объективнаго зла въ мірѣ, т. е. внѣ субъективнаго сознанія человѣка нѣтъ, т. к. то́, что обычно называется зломъ, есть просто результатъ случайной ошибки человѣка въ своихъ сужденіяхъ,—это утвержденіе должно быть, съ точки зрѣнія самихъ же софистовъ, замѣнено другимъ: то, что́ въ субъективномъ сознаніи человѣка ощущается имъ, какъ зло, имѣетъ свой единственный корень въ необходимомъ объективномъ порядкѣ вещей (въ характерѣ объективнаго матеріальнаго движенія), которымъ обусловливается ошибочность сужденій человѣка, результатомъ чего, въ свою очередь, являются факты непріятныхъ ощущеній и чувствъ, какія человѣку приходится переживать; свободная же воля человѣка совершенно не въ силахъ такъ или иначе воздѣйствовать на характеръ нашихъ ощущеній и сужденій, а слѣд., не въ силахъ устранять наличность тѣхъ фактовъ, которые въ субъективномъ сознаніи человѣка отражаются, какъ зло. Возможно ли при́ такомъ оборотѣ дѣла удержаться на почвѣ строгаго оптимизма, и не переходитъ ли этотъ безпочвенный оптимизмъ въ свою противоположность—*въ крайній пессимизмъ*? И не похожъ ли этотъ оптимизмъ софистовъ на отказъ отъ реальной борьбы съ дѣйствительно существующимъ зломъ, при убѣжденіи, что эта борьба—непосильна, но подъ благовиднымъ предлогомъ, что субъективнаго зла нѣтъ

вовсе.? Обратимъ вниманіе еще на одну нравственно-практическую сторону разсматриваемаго нами вопроса. Ратуя за свободу человѣческаго индивидуума отъ всякаго рода традицій и авторитетовъ, признавая его мѣрою всѣхъ вещей,—софисты, очевидно, хотятъ въ индивидуальнаго человѣческой личности, какъ таковой, видѣть ея конечную и самостоятельную цѣль жизни и дѣятельности. Въ удовлетвореніи потребностей *своей собственной* личности человѣкъ, по ученію софистовъ, долженъ видѣть конечную и основную цѣль всей своей жизни и дѣятельности; все, что стоитъ внѣ личности даннаго индивидуума, въ томъ числѣ и всѣ другіе люди могутъ, съ точки зрѣнія софистовъ, имѣть для человѣка значеніе только средства къ достиженію указанной выше цѣли. И эта цѣль, при матеріалистически-сенсуалистической основной точкѣ зрѣнія софистической метафизики, психологіи и гносеологіи, при сомнѣніи и даже отрицаніи бытія сверхчувственнаго міра и личнаго безсмертія человѣческой души,—можетъ быть понимаема только въ матеріалистически-гидонистическомъ смыслѣ, при чемъ цѣль эта должна быть достигнута здѣсь же на землѣ, т. к. иной жизни софисты не признавали. Не касаясь пока вопроса о цѣнности, съ чисто моральной точки зрѣнія, такого опредѣленія сущности конечной цѣли и назначенія человѣка, мы въ данномъ случаѣ не можемъ не отмѣтить какъ чрезвычайнаго превозношенія софистами цѣнности индивидуальной человѣческой личности, такъ и глубокой, повидимому, увѣренности въ томъ, что человѣкъ оказывается въ силахъ удовлетворить свои столь рѣшительно и широко выдвинутыя личныя потребности. Оптимизмъ и энергія по вопросу о цѣнности индивидуальной человѣческой личности и средствахъ удовлетворенія ея потребностей, въ разсматриваемомъ пунктѣ ученія софистовъ, повидимому, вполнѣ очевидны. Имѣетъ ли, однако, этотъ оптимизмъ и энергія софистовъ подъ собою достаточно твердую реальную *психологическую* почву? Не говоря уже о томъ, что признавая въ разсматриваемомъ случаѣ за человѣческою индивидуальною личностію такое исключительно важное значеніе и цѣнность, софисты идутъ въ совершенный разрѣзъ съ основнымъ тономъ и духомъ своего односторонне интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго міросозерцанія, благодаря которому имъ даже не удалось выработать вполнѣ опредѣленнаго и устойчиваго понятія о самой личности человѣка—обстоятельство, дающее намъ право съ сомнѣніемъ отнестись къ устойчивости оптимизма софистовъ и въ вопросѣ о чрез-

вычайной самостоятельной цѣнности человѣка, какъ индивидуума,— помимо всего этого, съ точки зрѣнія того же интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія софистовъ, не можетъ быть для человѣка никакихъ гарантій въ томъ, что ему удастся достигнуть удовлетворенія своихъ личныхъ потребностей, разъ весь онъ и все его благо находится въ безусловной зависимости отъ механическихъ законовъ неразумной матеріальной природы, разъ источникъ зла, какъ мы видѣли, по ученію софистовъ, въ дѣйствительности лежитъ внѣ границъ свободной воли человѣка, хотя открыто сознаться въ этомъ они и не желаютъ. Впрочемъ софисты и сами откровенно констатируютъ наличность того факта, что для большинства людей эта цѣль—удовлетвореніе эгоистическихъ потребностей индивидуума—фактически оказывается недостижимой. Припомнимъ въ данномъ случаѣ извѣстное ученіе софистовъ о существѣ справедливости и о такъ называемомъ ими правѣ сильнаго. Справедливость, по взгляду софистовъ, не есть дѣло природы, а есть результатъ человѣческаго измышленія и, прежде всего,—измышленія болѣе сильныхъ лицъ, стремящихся, при посредствѣ законовъ о справедливости, держать въ зависимости и подчиненіи народныя массы, чтобы тѣмъ лучше ихъ эксплоатировать. Каждый изъ индивидуумовъ народной массы самъ по себѣ не опасенъ для сильныхъ, но въ своей совокупности они могутъ противостать эксплоатаціи со стороны исключительныхъ по своей силѣ индивидуумовъ. И вотъ послѣдніе-то и изобрѣли, такъ называемые, законы справедливости, ограничивающіе эгоистическія стремленія каждаго изъ принадлежащихъ къ рядовой народной массѣ, чтобы тѣмъ съ большимъ удобствомъ всѣхъ ихъ вмѣстѣ и каждаго порознь можно было эксплоатировать, на что сильные индивидуумы, съ точки зрѣнія требованій и законовъ человѣческой природы, имѣютъ, яко-бы, полное право, не идя нисколько въ разрѣзъ съ нравственностію [1]). Итакъ, съ точки зрѣнія софистовъ, эксплоатація народныхъ массъ отдѣльными сильными индивидуумами—дѣло обычное, неизбѣжное и вполнѣ нравственно-законное, какъ согласное съ требованіями человѣческой природы. Это утвержденіе у софистовъ является совершенно логичнымъ выводомъ изъ двухъ основныхъ ихъ посылокъ: во-первыхъ, изъ того положенія, что человѣкъ (индиви-

[1]) Plat. Gorg. 481, B—492, D; 494, C; 499 A. и др. Rep. 338, C—Д; 340, C—377, E. Protag. 337, E; 357, C; ср. Leg. IV, 714, C—D. Да и, вообще, конечною цѣлью всѣхъ стремленій человѣка софисты считали личное, индивидуальное счастье каждаго человѣка, его личное удовольствіе (Plat. Gorg. 486, C—492 D и. др.).

дуумъ) есть мѣра всѣхъ вещей и, слѣд., самъ себя можетъ и долженъ считать конечною цѣлью своихъ стремленій, и, во-вторыхъ, что разница въ силѣ между отдѣльными индивидуумами есть явленіе физически необходимое, равно какъ естественно и то, что исключительныхъ по своей силѣ индивидуумовъ всегда будетъ сравнительно не много. Послѣднее обстоятельство, если софистами прямо и не высказывается, то за то молча предполагается во всѣхъ ихъ разсужденіяхъ о справедливости и правѣ сильнаго. Такъ или иначе, но во всѣхъ разсужденіяхъ софистовъ о справедливости и правѣ сильнаго красною нитью проходитъ убѣжденіе, что болѣе или менѣе всестороннее и полное удовлетвореніе потребностей и пожеланій индивидуума фактически—удѣлъ сравнительно немногихъ, исключительныхъ по своей силѣ, индивидуумовъ; масса же людей, по естественному ходу вещей и ходу исторіи, предназначена къ тому, чтобы служить средствомъ для удовлетворенія потребностей этихъ немногихъ сильныхъ, и въ этихъ цѣляхъ, по требованіямъ законовъ справедливости, принуждена ограничивать свои индивидуальныя потребности и пожеланія. То, что *въ теоріи* софистами признается естественнымъ и законнымъ для каждаго человѣка, *фактически*, по мнѣнію тѣхъ же софистовъ, достижимо только для *немногихъ*. Оптимизмъ софистовъ и въ данномъ случаѣ т. о., оказывается не имѣющимъ подъ собою реальной почвы, съ ихъ же собственной точки зрѣнія.—Къ тому же заключенію мы придемъ, если обратимъ вниманіе на другой пунктъ разсужденій софистовъ по вопросу о происхожденіи обычной справедливости. Народныя массы, по мнѣнію софистовъ подчиняются требованіямъ справедливости не потому только, что ихъ къ этому сумѣли принудить сильнѣйшія изъ ихъ среды лица, но и по побужденіямъ собственной выгоды или, вѣрнѣе сказать, во избѣжаніе сравнительно бо́льшихъ золъ. Дѣло въ томъ, что, по взгляду софистовъ, каждый человѣкъ, стремясь, по естественнымъ и нравственно-законнымъ побужденіемъ, къ удовлетворенію своихъ личныхъ, эгоистическихъ потребностей, сталкивается съ такого же рода стремленіями другихъ людей, стараясь такъ или иначе эксплоатировать ихъ въ свою пользу и, т. о., причиняя имъ вредъ [1]). И вотъ, въ конечномъ результатѣ, получается такого рода явленіе, что въ этой взаимной эгоистической борьбѣ отдѣльныхъ личностей общая сумма достигаемыхъ каждою изъ нихъ положительныхъ удовольствій и

[1]) Ср. выше, стр. 89, [1].

удовлетворенныхъ (за счетъ другихъ людей) эгоистическихъ желаній не только уравновѣшивается, но даже превышается суммою тѣхъ непріятностей и того вреда, какіе индивидууму приходится претерпѣть со стороны другихъ лицъ, тоже стремящихся къ удовлетворенію своихъ эгоистическихъ желаній за счетъ ближняго. Сознавъ невыгоду такого оборота дѣла, люди въ интересахъ своей личной пользы, которая въ данномъ случаѣ является общею пользою, рѣшили въ извѣстной степени *ограничивать* свои эгоистическія потребности и пожеланія и, по-возможности, не посягать на благополучіе другого, чтобы этотъ „другой“ не посягнулъ на наше благополучіе. Законы справедливости и регулируютъ такого рода взаимныя отношенія людей. Итакъ, по взгляду софистовъ, человѣческая личность, за немногими исключеніями, въ силу естественнаго и необходимаго хода вещей, вынуждается, *вопреки* своимъ естественнымъ и законнымъ желаніямъ, ограничивать свои эгоистическія потребности и пожеланія. Это самоограниченіе человѣческой личности, съ точки зрѣнія софистовъ, можетъ быть ею разсматриваемо не иначе, какъ *вынужденнымъ* печальною необходимостію натуральнаго хода вещей, поскольку въ природѣ человѣка софисты не усматриваютъ никакихъ естественныхъ потребностей къ его самоограниченію въ пользу другихъ лицъ. Вѣдь, человѣкъ, именно, въ смыслѣ *индивидуума*, по ученію софистовъ, есть мѣра всѣхъ вещей; поэтому вынужденное отреченіе индивидуума отъ извѣстной части своихъ эгоистическихъ потребностей и пожеланій, съ точки зрѣнія софистовъ, не можетъ быть возмѣщено никакими положительными альтруистическими чувствами, натуральность и законность которыхъ софистами не признается. Оптимизмъ софистовъ, въ вопросѣ о достиженіи человѣкомъ конечной цѣли своихъ естественныхъ стремленій, слѣд., и съ этой точки зрѣнія оказывается фактически безпочвеннымъ. Основную причину этой безпочвенности и въ данномъ случаѣ, какъ и въ предыдущихъ, должно усматривать, именно, въ общемъ односторонне интеллектуалистическомъ и узко-натуралистическомъ характерѣ міросозерцанія софистовъ, благодаря которому, человѣкъ ими мыслится, по самой своей природѣ, преимущественно, какъ существо разсудочно-интеллектуальное, а не какъ моральное, общественное, вслѣдствіе чего потребность въ *личныхъ*, *моральныхъ* отношеніяхъ къ другимъ лицамъ софистами не признается въ числѣ изначальныхъ естественныхъ потребностей человѣка. Самый послѣдовательный *индивидуализмъ*, переходящій въ

эгоизмъ у софистовъ, т. о., логически вытекаетъ изъ ихъ интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго міросозерцанія, а этотъ индивидуализмъ, въ свою очередь, въ корнѣ подрываетъ оптимизмъ исходной точки зрѣнія ученія софистовъ о конечной цѣли человѣческихъ стремленій и о человѣческомъ счастьи. —Не должно въ данномъ случаѣ забывать и того, что въ силу той же односторонне интеллектуалистической и узко-натуралистической точки зрѣнія софистовъ, отрицавшихъ бытіе сверхчувственнаго міра и личной загробной жизни, это вынужденное ограниченіе индивидуума въ его эгоистическихъ стремленіяхъ, по взгляду софистовъ, не можетъ быть возмѣщено ни надеждою на болѣе полное счастіе индивидуума и на болѣе широкое развитіе его личныхъ потребностей въ загробной жизни, ни духовнымъ общеніемъ съ Божествомъ. Что же касается, наконецъ, кажущагося, при первомъ взглядѣ на дѣло, оптимизма софистической этики въ вопросѣ объ условіяхъ достиженія добродѣтели путемъ наученія, то отсутствіе реальной психологической почвы для такого оптимизма само собою вытекаетъ изъ всего того, что нами выше было замѣчено, вообще, относительно безпочвенности гносеологіи софистовъ, являющейся основой ихъ этики. Да и есть ли, вообще, какія-нибудь основанія даже ставить вопросъ объ изучимости добродѣтели, разъ всякаго рода понятія, мнѣнія и сужденія о чемъ бы то ни было, а слѣд., въ томъ числѣ и о добродѣтели, даже самыя противорѣчивыя,—съ точки зрѣнія софистовъ, должны быть признаны одинаково истинными, или, вѣрнѣе сказать, одинаково не выражающими объективной сущности того предмета или явленія, о которомъ идетъ рѣчь? Гдѣ, съ точки зрѣнія софистовъ, критерій того, что *ихъ* нравственныя воззрѣнія болѣе цѣнны и болѣе истинны, чѣмъ воззрѣнія ихъ слушателей и учениковъ, разъ критеріемъ истинности всѣхъ познаній является каждый индивидуумъ, взятый самъ по себѣ? Какія средства противъ ошибочности сужденій—этого источника всякаго зла, по ученію сефистовъ—послѣдніе могутъ предложить своимъ ученикамъ, научая ихъ добродѣтели, разъ эта ошибочность, съ интеллектуалистической и натуралистической точки зрѣнія софистовъ, имѣетъ свои послѣдніе корни, какъ мы видѣли выше, не въ свободной самодѣятельности человѣка, а исключительно во внѣшнемъ, не зависящемъ отъ воли человѣка процессѣ матеріальнаго движенія? Какимъ образомъ, вообще, можно ставить вопросъ о нравственномъ образованіи и

развитіи человѣческой личности, разъ съ своей интеллектуалистической и узко-натуралистической точки зрѣнія софистамъ не удалось даже выработать опредѣленнаго и устойчиваго понятія о самой *личности* человѣка, теряющейся у софистовъ въ общемъ міровомъ процессѣ матеріальнаго движенія? Могутъ ли, наконецъ, софисты указать на какой-нибудь живой образецъ осуществленной добродѣтели? Но если такъ, то гдѣ же реальная *психологическая почва* для энергіи софистовъ, какъ учителей добродѣтели, съ одной стороны, и ихъ слушателей, какъ учениковъ, съ другой? Такой почвы, очевидно, въ данномъ случаѣ нѣтъ и быть не можетъ: возможно только временное увлеченіе извѣстной идеей, до ближайшаго и болѣе сознательнаго ознакомленія съ тѣми основами, на которыхъ она зиждется [1]).

Резюмируя все сказанное нами по вопросу о формальной сторонѣ этики софистовъ, т. е. по вопросу о степени того оптимизма, а въ связи съ нимъ и той интенсивности и энергіи, какія, при поверхностномъ взглядѣ на дѣло, характеризуютъ реформаторскую дѣятельность софистовъ, —мы, т. о., должны отмѣнить основной фактъ отсутствія въ общемъ интеллектуалистическомъ и узко-натуралистическомъ міросозерцаніи софистовъ необходимой для этого реальной *психологической* почвы. Трагизмъ положенія софистовъ, въ данномъ случаѣ, состоялъ въ томъ, что усматривая (насколько ясно и сознательно, это—другой вопросъ) коренную причину разложенія античнаго общества въ той приниженности, какою характерпзуется здѣсь во всѣхъ областяхъ жизни роль человѣческой личности, и ставъ рѣшительно на сторону того вновь возникшаго теченія въ современномъ имъ античномъ обществѣ, въ которомъ выразился самый рѣзкій протестъ противъ вѣковыхъ формъ жизни, традицій и авторитетовъ, давившихъ эту личность,—софисты однако не хотѣли, а вѣрнѣе сказать, не могли отрѣшиться отъ основного тона и духа натуралистическаго античнаго міросозерцанія, коренного источника этой приниженности человѣческой личности въ античной жизни, не могли потому, что къ этому натурализму ихъ приводилъ основной интеллектуалистическій характеръ ихъ собственнаго міросозерцанія и

---

[1]) Софисты, правда, неоднократно заявляли, что задачей своей дѣятельности они ставятъ воспитаніе благоразумныхъ и добрыхъ гражданъ (Plat. Prothag. 318, A—319, A); но послѣ всего нами сказаннаго о гносеологическихъ особенностяхъ ученія софистовъ, это заявленіе софистовъ не можетъ не представляется совершенно безпочвенныхъ.

всей ихъ психики. Даже болѣе того— софисты, повидимому, не отдавали себѣ и яснаго отчета въ томъ самопротиворѣчіи, въ какомъ они очутились: только изрѣдка и совершенно случайно софистамъ иногда приходится обмолвиться по поводу того, что та или иная изъ ихъ реформаторскихъ цѣлей не можетъ быть на практикѣ осуществлена въ желательной для нихъ степени, [1])—при чемъ софисты въ такихъ случаяхъ вовсе и не задаются тѣмъ, чтобы поглубже заглянуть въ *причины* этой практической неосуществимости ихъ плановъ. Софистамъ, повидимому, и на умъ не приходила мысль о томъ, что они, столь явные и рѣшительные враги традиціонныхъ вѣрованій и формъ античной жизни, въ существѣ дѣла, были, что называется, плоть отъ плоти и кость отъ кости этихъ же самыхъ традицій, что ведя энергичную борьбу съ традиціонными формами античной жизни, они сами всецѣло были проникнуты основнымъ духомъ всего античнаго міросозерцанія. А между тѣмъ, могло ли иначе и быть? Мы никакъ не должны забывать того, что софисты были *первыми* сознательными борцами съ традиціонными вѣрованіями и формами античной жизни. Поэтому было бы одинаково неестественнымъ ожидать отъ нихъ какъ коренной отрѣшенности отъ основного духа породившей ихъ самихъ культуры, такъ и того, чтобы въ пылу напряженной борьбы съ установившимися формами жизни они имѣли достаточно времени и побужденій углубиться въ самихъ себѣ и понять существо той почвы, на какой они стояли: это—обычная и почти-что неизбѣжная судьба, вообще, первыхъ реформаторовъ общественной жизни. Не отдавая себѣ яснаго отчета въ характерѣ той почвы, на какой они стояли, софистамъ не трудно было проявлять поверхностный оптимизмъ и энергію въ своей реформаторской дѣятельности. Но трагизмъ ихъ положенія, неустойчивость ихъ оптимизма и энергіи отъ этого только увеличиваются, равно какъ увеличивается опасность для ихъ поверхностнаго оптимизма и энергіи, при дальнѣйшемъ ходѣ исторіи въ томъ же направленіи, перейти въ крайній пессимизмъ и апатію, и это паденіе должно быть тѣмъ болѣе глубокимъ, чѣмъ рѣшительнѣе и дерзновеннѣе было предшествовавшее ему самопревозношеніе. Эта опасность въ цѣлѣ реформированія строя жизни античнаго общества могла бы быть устранена только въ томъ случаѣ, если бы дальнѣйшіе представители реформаторскаго движенія отдали себѣ ясный отчетъ не

[1]) Ср. выше стр. 89 и дал.

только въ той *цѣли*, какую они преслѣдовали (эта цѣль, даже въ томъ видѣ, въ какомъ ее выставляли софисты, въ общихъ чертахъ, заслуживаетъ сочувствія, какъ соотвѣтсвующая основнымъ запросамъ своего времени),—но и въ той *почвѣ*, на какую они имѣли въ виду опираться, и на тѣ *пути* и *средства*, какими они думали располагать,—съ тѣмъ, чтобы для своей реформаторской дѣятельности найти *новую* почву и избрать *новые* пути и средства, соотвѣтственно новому характеру поставленной ими задачи. Въ противномъ случаѣ они должны были совершенно оставить самую мысль о новыхъ жизненныхъ задачахъ и постараться укрѣпить прежнія начала жизни, т. е., строго говоря, совершенно снять съ очереди вопросъ о реформѣ, въ смыслѣ переустройства *основъ* античной жизни. Что касается софистовъ, то данный вопросъ предъ ними оставался открытымъ, такъ какъ сознательно они его и не поднимали, даже не сознавая ясно того самопротиворѣчія, какимъ сплошь проникнута была ихъ реформаторская дѣятельность. Поэтому сама по себѣ реформаторская дѣятельность софистовъ, независимо отъ того направленія, какое ей могли сообщить дальнѣйшіе представители этого реформаторскаго движенія, не могла вызвать въ одряхлѣвшемъ античномъ обществѣ того новаго духа оптимизма и нравственной энергіи, безъ которыхъ не мыслимо нравственное возрожденіе ни общественной жизни, ни отдѣльныхъ личностей. Самопротиворѣчіе и неустойчивость во взядахъ общественныхъ дѣятелей не можетъ служить залогомъ нормальнаго, здороваго развитія самаго дѣла.

Сказаннымъ само собою опредѣляется и принципіальное отношеніе реформаторской дѣятельности софистовъ, съ разсмотрѣнной нами стороны, къ факту появленія и распространенія среди античнаго міра новыхъ *христіанскихъ* нравственныхъ началъ жизни. Радостная энергія и чуждая колебаній и сомнѣній нравственная мощь первыхъ провозвѣстниковъ христіанства не могли ничего положительнаго почерпнуть для себя въ реформаторской дѣятельности софистовъ, отмѣченной, какъ мы видѣли, совершенно противоположными чертами; не могла, слѣд., въ разсматриваемомъ нами отношеніи, реформаторская дѣятельность софистовъ, въ положительномъ смыслѣ, подготовлять почву для торжества въ античномъ мірѣ нравственныхъ христіанскихъ началъ. Должно въ данномъ случаѣ имѣть въ виду и слѣдующее существенное различіе между міросозерцаніемъ софистовъ, съ одной стороны, и христіанствомъ, съ другой,—различіе, какое, вообще, какъ мы объ этомъ говорили во введеніи, суще-

ствуетъ между разсудочно-интеллектуальнымъ типомъ, съ одной стороны, и сердечно-волевымъ, съ другой. У софистовъ характеромъ самаго крайняго оптимизма проникнутъ *исходный* пунктъ ихъ реформаторской дѣятельности. Въ своемъ же дальнѣйшемъ естественномъ развитіи эта реформаторская дѣятельность сама по себѣ, какъ мы видѣли выше, не могла удержаться на этой оптимистической почвѣ и необходимо должна была впасть въ противоположную крайность—въ пессимизмъ и апатію, и, если дѣятельность софистовъ, въ концѣ концовъ, все-таки не приняла такого характера, то только потому, что для этого не настало еще время, т. е. въ силу чисто внѣшнихъ причинъ, а не потому, что это вызывалось самымъ существомъ ихъ реформаторской дѣятельности. Въ христіанствѣ же, какъ мы видѣли выше, *исходною* точкою всего міросозерцанія является взглядъ на міръ, *какъ на лежащій во злѣ*; самое глубокое извращеніе нравственной и физической природы человѣка и всего мірового порядка вещей для христіанина является тѣмъ несомнѣннымъ объективнымъ фактомъ, которымъ начинается вся исторія человѣчества и который черезъ всю эту исторію проходитъ красною нитью. Христіанское міросозерцаніе, въ противоположность взгляду софистовъ, не закрываетъ глазъ на ненормальность объективнаго порядка вещей. *Исходный* пунктъ христіанскаго міросозерцанія, несомнѣнно, проникнутъ *глубочайшимъ пессимизмомъ*, и противоположность взгляду софистовъ, отрицающихъ даже фактъ существованія въ мірѣ объективнаго зла, тутъ—самая крайняя. Во всѣхъ тѣхъ вопросахъ гносеологіи, психологіи, метафизики и этики, гдѣ по ученію софистовъ, какъ мы выше видѣли, человѣку, повидимому, открывается самый широкій и безпрепятственный просторъ на пути къ совершенству и счастію,—во всѣхъ этихъ случаяхъ христіанское міросозерцаніе исходитъ изъ глубокаго убѣжденія въ совершенномъ безсиліи человѣка, при посредствѣ его собственныхъ силъ, достигнуть какихъ-нибудь положительныхъ результатовъ: ни истинное знаніе, ни совершенное счастье, ни всестороннее и полное развитіе нравственной личности для человѣка, предоставленнаго самому себѣ, своимъ собственнымъ силамъ, съ точки зрѣнія христіанскаго міросозерцанія, совершенно недостижимы. Но въ *дальнѣйшемъ* своемъ развитіи, соотвѣтствующемъ самому ходу исторіи человѣчества, какъ этотъ ходъ понимаетъ христіанское міросозерцаніе,—послѣднее утрачиваетъ пессимистическій характеръ своей исходной точки зрѣнія и заканчиваетъ

стойкимъ оптимизмомъ, глубокою вѣрою и надеждою на окончательное торжество добра надъ зломъ, на полную возможность для человѣка достигнуть своего совершеннаго блаженства и полнаго развитія своей духовно-нравственной личности. Этотъ конечный оптимизмъ христіанскаго міросозерцанія, какъ мы видѣли, имѣетъ для себя реальную психологическую почву въ религіозной вѣрѣ христіанина въ Божественный Промыслъ вообще и въ благодатную силу искупительнаго дѣла Іисуса Христа, Который, къ тому же, въ своемъ живомъ человѣческомъ образѣ для христіанина является осуществленнымъ въ дѣйствительности идеаломъ добродѣтели, залогомъ достижимости того же идеала и для послѣдователей Христа, благодаря чему, немощный самъ по себѣ человѣкъ вѣритъ и надѣется стать сильнымъ и непобѣдимымъ въ своихъ стремленіяхъ къ счастью и совершенству. Въ этомъ-то конечномъ оптимизмѣ христіанскаго міросозерцанія заключается психологическій источникъ нравственной мощи первыхъ провозвѣстниковъ христіанскихъ идеаловъ жизни, вдохнувшихъ соотвѣтствующую нравственную энергію и въ широкія народныя массы. Наоборотъ, софисты сами не обладали такого рода психологическимъ источниковъ нравственной энергіи, а потому не могли сообщить ее и другимъ.—Все это, съ несомнѣнностію, говоритъ о принадлежности софистовъ къ разсудочно-интеллектуальному морально-психологическому типу, въ противоположность типу христіанина.

Обращаясь къ разсмотрѣнію ученія софистовъ о нравственности со стороны *матеріальной*, т. е. къ вопросу о самомъ *содержаніи* этого ученія, намъ, въ качествѣ исходнаго и центральнаго пункта софистической этики, приходится снова обратиться къ извѣстному ученію софистовъ о человѣкѣ (въ смыслѣ индивидуума), какъ «мѣрѣ всѣхъ вещей». По своей общей основной тенденціи и цѣли, это изреченіе софистовъ, какъ намъ объ этомъ приходилось говорить выше, выражаетъ протестъ человѣческой личности противъ той приниженности, въ какой она находилась, благодаря всему строю античной жизни, развившейся на основѣ натуралистическаго міросозерцанія, и съ этой, именно, точки зрѣнія прежде всего и должно быть оцѣниваемо. Эта нравственная приниженность въ античномъ мірѣ индивидуальной человѣческой личности сказывалась, прежде всего, въ области религіозной, гдѣ не только человѣкъ, но и сами боги мыслились находящимися въ зависимости отъ судьбы, вслѣд-

ствіе чего для свободной активности человѣка оставалась роль слишкомъ ничтожная. Въ сферѣ нравственно-общественной и политической за человѣческой индивидуальной личностью въ античномъ обществѣ также не признавалось значенія самостоятельной нравственной цѣнности: подобно тому, какъ въ цѣломъ космосѣ человѣческая личность, при натуралистическомъ міросозерцаніи античнаго человѣка, мыслилась только, какъ преходящая волна въ безграничномъ потокѣ міровой натуральной жизни,—такъ точно и въ сферѣ нравственно-общественной и политической индивидуальная человѣческая личность цѣнилась только съ точки зрѣнія своей принадлежности къ извѣстному общественному или политическому организму и съ точки зрѣнія того значенія, какое въ этомъ, именно, отношеніи принадлежало ей. Другими словами, человѣкъ въ античномъ мірѣ цѣнился только, какъ гражданинъ, обладающій извѣстными политическими, соціальными и, вообще, гражданскими правами и несущій соотвѣтствующія гражданскія же обязанности; внѣ же этихъ гражданскихъ правъ и обязанностей человѣкъ, какъ нравственное существо, въ античномъ мірѣ оказывался въ положеніи совершеннаго безправія, въ положеніи рабочаго животнаго—не болѣе. Самый общественный и политическій строй античной жизни преслѣдовалъ, въ качествѣ своей основной цѣли, не благо человѣческой индивидуальной личности, а только благо цѣлаго общественнаго организма и въ интересахъ этого послѣдняго античный міръ, какъ извѣстно, не стѣснялся приносить въ жертву самые насущные, кровные интересы индивидуальной личности, включительно до умерщвленія физически слабыхъ дѣтей и стариковъ. Въ области научно-философскаго мышленія и въ сферѣ жизненно-практической приниженность нравственной человѣческой личности, на почвѣ натуралистическаго міросозерцанія античнаго міра, сказывается въ слабомъ развитіи свободной активности человѣка и стремленіи такъ или иначе пересоздать наличную несовершенную дѣйствительность, поскольку эта послѣдняя мыслилась, преимущественно, какъ результатъ необходимыхъ и неизмѣнныхъ натуральныхъ законовъ; отсюда какъ въ области научно-философской, такъ и въ жизненно-практической античный человѣкъ задавался преимущественно вопросомъ о томъ, каковъ міръ *есть* и какъ человѣку устроиться въ немъ, примѣнительно къ тому естественному строю и порядку вещей, какой данъ уже въ *наличной* дѣйствительности, а не вопросомъ о томъ, какимъ строй міра и человѣ-

ческой жизни *долженъ* быть. Однимъ словомъ, основную цѣль человѣческихъ стремленій античный міръ полагалъ не въ томъ, чтобы пересоздать общій строй жизни въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, а въ томъ, чтобы каждый человѣкъ возможно лучшимъ образомъ могъ приспособиться къ этому натуральному общему порядку вещей; благо или зло индивидуума и заключается, именно, въ умѣньи или неумѣньи его приспособиться къ общей наличной дѣйствительности, а вовсе не въ такомъ или иномъ характерѣ этой послѣдней.—Такого рода основныя черты натуралистическаго міросозерцанія античнаго міра, несомнѣнно, заключаютъ въ себѣ существенный тормозъ для человѣчества по пути къ прогрессу и всестороннему духовному развитію какъ отдѣльной человѣческой личности, такъ и всего духовнаго и матеріальнаго строя жизни общественной. И если античный міръ не проявилъ, все-таки, такой крайней инертности и пассивности, какими характеризуется исторія восточныхъ народовъ, то это естественнѣе всего объясняется тѣмъ фактомъ, что натуралистическое міросозерцаніе въ античномъ мірѣ не было проведено съ такою строгою послѣдовательностію, какъ у народовъ восточныхъ, наглядвымъ доказательствомъ чего можетъ служить наличность въ античномъ обществѣ такого рода протестовъ противъ крайняго приниженія индивидуальной человѣческой личности, каковъ, напримѣръ, тотъ, выразителями котораго, между прочимъ, явились и софисты. Другой, конечно, вопросъ, было ли это противоположное теченіе въ античномъ мірѣ достаточно сильнымъ, творческимъ и продуктивнымъ, имѣло-ли оно подъ собою достаточно твердую реальную почву для того, чтобы окончательно восторжествовать надъ прежнимъ теченіемъ, и этимъ путемъ подготовить почву для распространенія среди античнаго общества нравственныхъ идеаловъ христіанства, поставившаго всестороннее развитіе нравственной человѣческой личности въ основу всего своего нравственнаго міровоззрѣнія,—или же въ дальнѣйшемъ ходѣ античной жизни новое теченіе должно было смириться предъ традиціоннымъ духомъ античнаго міросозерцанія? Этотъ-то вопросъ и умѣстно, прежде всего, поставить, при моральной оцѣнкѣ самаго *содержанія* нравственныхъ идеаловъ софистовъ.

Обращаемся, прежде всего, къ ученію софистовъ о конечной *цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка. Выше мы видѣли, что сознательно поставляя человѣка (въ смыслѣ индивидуума) въ качествѣ мѣры всѣхъ вещей, а его благо—главною цѣлью всѣхъ че-

ловѣческихъ стремленій,—софистамъ однако не удалось возвысить человѣческую личность, какъ таковую, на должную высоту, не удалось даже выработать вполнѣ опредѣленнаго и устойчиваго понятія о человѣческой личности, вообще, благодаря тому, что софисты, въ силу односторонне-интеллектуалистическаго характера своей психики, не могли отрѣшиться отъ той натуралистической почвы, на какой построено было все зданіе античной культуры. Не можемъ мы ожидать отъ софистовъ положительныхъ результатовъ и въ болѣе частномъ вопросѣ—о нравственномъ значеніи и цѣнности человѣческой личности, какъ главнаго объекта и *цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка. Въ данномъ случаѣ, т. е. въ вопросѣ объ основной цѣли стремленій человѣка софисты очутились въ положеніи такого же самопротиворѣчія, какъ и въ вопросахъ, разсмотрѣнныхъ нами нѣсколько выше: формально указывая нравственной человѣческой личности на ея новую, болѣе высокую жизненную задачу и роль, софисты и въ данномъ случаѣ по духу остаются вѣрными сынами породившихъ ихъ традицій античной жизни. Дѣйствительно, объ освобожденіи индивидуальной человѣческой личности, какъ таковой, отъ нравственнаго ея порабщенія и о возвышеніи ея нравственной цѣнности, вообще,—въ ученіи софистовъ, утверждавшихъ, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, рѣчь можетъ быть только по недоразумѣнію. Прежде всего, въ данномъ случаѣ должно обратить вниманіе на тотъ фактъ, что односторонній интеллектуализмъ софистовъ, съ психологическою необходимостію, долженъ приводить ихъ къ столь же крайнему *индивидуализму* въ чисто моральной области, порождая разсудочно-холодное, безучастное отношеніе ихъ къ другимъ людямъ: истинный альтруизмъ, какъ намъ объ этомъ приходилось говорить во введеніи, не можетъ получить своего должнаго развитія на почвѣ односторонняго интеллектуализма и субъективизма, когда запросы человѣческаго сердца и воли принципіально игнорируется, а вмѣстѣ съ ними игнорируется и *центробѣжная* тенденція душевной жизни человѣка. Отсюда намъ становится понятнымъ и то, почему вопроса о *нравственномъ совершенствованіи человѣческой личности*, какъ основной или же, по крайней мѣрѣ, одной изъ основныхъ цѣлей стремленій человѣка, софисты, строго говоря, не ставили вовсе,—поднимая вмѣсто этого вопросъ о *счастьи* человѣка (эвдемонизмъ) [1]), при чемъ, самый терминъ «человѣкъ» софистами понимается, именно, въ смыслѣ

[1]) Ср. выше, стр. 89, 1.

даннаго *единичнаго* индивидуума. Поставляя себя мѣрою всѣхъ вещей, а достиженіе личнаго, *индивидуальнаго* счастья *единственною* и *основною* цѣлью всѣхъ своихъ стремленій,—индивидуумъ, съ точки зрѣнія софистовъ, за нравственною личностью всѣхъ прочихъ людей, т. о., не признаетъ значенія самостоятельной нравственной цѣнности; самостоятельная нравственная цѣнность, по ученію софистовъ, признается каждымъ отдѣльнымъ индивидуумомъ только за самимъ собою, а не вообще за человѣческою личностію, *какъ таковою* (индивидуалистическій эвдемонизмъ). Поэтому, если только индивидуумъ чувствуетъ себя достаточно сильнымъ, онъ, съ точки зрѣнія софистовъ, нравственно въ правѣ эксплоатировать всѣхъ прочихъ людей въ своихъ личныхъ эгоистическихъ интересахъ, кого только въ состояніи (см. выше стр. 89 и слѣд.). При внѣшней кажущейся противоположности тому рабски-подчиненному положенію, въ какомъ человѣческая индивидуальная личность находилась въ античномъ мірѣ по отношенію къ общественнымъ и политическимъ организаціямъ,—внутренне, по существу дѣла, это положеніе человѣческой личности въ ученіи софистовъ о нравственности нисколько не измѣняется: разница заключается только въ томъ, что тамъ цѣлая извѣстная общественная или политическая организація смотритъ на отдѣльную человѣческую личность, не какъ на имѣющую самостоятельную моральную цѣнность, а только какъ на средство въ интересахъ цѣлаго, а у софистовъ *каждый отдѣльный индивидуумъ* также точно смотритъ на всѣхъ остальныхъ индивидуумовъ и на каждаго порознь. Т. о., строго говоря, нравственное порабощеніе человѣческой личности въ ученіи софистовъ оттѣнено еще въ болѣе рѣзкихъ краскахъ, чѣмъ въ традиціонномъ античномъ міросозерцаніи: тамъ индивидуумъ, по крайней мѣрѣ, ставился въ зависимость отъ величины, количественно болѣе цѣнной, чѣмъ онъ самъ—отъ цѣлой совокупности людей, отъ извѣстнаго общественнаго или политическаго организма, какъ его составная часть, а у софистовъ, наоборотъ, всѣ прочія люди въ своей совокупности и каждый порознь трактуются, какъ простыя орудія къ удовлетворенію эгоистическихъ потребностей *отдѣльнаго индивидуума*. Уваженія къ нравственнымъ правамъ человѣческой личности, какъ таковой, тутъ совершенно не видно,—еще менѣе видно, чѣмъ въ традиціонномъ античномъ міросозерцаніи: вмѣсто національныхъ гражданскихъ и политическихъ прерогативъ, съ точки зрѣ-

нія которыхъ въ античномъ обществѣ только и цѣнилась человѣческая личность, у софистовъ, въ данномъ случаѣ, выдвигаются прерогативы *силы*, т. е. понятіе, въ существѣ дѣла, объединяющее въ себѣ *всѣ внѣшнія* преимущества, въ томъ числѣ и преимущества національныя, гражданскія и политическія, такъ что кто по своимъ природнымъ задаткамъ, по своему національному, гражданскому и политическому положенію сильнѣе, тотъ, по взгляду софистовъ, соотвѣтственно степени этой силы, получаетъ и права на уваженіе со стороны другихъ лицъ. У софистовъ, слѣд., идетъ рѣчь не о нравственной свободѣ и цѣнности человѣческой личности, какъ таковой, а *объ освобожденіи индивидуума отъ всякаго рода моральныхъ обязательствъ по отношенію ко всѣмъ прочимъ людямъ*, т. е. нравственное содержаніе человѣческой личности въ данномъ случаѣ совершенно, что называется, выбрасывается за бортъ, т. к. эвдемонизмъ, нисколько не смягченный альтруистическими чувствами, естественно, переходитъ въ чистѣйшій эгоизмъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, съ точки зрѣнія софистовъ еще болѣе усиливается и общее обезличеніе человѣка, въ духѣ самаго послѣдовательнаго натурализма. Внутренняя причина одряхлѣнія и разложенія античнаго строя жизни реформаторскою дѣятельностію софистовъ, т. о., нисколько не устраняется, а скорѣе, наоборотъ, безсознательно поддерживается. Еще менѣе можно говорить о какой бы то ни было дѣйствительной внутренней аналогіи разсматриваемой нами стороны въ ученіи софистовъ съ христіанскими нравственными идеалами, съ точки зрѣнія которыхъ, каждая отдѣльная человѣческая личность, какъ таковая, всѣмъ ученіемъ и всею жизнію Христа, возводится на высочайшую ступень самостоятельной нравственной цѣнности (независимо отъ ея общественнаго, соціальнаго и политическаго положенія, независимо также отъ національности, пола и возраста), при чемъ это ея высокое нравственное значеніе должно быть обязательно признаваемымъ какъ каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ, такъ и цѣлыми общественными и политическими организаціями. Точно также христіанское ученіе о любви ко всѣмъ людямъ, независимо отъ ихъ внѣшняго положенія и преимуществъ, имѣющее свои корни въ признаніи за человѣческою личностію, какъ таковою, высокой моральной цѣнности,—этотъ основной пунктъ христіанскаго ученія о нравственности не можетъ имѣть никакихъ положительныхъ корней въ нравственномъ міросозерцаніи софистовъ,

гдѣ все значеніе индивидуума основывается на его внѣшнихъ натуральныхъ, а не моральныхъ преимуществахъ и при томъ такъ, что каждый индивидуумъ признаетъ значеніе самостоятельной цѣнности только за самимъ собою, стремясь исключительно къ своему личному счастію, въ результатѣ чего можетъ быть не любовь человѣка ко всѣмъ прочимъ людямъ, а война каждаго противъ всѣхъ и всѣхъ—противъ каждаго. И въ данномъ случаѣ мы, слѣд., имѣемъ дѣло съ принципіальною противоположностію—съ одной стороны, самаго послѣдовательнаго нравственнаго эвдемонизма и индивидуализма, переходящаго въ чистѣйшій эгоизмъ, поскольку софисты и не пытаются на почвѣ эвдемонизма и индивидуализма развить альтруистическую систему нравственности (какъ это дѣлаютъ позднѣйшіе натуралисты—античные и современные намъ), съ другой стороны, съ самымъ чистымъ и послѣдовательнымъ альтруизмомъ христіанства, возводящаго любовь индивидуума къ ближнему на степень самыхъ изначальныхъ естественныхъ потребностей нравственной природы человѣка, а не выводящаго ее (любовь) изъ первоначальныхъ эгоистическихъ мотивовъ.

Другая существенная противоположность въ разсматриваемомъ нами отношеніи между ученіемъ софистовъ и христіанскимъ заключается въ томъ, что софисты, опираясь на узконатуралистическую почву, личное счастье человѣка—основную цѣль всѣхъ его стремленій—понимали въ смыслѣ *тѣлесныхъ, чувственныхъ* удовольствій, а на такъ называемыя духовныя удовольствія софисты, вѣрные своей натуралистической точкѣ зрѣнія, отрицающей существованіе самостоятельнаго духовнаго, нематеріальнаго начала въ мірѣ и человѣкѣ, смотрѣли, только какъ на дальнѣйшее развитіе тѣхъ же тѣлесныхъ удовольствій, какъ на ихъ варіацію, при чемъ самую сферу этихъ возможныхъ для человѣка тѣлесныхъ удовольствій софисты ограничивали временемъ земного существованія человѣка, сомнѣваясь и даже прямо отрицая фактъ личнаго безсмертія человѣческой души [1]). Христіанство же, если и говоритъ о благѣ и счатьи человѣка, то во-первыхъ, не какъ объ основной цѣли человѣческихъ стремленій, а какъ о результатѣ, слѣдующемъ непосредственно за исполненіемъ человѣкомъ своихъ *нравственныхъ* задачъ, а, во-вторыхъ, это благо и счастье человѣка, съ христіанской точки зрѣнія, мыслится, главнымъ образомъ, какъ благо и счастье его *души*, этой отличной отъ тѣла и господ-

[1]) Gorg. 486, C—492, D; ср. выше, стр. 77, 1.

ствующей надъ нимъ субстанціи (хотя христіанство не отвергаетъ совершенно и благъ тѣлесныхъ, матеріальныхъ, а лишь не признаетъ за ними первенствующаго значенія), вслѣдствіе чего личное счастье человѣка, по христіанскому ученію, не только не прекращается вмѣстѣ съ нашею тѣлесною смертію, но въ загробной жизни, при личномъ безсмертіи человѣческой души и бытіи личнаго абсолютносовершеннаго Божественнаго Духа, Источника всѣхъ благъ,—находитъ себѣ еще болѣе благопріятныя условія для своего дальнѣйшаго роста. Личное благо человѣка въ христіанствѣ поэтому мыслится возвышающимся надъ сферою натуральнаго, тѣлеснаго нашего существованія не только со стороны своего содержанія, какъ благо попреимуществу духовное, возможное и по прекращеніи тѣлесной жизни человѣка, но и со стороны своего первоисточника, какимъ является Богъ, абсолютный, личный Духъ, и личное духовное общеніе съ Нимъ человѣка. Однимъ словомъ, и въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ крайнею противоположностію натуралистическаго и даже, точнѣе говоря, матеріалистическаго гидонизма (съ окраской эгоизма) этики софистовъ, съ одной стороны, а съ другой стороны,—съ супранатуралистическимъ нравственнымъ міросозерцаніемъ христіанства, съ преобладаніемъ здѣсь момента спиритуализма.

Но едва ли не самою существенною противоположностію между христіанскимъ ученіемъ о нравственности и ученіемъ софистовъ, по вопросу о цѣли нравственной дѣятельности человѣка, является тотъ пунктъ христіанской нравственности, согласно коему, мѣрою всѣхъ вещей является не человѣкъ, а Богъ, а слѣд., и конечною цѣлью человѣческихъ стремленій должна быть не человѣческая личность, о комъ бы ни шла рѣчь, а самъ Богъ, личный Духъ, Творецъ и Промыслитель всего міра и всѣхъ людей. Христіанинъ конечной задачей своей нравственной дѣятельности ставитъ не достиженіе своего личнаго блага или осуществленіе стремленій своей личной воли и даже не достиженіе блага другихъ людей, какъ самостоятельной цѣли, а исполненіе воли своего небеснаго Отца—Бога. Если христіанинъ стремится къ благу другихъ людей, высоко вообще цѣня человѣческую личность, какъ таковую, то потому, именно, что такова воля Бога, которую онъ, изъ любви къ Богу, и исполняетъ; если христіанинъ стремится развить въ себѣ чувство любви къ ближнему, то прежде всего потому, что онъ любитъ Бога, общаго Отца, любящаго всѣхъ людей, почему христіанинъ и не можетъ не любить прочихъ людей, какъ своихъ братьевъ. Любовь человѣка къ

самому себѣ и къ своему ближнему, по христіанскому ученію, т. о., должна вытекать изъ любви человѣка къ Богу, а потому первою и основною цѣлью нравственной дѣятельности христіанина является развитіе въ себѣ любви къ Богу. Въ ученіи же софистовъ, гдѣ мѣрою всѣхъ вещей является не Богъ, а человѣкъ, не можетъ, конечно, быть и вопроса о томъ, чтобы въ Богѣ полагать цѣль (а тѣмъ болѣе основную) всѣхъ нравственныхъ стремленій человѣка. Къ тому же, вѣдь софисты открыто заявляли сомнѣніе въ самомъ фактѣ бытія Божія или—вѣрнѣе сказать—и вовсе отрицали этотъ фактъ, хотя и не открыто.—Т. о., сопоставляя воззрѣнія софистовъ на конечную цѣль стремленій человѣка съ тѣмъ, что нами во введеніи было сказано о характерныхъ чертахъ разсудочно-интеллектуальнаго морально-психологическаго типа,—не трудно прійти къ заключенію о принадлежности софистовъ, именно, къ этому морально-психологическому типу, въ противоположность характернымъ особенностямъ христіанина, какъ типа сердечно-волевого.

На ряду съ вопросомъ о конечной цѣли человѣческихъ стремленій, въ содержаніи понятія о нравственности столь же важнымъ и необходимымъ моментомъ является *нравственный законъ*, съ тѣми требованіями, какія онъ предъявляетъ человѣку, какъ нравственному существу. Сущность ученія софистовъ въ данномъ случаѣ сводится къ устанавливаемому ими различію между обычаемъ и природою, между положительными, писанными законами и неписанными законами природы (См. выше, стр. 73, 1), при чемъ значеніе незыблемаго и общеобязательнаго закона софисты признавали только за вторымъ.—Какое же значеніе могла имѣть реформаторская дѣятельность софистовъ въ сферѣ нравственности въ этомъ, именно, отношеніи?

Въ своей общей исходной точкѣ зрѣнія софисты въ данномъ случаѣ стали, несомнѣнно, на вѣрный путь: нельзя реформировать общественную жизнь въ извѣстномъ направленіи, если авторитетъ прежнихъ нормъ жизни и традицій предварительно не будетъ поколебленъ; въ частности, нельзя привить какъ отдѣльнымъ лицамъ, такъ и народнымъ массамъ новыхъ нравственныхъ идей и понятій, разъ прежнія нравственныя идеи и понятія въ обществѣ пользуются незыблемымъ авторитетомъ. Съ другой стороны, нельзя лучше оттѣнить временный и относительный характеръ прежнихъ нрав-

ственныхъ идеаловъ, какъ противопоставивъ имъ постоянныя и неизмѣнныя нормы жизни, имѣющія свои глубокіе корни не въ случайныхъ и произвольныхъ человѣческихъ установленіяхъ (какъ это должно сказать относительно положительныхъ, писанныхъ законовъ или неписанныхъ временныхъ обычаевъ), а въ самой природѣ міра и человѣка и въ ея неизмѣнныхъ законахъ. Путь, избранный софистами для *разрушенія* традиціонныхъ моральныхъ идеаловъ и формъ жизни, поэтому, не оставляетъ желать ничего лучшаго. Повидимому, софисты также стали на твердую реальную метафизическую и психологическую почву и въ дѣлѣ выработки *новыхъ* положительныхъ нравственныхъ идеаловъ и нормъ жизни, имѣя въ виду въ данномъ случаѣ опереться на вѣчные и незыблемые законы самой природы.—Ближайшее разсмотрѣніе самаго существа дѣла, однако, приводитъ насъ къ совершенно инымъ заключеніямъ, поскольку дѣло касается послѣдняго предположенія.

Прежде всего, спрашивается: законы *какой*, именно, природы софисты думаютъ противопоставить традиціоннымъ положительнымъ законамъ? Что, именно, софисты разумѣли подъ терминомъ „природа", когда здѣсь, именно, искали источника для новаго законодательства,—вѣчнаго и незыблемаго? Ученіе софистовъ о противоположности между θέσις (νόμος) и φύσις нельзя разсматривать внѣ связи съ центральнымъ пунктомъ ихъ ученія о человѣкѣ, какъ «мѣрѣ всѣхъ вещей», т. к. только при свѣтѣ этого послѣдняго изреченія для насъ станетъ яснымъ то, о какой, именно, φύσις у софистовъ идетъ рѣчь. Разъ человѣкъ, именно, какъ *познающій индивидуумъ*, есть мѣра всѣхъ вещей, то и подъ природой, какъ законодательницей жизни, съ точки зрѣнія софистовъ, мы должны разумѣть не что иное, какъ *индивидуальную природу* человѣка, точнѣе, его, *теоретическій разумъ*,—иначе, вѣдь, человѣкъ, какъ индивидуумъ, уже не будетъ мѣрою всѣхъ вещей. Затѣмъ, если въ изреченіи софистовъ: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей» послѣдній разсматривался ими, только какъ продуктъ натуральнаго порядка вещей, т. е., какъ находящійся въ безусловной зависимости отъ мірового процесса матеріальнаго движенія, то и подъ φύσις, въ которой софисты надѣются отыскать необходимые законы для всѣхъ сферъ жизни, должно разумѣть природу въ натуралистическомъ смыслѣ этого слова, и при томъ—съ матеріалистическимъ оттѣнкомъ. Изъ сказаннаго можно сдѣлать нѣсколько важныхъ выводовъ по вопросу о сущности тѣхъ законовъ природы, на которыхъ софисты пыта-

лись обосновать новый нравственный порядокъ личной и общественной жизни. Прежде всего, разъ нравственные законы разсматриваются софистами, какъ продуктъ теоретическаго разума человѣка и необходимаго натуральнаго порядка вещей; то и въ сферѣ моральной, какъ и въ прочихъ областяхъ жизни, у софистовъ очевидно можетъ быть вопросъ не о томъ, каковъ *долженъ* быть моральный порядокъ вещей или какъ каждый человѣкъ въ отдѣльности *долженъ* поступать, чтобы поведеніе его могло быть признано нравственно цѣннымъ, а только о томъ, какимъ *можетъ* быть нравственный строй общественной и личной жизни, при наличности *данныхъ* натуральныхъ особенностей отдѣльныхъ индивидуумовъ и всей ихъ совокупности. Другими словами, софисты вовсе даже и не ставятъ вопроса о *переоцѣнкѣ* моральныхъ цѣнностей,—да по существу дѣла, оставаясь вѣрными своей односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической точкѣ зрѣнія, при которой вся жизнь и весь міръ разсматриваются исключительно, какъ подчиненные необходимымъ логическимъ и физическимъ законамъ, этого вопроса они и *не могли* ставить. Кантовскій моральный принципъ категорическаго императива: «ты долженъ, а потому можешь», какъ имѣющій свое послѣднее психологическое основаніе не въ теоретическомъ, а, именно, въ *практическомъ* разумѣ человѣка,—безусловно непріемлемъ для интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія софистовъ, гдѣ моральный законъ можетъ быть формулированъ только въ видѣ положенія: «что ты *можешь* дѣлать, то—*и только то*—ты и долженъ дѣлать». Реформаторская дѣятельность софистовъ въ моральной сферѣ, т. о., по существу дѣла, не могла итти дальше незначительныхъ, чисто внѣшнихъ палліативовъ,—дальше требованіе къ человѣку, чтобы онъ *приспособлялся* къ даннымъ особенностямъ своей индивидуальной природы, при чемъ *нормальность и неповрежденность* этой послѣдней софистами предполагается, какъ нѣчто, само собою понятное и очевидное. Но стоитъ только каждому отдѣльному лицу такимъ образомъ смотрѣть на самого себя, чтобы вопросъ о моральной реформѣ въ самомъ непродолжительномъ времени для него до очевидности оказался праздным.—*Индивидуалистическій* характеръ понятія φύσις, полагаемаго софистами въ основу тѣхъ нравственныхъ законовъ, къ отысканію которыхъ, повидимому, направлялась ихъ реформаторская дѣятельность, такъ же, какъ и ихъ узкій натурализмъ,—лишалъ эту дѣятельность самобытной и

творческой продуктивности. *Индивидуальная* природа каждаго человѣка въ отдѣльности не можетъ, вѣдь, быть источникомъ нравственнаго *закона*, *необходимаго и обязательнаго* для другого индивидуума, а тѣмъ болѣе для всѣхъ людей. Но законъ, не имѣющій характера необходимости и общеобязательности по отношенію къ тому кругу людей, для которыхъ онъ дается, въ строгомъ смыслѣ этого слова, *не есть вовсе законъ;* поэтому и софисты, поставившіе своею первоначальною цѣлью отысканіе основныхъ нравственныхъ законовъ для всѣхъ людей, вмѣсто этихъ всеобщихъ законовъ, въ концѣ концовъ, провозглашаютъ принципъ *личнаго нравственнаго усмотрѣнія и совершеннаго нравственнаго произвола.* Пытаясь, повидимому, разрушить традиціонныя нравственныя воззрѣнія античнаго общества, софисты, взамѣнъ прежняго, не только не давали ничего *новаго* и *положительнаго*, но заранѣе *отказываются* дать это *новое, положительное*—въ смыслѣ новыхъ моральныхъ *принциповъ*, а просто оставляютъ античное общество—что́ называется—на распутьи: каждый о своихъ нравственныхъ правахъ и обязанностяхъ, по мнѣнію софистовъ, можетъ думать, какъ ему угодно и, соотвѣтственно этому личному пониманію, поступать тоже, какъ ему угодно. Нравственные законы природы, которые софисты обѣщали открыть, въ концѣ концовъ, оказываются простою фикціей, и исполненіе обѣщанія софистовъ во данномъ случаѣ выразилось въ томъ, что они *каждому* человѣку въ отдѣльности предоставили право, по его личному усмотрѣнію, издавать себѣ *въ каждый данный моментъ* соотвѣтствующій нравственный законъ. Было бы неточностію нравственное ученіе софистовъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи охарактеризовать терминомъ нравственной *автономіи*, такъ какъ собственно о *законѣ* въ ученіи софистовъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, и рѣчи нѣтъ: мѣсто закона занимаетъ у софистовъ теоретическій разумъ каждаго *индивидуума*, какъ мѣра всѣхъ вещей,—въ томъ числѣ и мѣра добра и зла. *Субъективизмъ и сенсуализмъ* софистической гносеологіи, имѣющіе свои психологическіе корни въ одностороннемъ интеллектуализмѣ всей ихъ психики, будучи распространены на понятіе о нравственности,еще рѣзче оттѣняютъ тотъ фактъ, что въ моральной сферѣ у софистовъ рѣчь можетъ итти не о нравственномъ *законѣ*, а только о совершенномъ моральномъ *произволѣ*. Но всякій произволъ, прежде всего, вѣдь тѣмъ и характеренъ, что человѣкъ въ этомъ случаѣ безсо-

знательно продолжаетъ оставаться рабомъ своихъ прежнихъ страстей, привычекъ и т. п., а также—среды, воспитавшей эти страсти и привычки. О коренной нравственной реформѣ своего «я» такой человѣкъ и думать не станетъ. Поэтому и о софистахъ, возводившихъ моральный произволъ индивидуума въ основной принципъ человѣческой дѣятельности (если только по отношенію къ произволу можно употребить названіе принципа), должно сказать, что въ данномъ случаѣ они, согласно со своей общей интеллектуалистической и натуралистической точкой зрѣнія, предоставили античнаго человѣка въ моральной сферѣ самому себѣ, т. е. *фактически*, по существу дѣла, оставляли его во власти того же основного *духа* античной культуры, натуральнымъ продуктомъ котораго онъ и является. Произволъ индивидуума можетъ разрушить нѣкоторыя *внѣшнія формы* породившей его культуры; но чтобы преобѣдить самый *духъ* этой культуры, нужно нѣчто большее, чѣмъ одинъ моральный произволъ,—нужна *устойчивость въ новыхъ нравственныхъ принципахъ жизни*, которыхъ моральный произволъ создать не можетъ [1]).

Сказаннымъ выше объ отсутствіи въ нравственномъ ученіи софистовъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, даже рѣчи о нравственномъ законѣ, самъ собою рѣшается и тѣсно связанный съ этимъ другой вопросомъ—вопросъ о взглядѣ софистовъ на существо *совѣсти*, одного изъ основныхъ моментовъ въ понятіи нравственнаго закона. Съ какой бы точки зрѣнія мы ни смотрѣли на существованіе въ душѣ человѣка извѣстнаго психическаго явленія, обозначаемаго терминомъ «совѣсть»; какъ бы мы ни объясняли происхожденіе этого явленія: съ религіозной ли точки зрѣнія, какъ требованіе *вложеннаго въ нашу природу Богомъ нравственнаго закона*, съ Кантовской ли, какъ требованіе автономнаго, присущаго нашей человѣческой природѣ нравственнаго закона, съ эволюціонной ли, какъ результатъ вѣкового хода исторической жизни извѣстнаго человѣческаго общества и постепеннаго историческаго развитія его нравственныхъ воззрѣній, или же, наконецъ, съ какой-нибудь иной точки зрѣнія,—во всякомъ случаѣ въ понятіи совѣсти, какъ извѣстнаго явленія нашей душевной жизни

---

[1]) Само собою разумѣется, что при скептическомъ и даже отрицательномъ отношеніи софистовъ къ бытію Бога, не можетъ быть у нихъ и рѣчи о божественномъ происхожденіи нравственнаго закона.

можно различать два существенныхъ и тѣснымъ образомъ между собою связанныхъ момента: во-первыхъ, нравственное *требованіе* нашей совѣсти поступать такъ или иначе въ томъ или иномъ случаѣ,—во-вторыхъ, *порицаніе или одобреніе* со стороны нашей совѣсти нашихъ поступковъ, чувствъ и желаній. Другими словами, совѣсть въ однихъ случаяхъ проявляетъ себя, какъ нашъ внутренній *законодатель*, а въ другихъ, какъ *судія*, одобряющій или порицающій насъ за исполненіе или неисполненіе извѣстнаго нравственнаго закона. Но въ обоихъ случаяхъ совѣсть человѣка является внутреннему оку человѣка, какъ представительница нравственнаго закона, стоящаго выше личнаго усмотрѣнія и произвола даннаго индивидуума, хотя въ однихъ случаяхъ у человѣка совѣсть сильнѣе о себѣ даетъ знать, какъ законодатель, а въ другихъ, какъ судія. Что же касается ученія о нравственности софистовъ, то, устраняя фактически изъ содержанія понятія о нравственности моментъ «нравственнаго закона» и возводя на его мѣсто произволъ индивидуума,—софисты этимъ самимъ фактически—что называется—совершенно вычеркиваютъ изъ своей нравственной системы главу о человѣческой совѣсти. Положительныхъ результатовъ отъ такой реформаторской дѣятельности софистовъ въ области морали ожидать нельзя. Если всмотрѣться глубже въ самое существо дѣла, то окажется, что ненамѣренно софисты и въ данномъ случаѣ, какъ и въ предыдущихъ, остались вѣрными *духу* порбдившей ихъ античной культуры. По существу, античный міръ въ своихъ нравственныхъ воззрѣніяхъ тоже, въ строгомъ смыслѣ этого слова, не ставилъ вопроса о совѣсти человѣка, какъ его *внутреннемъ* законодателѣ и судіѣ: античный человѣкъ такого законодателя и судію видѣлъ въ *государственныхъ законахъ* и ихъ блюстителяхъ. Сознавая себя *внѣшне-юридически*, а не *внутренне-морально* обязаннымъ подчиняться извѣстнымъ нравственнымъ законамъ, которые въ античномъ общественномъ сознаніи совпадали съ законами гражданскими,—античный человѣкъ какъ-бы замалчивалъ вопросъ о томъ, совпадаетъ ли этотъ внѣшній юридическій законъ съ закономъ его сердца или же нѣтъ. Вѣдь, подчиняться гражданскимъ законамъ античный человѣкъ долженъ неизбѣжно, независимо отъ этого совпаденія или несовпаденія, а общая интеллектуалистическая и натуралистическая точка зрѣнія его міросозерцанія, вообще, значительно ослабляла умѣстность для человѣка вопросовъ о его внутреннемъ, *активно-свободномъ* отношеніи къ

внѣшнимъ условіямъ и нормамъ жизни. Софисты же на мѣсто внѣшняго деспотизма гражданскихъ законовъ, угнетавшихъ проявленіе у античнаго человѣка его законодательной и судящей совѣсти,—выдвинули *деспотизмъ личнаго произвола индивидуума*, при которомъ голосъ совѣсти еще менѣе можетъ быть слышенъ.

Что касается отношенія разсмотрѣннаго нами ученія софистовъ о нравственномъ законѣ къ соотвѣтствующему пункту христіанскаго ученія, то много говорить въ данномъ случаѣ намъ не приходится: *принципіальная* противоположность обоихъ ученій—вполнѣ очевидна. На мѣсто преподаваемаго софистами совѣта, въ духѣ послѣдовательнаго интеллектуализма и натурализма, говорящихъ человѣку: «что *можешь*, то и дѣлай»,—христіанское нравственное міросозерцаніе, вытекающее изъ постулятовъ практическаго разума человѣка, выдвигаетъ категорическое требованіе: «дѣлай то, что ты *долженъ* дѣлать, а для этого задавайся вопросомъ не о томъ, *на что способна* твоя человѣческая природа, и не о томъ, насколько тебѣ *позволяютъ* это дѣлать внѣшнія условія, а о томъ чтобы, самую свою природу и внѣшнія условія свободно *преобразовать*, соотвѣтственно высотѣ требованій христіанскихъ идеаловъ. Вмѣсто индивидуалистическаго произвола и субъективизма, а слѣдовательно, и полной неопредѣленности въ формулировкѣ требованій нравственнаго закона, какъ объ этомъ учили софисты,—христіанство признаетъ одинъ обязательный для всего человѣчества необходимый нравственный законъ, данный человѣку самимъ Богомъ и отсюда почерпающій всю силу своей общеобязательности. Этотъ законъ не только теоретически совершенно ясенъ и точенъ, будучи записанъ въ книгахъ Новаго Завѣта, но и *реально осуществленъ* въ лицѣ Спасителя, Основателя христіанской религіи. Между тѣмъ, о Богѣ, какъ нравственномъ Законодателѣ, у софистовъ вовсе не можетъ быть и рѣчи не потому только, что мѣрою всѣхъ вещей они признавали не Бога, а человѣка, но и въ силу общаго безрелигіознаго характера ихъ міросозерцанія. Наконецъ, человѣческой совѣсти, которой, строго говоря, совершенно нѣтъ мѣста въ софистической этикѣ, въ христіанскомъ ученіи о нравственности усвояется высокая роль законодателя и судіи,—вирнѣе сказать,—*выразителя* голоса того и другого, поскольку христіанинъ знаетъ одного Законодателя и Судію,—Бога. При томъ значеніи, какое христіанскимъ нравственнымъ міросозерцаніемъ усволяется совѣсти, каждый поступокъ человѣка признается здѣсь нравственно цѣннымъ *только*

въ томъ случаѣ, если онъ совершенъ по требованію закона нашей совѣсти, и если голосъ нашей совѣсти его одобряетъ. Предписаніе же *внѣшнихъ* юридическихъ законовъ и *внѣшнее* одобреніе или порицаніе со стороны другихъ людей,—съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о нравственности, сами по себѣ, независимо отъ своего совпаданія съ голосомъ нашей совѣсти, самостоятельнаго значенія имѣть не могутъ. Предъ этимъ голосомъ совѣсти личный произволъ человѣка долженъ совершенно смолкнуть: христіанинъ долженъ всегда говорить себѣ, подражая Апостолу: «*я* уже не живу, но живетъ во мнѣ (т. е. въ моей совѣсти) Христосъ». Въ общемъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи противоположность между морально-психологическимъ типомъ софиста, совпадающимъ по своимъ отмѣченнымъ нами характернымъ чертамъ съ типомъ разсудочно-интеллектуальнымъ, и морально-психологическимъ типомъ истиннаго христіанина—діаметральная. И если нѣтъ основаній говорить объ опредѣленныхъ *положительныхъ* результатахъ для античнаго общества отъ реформаторской дѣятельности софистовъ въ моральной области, то тѣмъ менѣе основаній предполагать, что дѣятельность софистовъ въ только что разсмотрѣнномъ нами отношеніи могла *положительнымъ* путемъ подготовить въ античномъ мірѣ реальную психологическую почву для воспріятія христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ.

По вопросу о *мотивахъ* къ исполненію нравственнаго закона и тѣхъ *средствахъ*, какими, по ученію софистовъ, можетъ располагать человѣкъ въ стремленіи къ достиженію своихъ идеаловъ жизни, намъ уже отчасти приходилось говорить выше по другому поводу (см. выше стр. 99—105 и др.). Здѣсь этого вопроса мы коснемся, главнымъ образомъ, въ цѣляхъ опредѣлить отношеніе ученія софистовъ съ данной стороны къ соотвѣтствующему пункту христіанскаго ученія о нравственности и къ традиціоннымъ взглядахъ на данный предметъ античнаго общества. При совершенной безрелигіозности общаго міросозерцанія софистовъ, у нихъ очевидно не можетъ быть и рѣчи о какихъ бы то не было *религіозныхъ* мотивахъ къ добродѣтели и, вообще, къ нравственной дѣятельности, тогда какъ въ христіанской морали религіозные мотивы играютъ *преобладающую и господствующую роль*, т. ч., съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о нравственности, никакой поступокъ человѣка не можетъ имѣть нравственной цѣнности, если

онъ не имѣетъ своихъ корней въ мотивахъ религіознаго свойства. Въ силу этой *общей принципіальной* противоположности въ разсматриваемомъ нами отношеніи между христіанскимъ ученіемъ о нравственности и ученіемъ софистовъ,—и въ *частныхъ* пунктахъ въ вопросѣ о нравственныхъ мотивахъ между этими ученіями тоже оказывается совершенная противоположность. Въ совершенно оторванной отъ религіозной почвы этикѣ софистовъ прежде всего, очевидно, совершенно не можетъ быть мѣста такого рода мотивамъ нравственности, какъ *вѣра* въ личнаго Бога и Его Промыслъ, управляющій всѣмъ міромъ и человѣкомъ и споспѣшествующій человѣку въ его стремленіяхъ къ нравственному совершенству. Тѣмъ болѣе въ ученіи софистовъ не можетъ быть мѣста вѣрѣ въ Божественнаго Искупителя,—между тѣмъ, какъ у христіанина на этой религіозной вѣрѣ, главнымъ образомъ, и основывается его личная увѣренность въ возможности для него достиженія нравственнаго совершенства. Стремленіе къ нравственному совершенству безъ этой вѣры христіанину представляется абсолютно безпочвеннымъ и неосуществимымъ. Это стремленіе для христіанина имѣетъ значеніе безусловно обязательнаго закона именно потому, что въ первоосновѣ всего міра, въ верховномъ Законодателѣ всего человѣчества, христіанинъ видитъ личное, абсолютное и *нравственно-совершенное* Существо, дающее и людямъ *соотвѣтствующій* законъ о нравственномъ совершенствованіи, которые поэтому и должны ставить своею конечною цѣлью подражаніе нравственнымъ совершенствамъ своего верховнаго Законодателя и осуществленіе Его воли. Нѣтъ въ ученіи софистовъ также мѣста *вѣрѣ* въ загробную жизнь, въ личное безсмертіе человѣческой души и мздовозданіе, какъ мотиву, побуждающему человѣка дѣлать добро и избѣгать зла. По тѣмъ же основаніямъ въ софистической этикѣ нѣтъ мѣста ученію, аналогичному христіанской *надеждѣ*, какъ второму основному мотиву нравственности: вѣдь, надежда христіанина на Божественную помощь въ дѣлѣ достиженія имъ своего нравственнаго совершенства и блаженства въ этой жизни и загробной, всецѣло основывается на вѣрѣ въ то, что Богъ и загробная жизнь существуютъ; въ ученіи же софистовъ нѣтъ мѣста религіозной *вѣрѣ*, а потому здѣсь нѣтъ мѣста и религіозной *надеждѣ*. О *любви* человѣка къ Богу, главномъ мотивѣ къ нравственной дѣятельности, по христіанскому ученію, въ этикѣ софистовъ тоже не можетъ быть рѣчи—не только потому, что они сомнѣвались въ самомъ бытіи Божіемъ

или, вѣрнѣе сказать, съ своей матеріалистической точки зрѣнія, должны были совершенно отрицать это бытіе, но и потому, что выше любви человѣка къ самому себѣ софисты, какъ мы видѣли, не ставили ничего, а точнѣе говоря—только этого рода любовь и признавали.—Высота нравственнаго закона, какъ даннаго всесовершеннымъ Богомъ, послѣ чисто религіозныхъ мотивовъ нравственной дѣятельности, также въ глазахъ христіанина является важнымъ моральнымъ мотивомъ къ исполненію требованій этого закона. Къ тому же побуждаетъ христіанина внутренній голосъ его совѣсти. Въ этикѣ софистовъ, гдѣ, строго говоря, какъ мы видѣли, нѣтъ рѣчи ни о нравственномъ *законѣ*, какъ таковомъ, ни о *совѣсти*, ни, вообще, о чемъ бы то ни было, стоящемъ *выше* произвола и желанія даннаго индивидуума,—этихъ мотивовъ къ нравственной дѣятельности нѣтъ вовсе.—Стремленіе къ подражанію Христу, осуществившему въ своей жизни идеалъ добродѣтели,—съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о нравственности, также является однимъ изъ основныхъ мотивовъ нравственной дѣятельности. И въ данномъ случаѣ мы не находимъ въ ученіи софистовъ никакихъ аналогій христіанскому ученію, такъ какъ, по взгляду софистовъ, каждый данный индивидуумъ самъ для себя только и можетъ быть мѣрою всѣхъ вещей, а въ томъ числѣ и мѣрою добра и зла; сужденія и поведеніе другихъ лицъ для человѣка, съ точки зрѣнія софистовъ, не должны и не могутъ служить критеріемъ истины, вообще, и нравственныхъ истинъ, въ частности: что́ кажется истиннымъ для «другого», то, по взгляду софистовъ, можетъ оказываться ложью для «меня». Какимъ же образомъ при такихъ условіяхъ можно ставить вопросъ о подражаніи кому бы то ни было другому, *хотя бы этотъ другой и осуществилъ идеалъ добродѣтели? Его* идеалъ добродѣтели вѣдь, съ точки зрѣнія софистовъ, только и можетъ быть *его личнымъ* идеаломъ, а у другихъ людей, у каждаго человѣка въ отдѣльности тоже, вѣдь, имѣется *свой личный* идеалъ. Примѣръ и опытъ другихъ лицъ, такимъ образомъ, по взгляду софистовъ, никакого значенія для насъ имѣть не могутъ.

Взамѣнъ всѣхъ тѣхъ мотивовъ къ нравственной дѣятельности, какіе предлагаетъ христіанское ученіе, этика софистовъ признаетъ, повидимому, только одинъ, вытекающій изъ рѣшительнаго преобладанія у нихъ теоретическаго разума надъ запросами человѣческаго сердца и воли и не имѣющій ничего общаго съ христіанскими мотивами. Это—исключительное стремленіе къ личной пользѣ и

личному счастію [1]). Но, собственно говоря, это даже и не мотивъ къ достиженію той цѣли человѣка, какую ему намѣчаютъ софисты: это, вѣдь, есть *конечная цѣль* всѣхъ человѣческихъ стремленій, какъ ее понимаютъ софисты. Эта цѣль, съ точки зрѣнія софистовъ, такимъ образомъ, мыслится, какъ нѣчто, *само по себѣ* достаточно очевидное въ своей цѣнности и не нуждающееся ни въ какихъ мотивахъ. Наоборотъ, она сама является мотивомъ для всей практической дѣятельности человѣка. Такимъ образомъ, фактически въ нравственной системѣ софистовъ ученіе *о мотивахъ* къ нравственной дѣятельности совпадаетъ съ ихъ эвдемонистическимъ ученіемъ о *конечной цѣли* стремленій человѣка. Да это и естественно, поскольку въ міросозерцаніи софистовъ, вообще, нѣтъ мѣста вопросамъ о нравственномъ законѣ и о нравственной дѣятельности человѣка, а идетъ рѣчь только объ эгоистическихъ произвольныхъ стремленіяхъ индивидуума.

Въ вопросѣ о мотивахъ къ нравственной дѣятельности ученіе софистовъ гораздо ближе стоитъ къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ на данный предметъ, чѣмъ это можетъ казаться на первый взглядъ. Признаваемое античнымъ человѣкомъ вліяніе боговъ на судьбу людей, вообще, и на характеръ и направленіе ихъ нравственной дѣятельности, въ частности, [2]) при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, оказывается имѣющимъ весьма мало тѣхъ характерныхъ чертъ, какія присущи *религіознымъ мотивамъ*, какъ таковымъ. Дѣло въ томъ, что въ религіозныхъ представленіяхъ античнаго человѣка о богахъ тѣснымъ образомъ объединены, какъ извѣстно, два главныхъ момента—натурализмъ и антропоморфизмъ. Благодаря наличности перваго момента, античные боги сплошь и рядомъ характеризуются въ сознаніи античнаго общества, какъ существа, далеко не всемогущія и не свободныя въ своей дѣятельности, но подчиняющіяся неумолимымъ и неизбѣжнымъ законамъ *слѣпой судьбы*. Несомнѣнно, что вліяніе на судьбу человѣка и на направленіе его нравственной дѣятельности кого-нибудь изъ боговъ, разъ этотъ богъ *самъ въ своей дѣятельности подчиняется натуральнымъ законамъ слѣпой судьбы*,—не могло въ сознаніи античнаго человѣка имѣть значенія и силы *существеннаго мотива для*

---

[1]) Ср. объ этомъ выше, стр. 99—105.

[2]) См. по данному вопросу изслѣдованіе Шмидта: „Die Ethik der Griechen". 1 часть 1-я глава.

его воли, поскольку когда рѣчь идетъ *о мотивахъ*, то предполагается *свободное подчиненіе авторитету извѣстныхъ требованій.* Въ данномъ же случаѣ и само божество, а черезъ его посредство и человѣкъ не свободны, а *по необходимости* дѣйствуютъ такъ, а не иначе; дѣятельность античнаго человѣка, руководствующагося подобнаго рода натуралистически-религіознымъ представленіемъ, является въ человѣческомъ сознаніи не столько *мотивированной*, сколько *вынужденною*. Правда, *антропоморфизмъ* народнаго античнаго религіознаго міросозерцанія, придавая божествамъ характеръ личныхъ существъ, нѣсколько смягчаетъ натурализмъ этого міросозерцанія. Но, во-первыхъ, этотъ натурализмъ въ религіозномъ сознаніи античнаго человѣка черезъ антропоморфизмъ устраняется *далеко не вполнѣ*, а, во-вторыхъ, что касается вопроса о значеніи религіозныхъ представленій античнаго человѣка въ качествѣ мотивовъ къ его нравственной дѣятельности, то въ данномъ случаѣ не должно забывать и того, что *антропоморфизмъ*, какъ таковой, *низводя боговъ въ извѣстной степени до уровня людей, вообще, и въ моральномъ отношеніи, въ частности* [1]), этимъ самимъ лишаетъ ихъ того религіознаго и моральнаго *авторитета*, при отсутствіи котораго, такое или иное вліяніе боговъ на судьбу людей и на направленіе ихъ нравственной дѣятельности теряетъ характеръ *религіознаго* мотива, уравниваясь по своему значенію съ вліяніемъ обыкновенныхъ людей. Отмѣченныя нами особенности народныхъ античныхъ религіозныхъ представленій объясняютъ намъ ту легкость, съ какою софисты, эти вѣрные сыны *духа* своего народа, отказались въ своей этикѣ отъ *религіозныхъ* мотивовъ нравственности: собственно говоря, и отказываться-то было мало отъ чего.— Что же касается представленій о загробной жизни, то послѣдняя въ сознаніи античнаго человѣка, вообще, всегда рисовалась въ довольно *блѣдныхъ и далеко не радужныхъ краскахъ*,— настолько, что античные герои, какъ извѣстно, съ большей охотой соглашаются быть пастухами на землѣ, чѣмъ царями въ загробной жизни, гдѣ люди обращаются въ простыя *тѣни*. И тутъ, слѣдовательно, софистамъ мало отъ чего приходилось отказываться, когда они совершенно выбрасывали за бортъ представленія о загробной жизни, въ качествѣ религіознаго мотива нравственной дѣятельности.—Относительно чисто *моральныхъ* мотивовъ нравственной

[1]) Боги Гомера въ нравственномъ отношеніи часто являются не только не лучше людей, а даже хуже многихъ изъ нихъ.

дѣятельности, какими обычно являются: высота нравственнаго закона, требованіе нашей совѣсти и примѣръ другихъ лицъ, мы въ данномъ случаѣ не должны забывать того, что въ античномъ обществѣ мѣсто нравственнаго закона, въ строгомъ смыслѣ этого слова, а слѣдовательно, и мѣсто совѣсти, внутренняго, въ душѣ человѣка даннаго его нравственнаго законодателя и судіи,—занимали, какъ мы видѣли, законы гражданскіе, съ требованіями которыхъ въ сознаніи античнаго человѣка совпадали или, по крайней мѣрѣ, должны были совпадать требованія его нравственнаго закона и его совѣсти. Но внѣшніе юридическіе законы сами по себѣ могутъ лишь внѣшне *вынуждать* человѣка поступать такъ, а не иначе, но о нихъ нельзя сказать, что они *сами по себѣ побуждаютъ волю* человѣка къ извѣстной нравственной дѣятельности и имѣютъ для нея значеніе *обязательнаго моральнаго мотива: внѣшняя сила* не есть мотивъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, такъ какъ *внутреннее сознаніе* человѣка, его свободная воля въ такомъ случаѣ или молча противится этой силѣ, или же на время замираетъ. И въ данномъ, слѣдовательно, случаѣ софисты оказываются вѣрными духу своего народа и времени и, по существу, мало, что привнесли отъ себя новаго. Они, правда, отвергаютъ право за внѣшними принудительными законами распоряжаться человѣческой личностью; но сказать, что на мѣсто этихъ внѣшнихъ юридическихъ мотивовъ они ставятъ мотивы *моральные* нельзя, такъ какъ проповѣдуемое софистами «право сильнаго», въ сущности, есть тотъ же *внѣшній принудительный* мотивъ, только выраженный въ формѣ личнаго произвола. Мнѣніе другихъ людей въ сознаніи античнаго человѣка, правда, имѣло большое вліяніе на направленіе его дѣятельности[1]), и въ данномъ случаѣ софисты, ставившіе каждаго даннаго человѣка единственною мѣрою его собственныхъ поступковъ, дѣйствительно, внѣшнимъ образомъ довольно замѣтно отступаютъ отъ взглядовъ античнаго общества. Но именно, только *внѣшнимъ* образомъ. Вѣдь, глубокою психическою основою чувства стыда предъ другими лицами, если брать это чувство само по себѣ, является, несомнѣнно, *самолюбіе и честолюбіе* того человѣка, который это чувство испытываетъ; въ комъ нѣтъ самолюбія и честолюбія, тотъ предъ другими людьми не станетъ сты-

[1]) Чувство стыда (αἰσχύνη и αἰδώς) предъ тѣмъ, что скажутъ о насъ другіе лица, особенно выше насъ стоящія, по взгляду античнаго человѣка, должно быть главнымъ мотивомъ всей нашей дѣятельности (см. объ этомъ подробн. у Шмидта „Die Ethik d. Griechen" I ч. главу о мотивахъ нравственной дѣятельности человѣка).

диться. Слѣдовательно, мотивы стыда, сами по себѣ, внѣ связи съ другими *альтруистическими* чувствами, въ существѣ дѣла, являются мотивами попреимуществу *эгоистическаго* свойства, и объ этого рода побужденіяхъ къ *нравственной* дѣятельности, въ смыслѣ *мотивовъ*, какъ мы замѣтили выше, можно говорить только въ несобственномъ смыслѣ. Этихъ побужденій, конечно, не отрицали и софисты: въ чемъ другомъ софистовъ упрекнуть, пожалуй, и можно, но только не въ томъ, что они недостаточно высоко цѣнили чувство самолюбія и честолюбія.... Но дѣло въ томъ, что и въ данномъ случаѣ, у софистовъ, по существу дѣла, не было разрыва съ народнымъ античнымъ міросозерцаніемъ, и реформаторская дѣятельность софистовъ въ сферѣ морали въ разсматриваемомъ отношеніи *существенно новаго* не давала ничего.

Противоположность между ученіемъ о нравственности софистовъ и христіанскимъ, въ вопросѣ о *средствахъ и путяхъ* къ нравственному совершенствованію человѣка, вытекаетъ сама собою изъ сказаннаго нами выше объ отрицаніи софистами какой бы то ни было необходимости въ данномъ случаѣ иныхъ средствъ и путей, кромѣ тѣхъ, какими располагаетъ каждый индивидуумъ, предоставленный самому себѣ, точнѣе, натуральнымъ силамъ своего теоретическаго разума: даже внѣшнее обученіе правиламъ добродѣтели, о которомъ такъ часто толкуютъ софисты, фактически, какъ мы видѣли выше, оказывается совершенно излишнимъ въ этикѣ софистовъ. Не желая признавать поврежденности человѣческой природы, а также вообще объективнаго существованія въ мірѣ зла, —софисты не могли говорить о необходимости внѣшней, сверхъ-натуральной помощи для человѣка, въ его стремленіи къ нравственному совершенству. Не признавая, въ частности, факта извращенія человѣческой *воли* и испорченности человѣческаго сердца, роль которыхъ въ психологіи софистовъ, какъ мы видѣли выше, почти-что незамѣтна, т. е., не признавая факта *грѣховности* человѣка,—софисты не могли полагать нравственное совершенство человѣка въ возрожденіи его *воли* и *сердца*, а видѣли это усовершенствованіе только въ развитіи *теоретическаго разума*. По христіанскому же воззрѣнію, человѣкъ, предоставленный самому себѣ, своимъ собственнымъ, поврежденнымъ *грѣхомъ* силамъ, хотя и сохранилъ въ себѣ задатки добра и стремленіе къ нему, но достичь нравственнаго совершенства *самъ по себѣ* онъ не можетъ: для

этого ему безусловно необходима *сверхъестественная*, *божественная* помощь, вообще, и *возрожденіе* всей его духовной природы (ума, воли и сердца) черезъ искупительное дѣло Спасителя, въ частности,—*послѣ чего* человѣкъ получаетъ уже дѣйствительную способность успѣшно бороться съ нравственнымъ зломъ и восходить по ступенямъ нравственнаго совершенства. Да и самое нравственное совершенство человѣка, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія, заключается, какъ мы видѣли (см. введеніе), главнымъ образомъ, въ возрожденіи человѣческой *воли* и *сердца*, въ свободномъ направленіи ихъ добру, а не въ *наученіи* и не въ развитіи одного ума, какъ это утверждаютъ софисты: безъ исправленія воли и сердца, развитіе и обогащеніе ума, *само по себѣ*, по христіанскому ученію, можетъ привести не къ нравственному совершенству, а къ еще большему нравственному паденію: только чистый *сердцемъ*, учитъ Христосъ, можетъ узрѣть Бога, т. е. имѣть о Немъ истинное понятіе, а не наоборотъ.—Насколько въ разсматриваемомъ нами отношеніи ученіе софистовъ далеко отъ христіанскаго, настолько по *духу* оно родственно съ традиціонными античными воззрѣніями. Подобно софистамъ, античный человѣкъ, хотя и не отрицалъ совершенно возможности Божественной помощи въ его стремленіи къ нравственному совершенству (см. объ этомъ подробно у Шмидта, ibid. I ч. 1 гл.), но слишкомъ много разсчитывать на эту помощь онъ не могъ по самому существу дѣла. Дѣйствительно, какую существенную помощь, въ самомъ дѣлѣ, могли оказать въ данномъ случаѣ античному человѣку его боги, когда, съ одной стороны, они сами въ сильнѣйшей степени находились въ зависимости, по античному о нихъ представленію, отъ неумолимыхъ силъ *слѣпого рока*, а съ другой, по своему нравственному уровню, въ общемъ, нисколько не возвышались надъ общимъ нравственнымъ уровнемъ людей, а въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ даже стояли въ этомъ отношеніи значительно ниже лучшихъ ихъ представителей античнаго общества, чего античный человѣкъ часто и не скрывалъ? Положеніе античныхъ боговъ, берущихъ иногда на себя, по народнымъ о нихъ представленіямъ, роль помощниковъ и руководителей людей, вообще, и въ дѣлѣ ихъ нравственнаго усовершенствованія, въ частности,—иногда оказывается, что называется, весьма неудобнымъ и щекотливымъ: Зевсу, напримѣръ, не желающему отказаться отъ роли вершителя человѣческихъ судебъ, а съ другой стороны, подчиненному законамъ слѣпого рока,—чтобы выйти изъ этого двусмысленнаго

положенія, иногда приходится прибѣгать къ такому примитивному способу, какъ *жребій* при посредствѣ вѣсовъ, для рѣшенія вопроса о томъ, кому изъ людей помогать, а кому нѣтъ, предоставляя, такимъ образомъ, *фактически* рѣшеніе этого вопроса року, а *наружно* сохраняя авторитетъ руководителя судьбами людей. Столь же неудачно тому же Зевсу приходится играть роль руководителя и судьи людей въ ихъ дѣлахъ *моральнаго* свойства. Будучи самъ въ нравственномъ отношеніи далеко не безукоризненнымъ (относительно прочихъ боговъ и говорить въ данномъ случаѣ нечего...), Зевсъ по необходимости долженъ какъ бы раздваиваться: въ своей *частной, личной жизни* онъ грѣшитъ не менѣе людей, если только не больше, а *взошедши на тронъ моральнаго судіи и руководителя людей въ дѣлахъ ихъ нравственнаго усовершенствованія*, онъ становится, въ представленіи античнаго человѣка, уже *непогрѣшимымъ*. Точь въ-точь, какъ римскій папа... Но несомнѣнно, что этого рода нравственные компромиссы не могли не понижать въ глазахъ античнаго человѣка авторитета его боговъ, какъ руководителей судьбами людей, вообще, и ихъ нравственнымъ поведеніемъ, въ частности. И софисты въ данномъ случаѣ только сдѣлали *логическій выводъ изъ основныхъ посылокъ античнаго религіознаго міросозерцанія*, совершенно устранивъ такихъ боговъ отъ вмѣшательства ихъ въ дѣла нравственнаго поведенія человѣка; *новаго же, по существу*, они въ разсматриваемомъ нами отношеніи не сказали ничего.

Всестороннее изслѣдованіе ученія софистовъ о нравственности приводитъ насъ къ выводу, который кратко можно резюмировать такимъ образомъ: ставъ *внѣшнимъ образомъ* въ рѣшительную оппозицію по отношенію къ традиціоннымъ античнымъ нравственнымъ воззрѣніямъ и, вообще, къ традиціоннымъ формамъ античной жизни,—софисты оставались однако вѣрными самому *духу и основному тону* всей античной духовной культуры, сохранивъ въ себѣ во всей чистотѣ и неповрежденности основныя черты античнаго морально-психологическаго типа—односторонній *интеллектуализмъ* и вытекающій отсюда не менѣе односторонній *натурализмъ*, со всѣми ихъ отрицательными послѣдствіями для развитія нравственной человѣческой личности. Вслѣдствіе этого, моральная реформа софистовъ дальше паллиативовъ не пошла: они и не пытались старый, уже надтреснувшій фундаментъ античной культуры — традиціонный интеллектуализмъ и натурализмъ—замѣнить новымъ, чтобы затѣмъ

съ большимъ успѣхомъ ремонтировать и детали въ этомъ зданіи. Наоборотъ, увлекшись, именно, ремонтомъ деталей, а иногда, ихъ разрушеніемъ и замѣною другими, софисты въ однихъ случаяхъ сознательно, а въ другихъ, можетъ быть, и безсознательно, не мало потрудились надъ тѣмъ, чтобы нѣсколько, такъ сказать, пообчистить старый фундаментъ и *наружно* задѣлать образовавшіяся въ немъ трещины, которыя серьезной опасности софистамъ, повидимому, не внушали. Мысль же о томъ, что старый фундаментъ, можетъ быть, уже вовсе никуда негоденъ, и что его безусловно необходимо *замѣнить новымъ*,—эта мысль, повидимому, и не руководила софистами въ ихъ реформаторской дѣятельности. Софисты просто не хотѣли понять того, что дѣйствительная причина трещинъ въ стѣнахъ зданія античной культуры кроется въ поврежденіяхъ и негодности самого его фундамента. Поэтому, ремонтируя стѣны зданія и наружныя его украшенія и оставляя въ то же время прежній негодный фундаментъ и даже слегка наружно задѣлывая его трещины,—софисты, можетъ быть, на нѣкоторое время задержали окончательное разрушеніе всего зданія античной культуры, но тѣмъ неизбѣжнѣе сдѣлали это разрушеніе въ будущемъ, такъ какъ не только не устранили своевременно главной причины этого разрушенія, но поддерживали ее. Оцѣнка такого рода дѣятельности софистовъ можетъ быть, конечно, различною, въ зависимости, оттого, какъ мы будемъ смотрѣть на характеръ и степень тѣхъ поврежденій, какія образовались въ зданіи античной культуры ко времени софистовъ, а также на значеніе самой этой культуры. Если мы станемъ *жалѣть* о томъ, что античная культура должна была уступить мѣсто культурѣ христіанской; то естественно, что мы не станемъ сочувствовать *разрушительной* въ данномъ случаѣ дѣятельности софистовъ,—особенно, если предположить, что тѣ недочеты, какіе эта культура проявила ко времени софистовъ, умѣлою рукою могли бы быть устранены безъ разрушенія всего ея зданія и безъ существеннаго его переустройства. Если же торжеству въ античномъ мірѣ христіанскихъ началъ мы *сочувствуемъ*, то мы, естественно, должны сочувственно отнестись и къ характеру реформаторской дѣятельности софистовъ, *поскольку* они способствовали болѣе вѣрному разрушенію зданія античной культуры и этимъ косвеннымъ путемъ, подготовляли издалека почву для побѣды въ мірѣ христіанства,—хотя, конечно, сами софисты не ставили своею сознательною цѣлью ни того, ни другого. Такъ или иначе, но съ объективно-научной точки зрѣнія, независимо отъ сочувствія или

несочувствія христіанскимъ нравственнымъ идеаламъ,—у насъ имѣются существенныя данныя для того вывода, что вся реформаторская дѣятельность софистовъ въ *положительномъ* смыслѣ не могла подготовлять почвы для торжества въ античномъ мірѣ новыхъ христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ, поскольку софисты отъ начала до конца въ своей дѣятельности оставались вѣрными духу *старой*, породившей ихъ античной культуры и *новаго*, *по существу*, ничего въ міръ не привнесли. *Косвеннымъ* же образомъ, способствуя (въ однихъ случаяхъ намѣренно, а въ другихъ ненамѣренно) разложенію началъ античной культуры, софисты тѣмъ самимъ, несомнѣнно, оказали большую услугу торжеству въ античномъ мірѣ христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ, ослабивъ своею дѣятельностью силу сопротивленія христіанству со стороны античнаго язычества.

На нравственномъ ученіи софистовъ мы остановились сравнительно столь подробно не потому, что рѣшеніе вопроса о сходствѣ или противоположности ихъ ученія съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, само по себѣ, является запутаннымъ, труднымъ или же приводитъ къ разнообразнымъ научнымъ выводамъ и заключеніямъ. Наоборотъ, противоположность между тѣмъ и другимъ ученіемъ столь очевидна, что въ научныхъ изслѣдованіяхъ о взаимоотношеніи между христіанскимъ ученіемъ и воззрѣніями античныхъ философовъ обычно, за немногими исключеніями, почти и не поднимается вопросъ о *сходствѣ* между ученіемъ софистовъ и христіанскимъ. Если же мы, тѣмъ не менѣе, позволили себѣ сравнительно подробно заняться ученіемъ софистовъ, то именно потому, что софисты стоятъ *во главѣ* реформаторскаго движенія научно-философской античной мысли. А отъ характера начала извѣстнаго дѣла прежде всего и очень много зависитъ и дальнѣйшій его ходъ. Дальнѣйшее изслѣдованіе покажетъ, что характерныя особенности реформаторской дѣятельности софистовъ, дѣйствительно, далеко не остались безслѣдными для общаго хода реформаторскаго движенія въ античномъ мірѣ, сообщивъ этому движенію въ нѣкоторой степени свое характерное направленіе и тонъ. И, прежде всего, вліяніе софистовъ, несомнѣнно, отразилось на ученіи и дѣятельности величайшаго изъ античныхъ мыслителей—на *Сократѣ*. *Интеллектуализмъ*, составлявшій, какъ мы видѣли, основное психическое содержаніе и жизненный нервъ міросозерцанія софистовъ и всей ихъ внутренней психики,—въ философіи Сократа по-

лучилъ свое дальнѣйшее естественное развитіе, являясь, такъ сказать, въ болѣе чистомъ видѣ: сенсуализмъ софистовъ у Сократа переходитъ уже въ послѣдовательно развитой *раціонализмъ*. Психическимъ центромъ міросозерцанія Сократа и всего уклада его душевной жизни являются уже не ощущенія и не конкретныя представленія, какъ у софистовъ, а *отвлеченныя понятія* нашего разсудка. Въ связи съ этимъ, эмоціональные и волевые элементы въ душевной жизни человѣка, съ точки зрѣнія Сократа, естественно игнорируются еще въ большей степени, чѣмъ это мы видѣли у софистовъ. Въ ощущеніяхъ и представленіяхъ человѣка, какъ низшихъ формахъ его познавательной дѣятельности, живая непосредственная связъ съ *конкретной* дѣйствительностію еще сохраняется, вслѣдствіе чего съ этими познавательными функціями почти всегда въ той или иной степени органически связываются соотвѣтствующія движенія человѣческаго *сердца* и *воли*. Въ отвлеченныхъ же понятіяхъ нашего разсудка эта непосредственная *органическая* связь нашего интеллекта съ сердечными и волевыми функціями несомнѣнно ослабляется въ значительно большей степени, хотя и не всегда уничтожается окончательно. Этотъ, именно, шагъ, по пути дальнѣйшаго усиленія *интеллектуалистической* тенденціи, и сдѣланъ былъ философіей Сократа; софисты же въ этомъ отношеніи являются его непосредственными предшественниками.

II.

Сократъ.

Какъ бы мы ни смотрѣли на характеръ внутренняго взаимоотношенія между научной и общественной дѣятельностію Сократа и таковой же дѣятельностію его современниковъ софистовъ, но самый фактъ тѣсной исторической связи между дѣятельностію Сократа и софистами, подтверждаемый всѣми важнѣйшими источниками, какіе имѣются въ нашемъ распоряженіи по вопросу о Сократѣ (гл. обр., свидѣтельства Ксенофонта, Платона и Аристотеля), не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что̀ и заставляетъ насъ вслѣдъ за разсмотрѣніемъ нравственно-реформаторской дѣятельности софистовъ непосредственно обратиться къ таковой же дѣятельности Сократа.

Первый вопросъ, какого приходится коснуться при изложеніи ученія Сократа, это—вопросъ о тѣхъ *источникахъ,* на основаніи которыхъ мы будемъ воспроизводить ученіе этого античнаго мыслителя. По отношенію къ Сократу вопросъ объ источникахъ для воспроизведенія его ученія получаетъ особенную важность, а въ ученой литературѣ по данному предмету особенную остроту, именно, потому, что собственныхъ сочиненій Сократъ, какъ извѣстно, послѣ себя не оставилъ, и съ его ученіемъ приходится знакомиться по свидѣтельствамъ его непосредственныхъ учениковъ и слушателей, а также позднѣйшихъ античныхъ писателей, а въ этомъ случаѣ мы несомнѣнно, такъ или иначе, но должны считаться съ вопросомъ о степени той исторической достовѣрности и объективности, какою отличается свидѣтельство того или иного изъ этихъ лицъ.—Три источника для воспроизведенія философіи Сократа въ ученой литературѣ по данному вопросу претендуютъ на значеніе важнѣйшаго и наиболѣе достовѣрнаго источника: это—свидѣтельства Ксенофонта, Платона и Аристотеля, изъ которыхъ первые два были непосредственными учениками и слушателями Сократа и, сравнительно, очень подробно касаются философскихъ взглядовъ своего

учителя, а третій—Аристотель, хотя этого вопроса касался мимоходомъ, но его свидѣтельства имѣютъ за собою авторитетъ трезваго, объективнаго *философа-критика*, какими не были ни Ксенофонтъ ни Платонъ. Одни изъ ученыхъ изслѣдователей философіи Сократа придаютъ большее или даже исключительное значеніе свидѣтельствамъ Ксенофонта, другіе—Платоновскимъ, третьи—Аристотелевскимъ, а четвертые стараются пользоваться всѣми тремя источниками болѣе или менѣе равномѣрно. Подробное изслѣдованіе даннаго спорнаго вопроса, по которому написаны цѣлые томы ученныхъ изслѣдованій, и который, тѣмъ не менѣе, не только не можетъ считаться рѣшеннымъ окончательно, но съ каждымъ новымъ изслѣдованіемъ въ этой области представляется все болѣе и болѣе труднымъ и запутаннымъ,—такое изслѣдованіе, конечно, не можетъ составлять нашей спеціальной задачи. Мы ограничимся только нѣкоторыми принципіальными, общими соображеніями по данному вопросу. На нашъ взглядъ, прежде всего слѣдуетъ совершенно оставить надежду воспроизвести когда нибудь образъ *историческаго Сократа, какъ мыслителя и человѣка*, во всей его полнотѣ, всесторонности и объективной достовѣрности. Историческая *объективность* такого образа, въ особенности, представляется въ данномъ случаѣ дѣломъ едва ли достижимымъ. Вѣдь, образъ Сократа, какъ мыслителя и человѣка, намъ доступенъ не иначе, какъ только преломившись сквозь призму субъективнаго сознанія его учениковъ и слушателей, изложившихъ намъ его философское ученіе. А съ этой точки зрѣнія на дѣло, и недалекій, по своему философскому развитію, писатель-практикъ Ксенофонтъ, и геніальный, созерцательно-философскій умъ идеалиста Платона, и трезво-критическій, а также строго логическій умъ Аристотеля—одинаково на свои свидѣтельства о Сократѣ не могутъ не налагать извѣстной печати *субъективизма*, хотя бы искренно и желали избѣжать этого. Вѣдь, рѣчь идетъ не о передачѣ извѣстнаго рода голыхъ историческихъ фактовъ изъ жизни Сократа, когда сохранить объективность, при желаніи,—вещь, сравнительно, нетрудная, а о *духовномъ обликѣ* величайшаго мыслителя и человѣка, о тончайшихъ изгибахъ его философскаго ума, сердца и воли, понимать и цѣнить которые каждый можетъ не иначе, какъ подъ угломъ зрѣнія собственнаго разумѣнія, а также не безъ вліянія на дѣло своего общаго міросозерцанія и своихъ общихъ симпатій или антипатій. Въ данномъ случаѣ, долж-

ны быть признаны въ знаельной степени справедливыми и вѣскими прежде всего доы противниковъ Ксенофонта (въ смыслѣ источника для воспрведенія ученія Сократа), когда они указываютъ на нефилософскійрактическій складъ ума этого свидѣтеля, не способнаго во вс глубинѣ постигнуть философскіе взгляды Сократа, и на не чуждую пристрастія роль защитника этого послѣдняго предъ осудившими его на смерть согражданами, къ тому же помизировавшаго съ другими писателями, тоже задавшимися лью (какъ, напр., Платонъ) дать своимъ читателямъ живой обр Сократа, какъ мыслителя, но, по мнѣнію Ксенофонта, выполнивми эту роль неудачно. Должны быть признаны вѣскими и доды, выставляемые противъ свидѣтельствъ Платона, которы обладая творчески-философскимъ умомъ, не могъ поэтому не нажить на свое пониманіе ученія Сократа печати собственной іальной индивидуальности,—тѣмъ болѣе, что Платонъ и не стави своею спеціальною задачею дать читателямъ образъ историческаг Сократа, вводя въ свои произведенія личность Сократа, только какъ *типъ* истиннаго философа. Свидѣтельства Аристотеля, прихъ трезвомъ историко-критическомъ характерѣ и при способности этого мыслителя свободно оріентироваться въ самыхъ разнообразныхъ философскихъ направленіяхъ, сравнительно съ Ксенофонтомъ и Платономъ, несомнѣнно отличаются большею объективностію; но, будучи высказаны мимоходомъ, они не могутъ дать намъ всесторонняго и полнаго образа Сократа, какъ мыслителя и человѣка. Къ тому же строго логическій и систематическій умъ Аристотеля, при изложеніи взглядовъ того или иного мыслителя, естественно, болѣе склоненъ былъ къ тому, чтобы отмѣчать принціальное единство и логическую стройность и послѣдовательность въ этихъ взглядахъ, чѣмъ къ тому, чтобы охватить все богатство и многосторонность ихъ содержанія,—особенно если во взглядахъ извѣстнаго мыслителя, при ихъ широтѣ, многосторонности и богатствѣ внутренняго содержанія, не замѣчается логической стройности и строгой выдержанности основного принципа. Въ подобнаго рода случаяхъ такой систематикъ, какимъ былъ Аристотель, при изложеніи и критическомъ разборѣ извѣстной философской системы, легко можетъ или не замѣчать или же считать за неподлинное въ излагаемомъ имъ ученіи все то, что плохо укладывается въ формальныя рамки строгой логичности и систематичности, безсознательно, т. о.,

предъявляя другому мыслителю требованія своего личнаго склада ума. Въ виду того, что взгляды Сократа, какъ объ этомъ мы можемъ заключать на основаніи большого разнообразія направленій его учениковъ, дѣйствительно, отличались не столько строгою систематичностію, точностію и формальною логичностію, сколько своею многообъемлющею широтою и богатствомъ содержанія,—въ виду этого, историческія свидѣтельства о Сократѣ Аристотеля, на нашъ взглядъ, не могутъ не отличаться нѣкоторою односторонностію. Односторонность же тѣхъ данныхъ относительно философіи Сократа, какія мы можемъ почерпнуть изъ ученій такихъ второстепенныхъ сократиковъ, какъ Аристипъ, Антисѳенъ и др., не оспаривается никѣмъ изъ ученыхъ изслѣдователей интересующаго насъ вопроса.—Благодаря всему этому, въ вопросѣ о философской дѣятельности Сократа болѣе надежнымъ будетъ задаться цѣлью изложить не столько научно-философскую систему Сократа, какъ извѣстной индивидуальной *исторической* личности, сколько оттѣнить тѣ стороны въ этой системѣ и во всей жизни и дѣятельности, Сократа, *какія пережили историческаго Сократа, какъ индивидуума, перешли въ сознаніе его учениковъ и легли въ основу различныхъ философскихъ школъ и въ той или иной степени сохранили свое значеніе и вліяніе до самаго конца исторіи античной философіи.* При воспроизведеніи такого *типичнаго, идеальнаго* образа Сократа, мы очевидно должны будемъ, въ общемъ, имѣть въ виду свидѣтельства всѣхъ важнѣйшихъ его учениковъ (не въ равной, конечно, степени), хотя бы то односторонность и субъективизмъ того или иного изъ нихъ намъ завѣдомо были извѣстны. Придавая преимущественное значеніе тому, *какъ*, именно, образъ историческаго Сократа отразился въ сознаніи того или иного изъ его послѣдователей, *какая* сторона въ ученіи историческаго Сократа обратила на себя преимущественное вниманіе того или иного изъ нихъ,—мы изъ сравненія и сопоставленія этихъ односторонникъ и потому, конечно, болѣе или менѣе абстрактныхъ этюдовъ историческаго Сократа и должны попытаться нарисовать себѣ типичный, идеальный образъ великаго античнаго мыслителя, какимъ этотъ образъ перешелъ въ исторію античной философской мысли. Смущаться тѣмъ, что полученный этимъ путемъ *идеальный* образъ Сократа, какъ морально-психологическій типъ античнаго философа, въ деталяхъ можетъ и не соотвѣтствовать Сократу *историческому*,—намъ не приходится: во-первыхъ, объ-

ективно-историческій и, такъ сказать, адекватный образъ Сократа для насъ все равно недосягаемъ; во-вторыхъ, для имѣющаго въ виду представить не біографію Сократа, а трактатъ объ историко-культурной роли, какую этотъ мыслитель сыгралъ въ исторіи античнаго міра, только этотъ *идеальный*, *типичный* Сократъ и имѣетъ значеніе, п. ч. въ этомъ, именно, а не иномъ видѣ и смыслѣ историческій Сократъ и перешелъ въ исторію, все же остальное въ Сократѣ для исторіи умерло вмѣстѣ съ его тѣломъ. Сказаннымъ, конечно, нисколько не устраняется необходимость и значеніе историко-критической разработки источниковъ для возсозданія ученія историческаго Сократа, но измѣняется только точка зрѣнія на характеръ, направленіе и цѣль этого рода работъ и на историческое значеніе, въ данномъ случаѣ, конечныхъ результатовъ и выводовъ.

Изъ различныхъ источниковъ, какіе имѣются въ нашемъ распоряженіи для возсозданія идеальнаго образа Сократа, какъ мыслителя и человѣка, намъ чаще всего придется обращаться къ Ксенофонту, къ его «Воспоминаніямъ о Сократѣ»,—не потому, чтобы мы его свидѣтельствамъ придавали, по сравненію съ другими источниками, особенное значеніе въ смыслѣ его большей исторической объективности, но просто потому, что Ксенофонтъ, поставившій цѣлью своего труда возможно всестороннее изображеніе ученія и дѣятельности Сократа (насколько это вызывалось апологетическими и полемическими рамками его произведенія), сравнительно съ другими источниками, даетъ количественно больше матеріала для рѣшенія вопроса о томъ, какія стороны въ ученіи Сократа обращали на себя преимущественное вниманіе большинства его ближайшихъ слушателей и какъ въ ихъ субъективномъ сознаніи эти стороны отображались. У Платона же, влагавшаго обычно въ своихъ діалогахъ въ уста Сократа столько же и собственныя воззрѣнія, какъ и принадлежащія, по его мнѣнію, историческому Сократу, часто бываетъ трудно разграничить между собою то и другое, а свидѣтельства Аристотеля, какъ мы сказали выше, не могутъ быть признаны достаточно многосторонними. Ученые изслѣдователи, слишкомъ невысоко цѣнящіе историческія свидѣтельства о Сократѣ Ксенофонта, указываютъ, между прочимъ, на внутреннія логическія противорѣчія, какія замѣчаются въ его «Воспоминаніяхъ», дѣлая отсюда выводы или относительно неподлинности многихъ мѣстъ этого произведенія, или относительно наличности въ нѣкоторыхъ случаяхъ постороннихъ вліяній, сказавшихся на взглядахъ Ксенофонта о Сократѣ, или же, наконецъ,

о неспособности Ксенофонта при изложеніи воззрѣній Сократа отказаться отъ собственнаго, болѣе узкаго міросозерцанія, никакъ не мирящагося во многихъ пунктахъ съ глубиною и широтою философскаго ученія самого Сократа. Признавая вполнѣ естественнымъ послѣднее обстоятельство, но не видя здѣсь существеннаго препятствія для возсозданія *идеальнаго* образа Сократа, т. е. какимъ онъ представлялся субъективному сознанію Ксенофонта и большинству другихъ учениковъ Сократа, — относительно первыхъ двухъ упрековъ по адресу Ксенофонта мы въ данномъ случаѣ ограничимся слѣдующимъ общимъ замѣчаніемъ. Логическая нестройность, переходящая иногда въ самопротиворѣчія, какія иногда замѣчаются въ «Воспоминаніяхъ» Ксенофонта, на нашъ взглядъ, сама по себѣ не только не говоритъ ничего противъ подлинности того или иного мѣста этого произведенія Ксенофонта или же о постронннхъ вліяніяхъ, какія онъ будто-бы въ этихъ случаяхъ испыталъ на себѣ, а скорѣе говоритъ объ обратномъ,— говоритъ о томъ, что мы имѣемъ дѣло съ подлиннымъ и при томъ вполнѣ добросовѣстнымъ изложеніемъ ученія Сократа, какъ, конечно, это ученіе понималъ самъ Ксенофонтъ: послѣдній настолько занятъ былъ *фактическою* стороною дѣла, что не считалъ себя даже въ правѣ сглаживать самостоятельно тѣ шероховатости, а иногда и противорѣчія, какія у него невольно получались, вслѣдствіе недостаточной глубины и широты въ его пониманіи ученія Сократа. *Что* Ксенофонтъ слышалъ или зналъ объ ученіи и дѣятельности Сократа и *какъ* онъ то и другое понималъ,—то́ и такъ онъ и заносилъ объ этомъ въ свои «Воспоминанія». *Сознательно* своего критикующаго и систематизирующаго «я» авторъ «Воспоминаній о Сократѣ» не выдвигаетъ на мѣсто взглядовъ самого Сократа. Предполагать, для объясненія такого рода шероховатостей и самопротиворѣчій Ксенофонтовскихъ «Memorabil'iй» наличность интерполяцій или же постороннихъ вліяній, нѣтъ достаточно побудительныхъ мотивовъ. Зато философская глубина воззрѣній Сократа лучше всего могла быть понята, именно, Платономъ, а основной принципъ міросозерцанія Сократа, его, такъ сказать, логическій центръ—Аристотелемъ. Сократики же, въ родѣ Аристиппа, Антисѳена и др., могутъ только рельефнѣе оттѣнять ту или иную отдѣльную сторону въ ученіи и дѣятельности Сократа, какая намъ можетъ быть извѣстна и изъ свидѣтельствъ Ксенофонта, Платона и Аристотеля. Полученный изъ этихъ разнообразныхъ источниковъ *идеальный* образъ Сократа иногда, естественно, можетъ оказаться нечуждымъ нѣко-

торыхъ внутреннихъ противорѣчій, какихъ можетъ быть и не было въ *историческомъ Сократѣ*. Но для дальнѣйшаго развитія античной философской мысли и морально-психологическаго типа античнаго философа самыя эти противорѣчія въ пониманіи личности Сократа имѣли не меньшее значеніе, какъ и согласіе различныхъ свидѣтельствъ о Сократѣ въ пониманіи *основного духа и тона* его философіи.

Въ научно-философской дѣятельности Сократа насъ интересуетъ, главнымъ образомъ, его роль, какъ реформатора нравственныхъ воззрѣній современнаго ему античнаго общества. Какимъ образомъ Сократъ относился къ тому теченію среди современнаго ему античнаго общества, выразителемъ котораго были, какъ мы видѣли выше, софисты? Сочувствовалъ ли Сократъ этому новому движенію, или же его сознательныя симпатіи были на сторонѣ прежнихъ устоевъ античной жизни, а его реформаторская дѣятельность сводилась къ стремленію возродить и укрѣпить пошатнувшіяся традиціи античнаго общества? Вотъ тѣ основные вопросы, какіе намъ, прежде всего, предстоитъ рѣшить.—Изъ того, что Сократъ постоянно полемизировалъ съ софистами, этими ярыми представителями новаго теченія въ современномъ имъ античномъ обществѣ, еще, конечно, нельзя дѣлать заключенія въ томъ смыслѣ, что Сократъ былъ *принципіальнымъ* сторонникомъ традиціонныхъ взглядовъ и формъ античной жизни и принципіальнымъ противникомъ какихъ бы то ни было радикальныхъ реформъ въ этой области: сплошь и рядомъ бываетъ такъ, что разногласія *въ частностяхъ* по извѣстному вопросу до того обостряются, что изъ-за нихъ противники забываютъ о своемъ *принципіальномъ духовномъ сродствѣ*. Это же самое, по нашему мнѣнію, должно сказать и по вопросу о взаимоотношеніи между собою Сократа и софистовъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи: на нашъ взглядъ, реформаторская дѣятельность Сократа не только не является принципіально противоположною таковой же дѣятельности софистовъ, но хронологически, логически и даже психологически можетъ быть разсматриваема, *какъ ея дальнѣйшее развитіе*, а морально-психологическій типъ античнаго философа-моралиста, нашедшій свое конкретное выраженіе въ лицѣ Сократа, представляетъ изъ себя лишь дальнѣйшую эволюцію той разновидности этого типа, съ какой мы познакомились при изложеніи философіи софистовъ.

Прежде всего, у Сократа, какъ и у софистовъ, исходною точкою *всѣхъ* его сужденій по тому или иному вопросу *всегда* являлось *сомнѣніе* въ истинности всего того, что, по общепринятому мнѣнію, считается за истину. Фраза: „я знаю только то, что я ничего не знаю“ [1])—это не иронія въ устахъ Сократа, направленная по адресу его собесѣдниковъ и прикрывающая, яко-бы, убѣжденія Сократа въ его собственномъ превосходствѣ, какъ человѣка знающаго, предъ невѣждами собесѣдниками. Эта фраза является выраженіемъ искренняго убѣжденія самого Сократа. Намъ извѣстно, что къ этому афоризму Сократъ обычно прибѣгалъ тогда, *когда вооружался противъ самомнѣнія своихъ собесѣдниковъ—софистовъ*, и со стороны Сократа было бы непослѣдовательнымъ, а для его собесѣдниковъ неубѣдительнымъ, если бы для осмѣянія ихъ самомнѣнія онъ не нашелъ другого пути, какъ противопоставить имъ *свое собственное* самомнѣніе: вѣдь, авторитетъ Сократа, какъ человѣка, обладающаго истиннымъ знаніемъ, вовсе не былъ чѣмъ-то общепризнаннымъ или же, въ частности, неоспоримымъ для его собесѣдниковъ, чтобы одной иронической скромности со стороны Сократа было достаточно для искорененія самомнѣнія въ душахъ его собесѣдниковъ.

Затѣмъ, исходною точкою всякаго знанія и для всякаго человѣка, по ученію Сократа, какъ извѣстно, является *самопознаніе* (γνῶθι σεαυτόν) [2]); какихъ нибудь исключеній ни для кого и ни для чего Сократъ въ данномъ случаѣ не дѣлаетъ. Но смыслъ этого требованія въ устахъ Сократа очевидно тотъ, что никакихъ *внѣшнихъ авторитетовъ* въ области знанія для человѣка существовать не должно, что истинное знаніе о вещахъ *всякій* человѣкъ и во *всякій* данный моментъ можетъ почерпнуть *только изъ самого себя*, а то, что усвоено нами извнѣ, но не прошло черезъ горнило нашего сознанія и потому не сдѣлалось знаніемъ, родившимся изъ глубины нашего собственнаго духа,—такое знаніе есть только *кажущееся*, а не истинное знаніе. Но разъ это—*общій и необходимый* психологическій и гносеологическій законъ, то, слѣдовательно, *каждый* человѣкъ, задаваясь выясненіемъ *какого бы то ни было* предмета или явленія, долженъ, съ точки зрѣнія Сократа, предварительно, что называется, выбросить за бортъ всѣ, такъ называемыя, ходячія истины, какъ бы извнѣ навязанныя ему; долженъ отбро-

[1]) Xen. Mem. III, 9. 6; ср. IV. 2. 24; Plato. Apolog. 29, B и др.

[2]) Xen. Met. IV, 2. 24...; ср. Plat. Phädr. 229, E; Symp. 216, A; Apolog. 21, B; 28, E; 38, A.

сить всѣ традиціонныя общепризнанныя положенія и признать себя, хотя бы на одинъ мигъ, человѣкомъ, совершенно лишеннымъ всякаго знанія въ той или иной области (п. ч. знаніе, усвоенное человѣкомъ *только извнѣ*, строго говоря, не есть, по Сократу, знаніе), долженъ постараться, затѣмъ, почерпнуть это знаніе изъ глубины собственнаго духа.—Самый характеръ познавательнаго процесса, какъ его понимаетъ Сократъ, дѣлаетъ совершенно излишнимъ для человѣка пользованіе извнѣ получаемымъ знаніемъ. Усвоить какое бы то ни было знаніе извнѣ, путемъ внѣшняго ученія, по мнѣнію Сократа, невозможно по самому существу дѣла, т. к. это противорѣчило бы самой природѣ истиннаго знанія, какъ такового. Истиннымъ знаніемъ Сократъ, какъ извѣстно, признавалъ *только знаніе въ формѣ понятій*; знаніе не въ формѣ понятій, по мнѣнію Сократа, не только не можетъ быть названо совершеннымъ знаніемъ, *но оно и вовсе не есть знаніе*. Знанія въ формѣ *истинныхъ мнѣній*, въ смыслѣ низшей ступени знанія (какъ это впослѣдствіи допускалъ Платонъ), Сократъ не признавалъ вовсе: *всякое* мнѣніе, потому, именно, что оно *мнѣніе*, т. е. не облеклось въ форму понятія, не есть вовсе знаніе.[1]) Такой крайній ригоризмъ Сократа въ сферѣ гносеологіи *имѣетъ подъ собою психологическую почву въ крайнемъ интеллектуализмѣ всей психики Сократа* и, прежде всего, въ отрицаніи Сократомъ существованія въ нашей душѣ неразумной части или, по крайней мѣрѣ, въ томъ общемъ тонѣ и направленіи его метафизики и психологіи, при которомъ существованіе неразумной части души, если прямо и не отрицается, то фактически игнорируется, какъ не вмѣщающееся въ логическія рамки философской системы Сократа и не соотвѣтствующее тѣмъ практическимъ задачамъ, какія Сократъ ставилъ себѣ. Благодаря этому обстоятельству, психологія у Сократа носитъ односторонне *интеллектуалистическій* или, точнѣе говоря, *раціоналистическій* характеръ, поскольку *вся* душевная жизнь человѣка у Сократа мыслится исключительно, какъ жизнь человѣческой *мысли*, образующей понятія, т. е. всѣ функціи души человѣка Сократъ сводитъ къ познавательнымъ функціямъ его *теоретическаго разума*. Какимъ образомъ это обстоятельство отразилось на этическихъ взглядахъ Сократа въ

---

[1]) Xen. Mem. IV, 5. 12; 1. 6, 1; ср. Plat. Apolog. 22, B; Men. 70, A; Prädr. 262, B; Arist. Meth. I, 6, 987, b. 1; XIII, 4. 1078, b. 17. 27; XIII. 9. 1086, b. 3 и др.

тѣсномъ смыслѣ этого слова,—объ этомъ у насъ будетъ рѣчь итти ниже. Въ данномъ же случаѣ мы отмѣтимъ только тотъ фактъ, что сведеніе всего содержанія душевной жизни къ функціямъ *теоретическаго разума*, проявляющаго свою дѣятельность въ образованіи понятій, съ необходимостію привело Сократа въ области гносеологіи къ узкому *логическому формализму* во взглядѣ его на существо и гносеологическую цѣнность нашихъ понятій. Разъ *все содержаніе* душевной жизни человѣка сводится къ понятіямъ нашего *теоретическаго разума*, то, слѣд., послѣдній, *будучи предоставленъ самому себѣ*, можетъ достичь истиннаго знанія. Но функціи разума, предоставленнаго самому себѣ, отличаются, именно, характеромъ *формально-логическимъ*, проявляясь въ простомъ распредѣленіи извѣстнаго гносеологическаго матеріала по родамъ и видамъ, т. е. въ образованіи понятій. Прочія душевныя функціи Сократомъ игнорируются, или, вѣрнѣе, сказать, предполагаются данными уже въ формальной дѣятельности разума, и все дѣло у Сократа представляется такимъ образомъ, что вмѣстѣ съ формально-логическимъ образованіемъ понятій дается и соотвѣтствующее *содержаніе* понятій, и это послѣднее у Сократа мыслится, какъ непосредственно слѣдующее за своею формою или, вѣрнѣе сказать, дается *вмѣстѣ* съ формою. При такомъ *узко-раціоналистическомъ* пониманіи сущности познавательнаго процесса, у Сократа, строго говоря, можетъ очевидно итти рѣчь только о такъ называемыхъ *аналитическихъ* сужденіяхъ, но не о *синтетическихъ*; теоретическій разумъ человѣка у Сократа мыслится, не какъ обрабатывающій въ форму понятій *извнѣ* данный матеріалъ, а какъ почерпающій содержаніе для своихъ понятій *изъ самого же себя*. Такова, по крайней мѣрѣ, была *основная тенденція* Сократовской гносеологіи. Съ этой точки зрѣнія, *пріобрѣтеніе* даннымъ субъектомъ извѣстнаго рода знаній заключается не въ *количественномъ* приращеніи *содержанія* нашихъ познаній, а въ *качественной* обработкѣ уже имѣющагося у насъ гносеологическаго матеріала. Поэтому, строго говоря, Сократъ и не считаетъ себя въ правѣ говорить о себѣ, какъ объ учителѣ и воспитателѣ юношества или кого бы то ни было: онъ только предлагаетъ извѣстные вопросы своимъ собесѣдникамъ, чтобы послѣдніе затѣмъ уже почерпали знаніе *изъ глубины собственнаго духа*, т. е. сами составляли соотвѣтствующія понятія о вещахъ. И поступаетъ Сократъ такъ потому,

что *научить* чему бы то ни было и кого бы то ни было, въ смыслѣ внѣшняго сообщенія извѣстнаго рода познаній, съ точки зрѣнія Сократа, вещь—невозможная по самому существу дѣла[1]). Понятно отсюда, что, съ этой точки зрѣнія, всякаго рода традиціонные взгляды и сужденія въ глазахъ Сократа сами по себѣ *не могли* имѣть ни малѣйшаго авторитета; знакомство съ ними *само по себѣ*, какъ почерпаемое извнѣ, съ точки зрѣнія Сократа, не заслуживало даже имени знанія. Это свое *принципіально*-скептическое отношеніе къ традиціоннымъ взглядамъ и устоямъ античной жизни Сократъ проявлялъ и въ конкретныхъ формахъ своей общественной дѣятельности, наглядным и неопровержимымъ доказательствомъ чего служитъ *историческій факт*ъ возведеннаго на него обвиненія въ отрицаніи традиціонныхъ законовъ, обычаевъ, религіозныхъ вѣрованій и въ развращеніи юношества. Послѣднее обвиненіе въ устахъ представителей античнаго общества, гдѣ понятіе нравственности совпадало съ понятіемъ «обычая» или «законности» въ юридическомъ значеніи этого слова,—могло имѣть не иной какой нибудь смыслъ, какъ только тотъ, что Сократъ внушалъ юношамъ скептически-отрицательное или пренебрежительное отношеніе къ установившимся традиціоннымъ взглядамъ, обычаямъ и законамъ. Своею же смертію Сократъ, повидимому доказалъ непоколеблимую устойчивость на той отрицательной позиціи, какую онъ занялъ по отношенію къ установившимся традиціямъ.

Итакъ, Сократъ, *подобно софистамъ*, поднялъ принципіальный вопросъ о пересцѣнкѣ всѣхъ традиціонныхъ цѣнностей. Научно-гносеологическое *обоснованіе* законности такого скептическаго отношенія къ традиціямъ античной жизни у Сокрта, конечно, иное, чѣмъ у софистовъ, т. к. гносеологія Сократа носитъ строго раціоналистическій харткгеръ, въ противоположность сенсуализму софистовъ; но сила внутренняго протеста Сократа противъ авторитета традиціонныхъ взглядовъ и формъ античной жизни у него отъ этого, по сравненію съ софистами, нисколько не уменьшается, а скорѣе проявляетъ себя еще въ большей степени. Раціоналистъ-Сократъ обнаруживаетъ въ данномъ случаѣ больше логической послѣдовательности, а также искренняго стремленія выработать, на

---

[1]) Xen. Mem. I, 6. 14; IV, 5. 12; IV, 6. 1..., Plato Apolog. 20 C; 21, B..: 23, B; 29, B; 30, E: 33, A, Protag, 330, B; Gorg. 505. E; Meno; 89. E; Thäet. 151, E; и др.

мѣсто прежнихъ традицій, нѣчто *новое* и *положительное*, при томъ такъ, чтобы это новое *объединило въ себѣ всѣхъ людей на почвѣ понятій*, какъ носящихъ характеръ всеобщности и общеобязательности,—тогда какъ протестъ софистовъ, какъ сенсуалистовъ и потому строгихъ индивидуалистовъ, по необходимости, долженъ былъ носить до конца характеръ разрозненности и несорганизованности. Весьма сомнительно, конечно, чтобы въ особенностяхъ гносеологической теоріи Сократа или, вообще, въ его философіи, самой по себѣ, заключался *источникъ* этого скептическаго отношенія къ традиціямъ античной жизни: причинъ, по нашему мнѣнію, и въ данномъ случаѣ, какъ и относительно софистовъ, должно искать глубже, во всемъ строѣ психики Сократа, въ свою очередь развившейся на почвѣ всесторонняго разложенія самыхъ основъ античной жизни, *выразителемъ* какового разложенія и явился Сократъ. Но въ настойчивомъ стремленіи Сократа обосновать и, такъ сказать, сорганизовать свой протестъ противъ античныхъ традицій нельзя не видѣть проявленія значительной глубины, силы и сознательности этого протеста. Въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи враждебное традиціоннымъ началамъ античной жизни теченіе могло, конечно, въ гносеологической теоріи Сократа почерпать для себя опору и новыя силы.—Самая *форма*, въ какакую вылился протестъ Сократа противъ установившихся традицій, также *по существу* родственна взглядамъ на данный предметъ софистовъ: Сократъ, какъ и софисты, авторитету античныхъ традицій противопоставляетъ силу и значеніе *теоретической мысли индивидуальной человѣческой личности*. Подъ афоризмомъ софистовъ: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей» могъ свободно подписаться и Сократъ,—внося, впрочемъ, какъ мы увидимъ нѣсколько ниже, и нѣкоторую поправку. Вѣдь, Сократовское: „γνῶθι σεαυτόν" такъ же, какъ и упомянутое выше изреченіе софистовъ, предъявляетъ къ *каждому отдѣльному индивидууму* требованіе *въ себѣ самомъ* искать источника *всѣхъ* своихъ знаній (понятій), взамѣнъ традиціонныхъ взглядовъ. Человѣкъ, въ смыслѣ индивидуума, слѣд., и у Сократа разсматривается, какъ мѣра всѣхъ вещей, разъ онъ самъ по себѣ есть источникъ познанія этихъ вещей. Правда, въ дальнѣйшемъ развитіи своихъ философскихъ взглядовъ Сократъ пытается устранить всякую мысль *о произволѣ индивидуума* въ дѣлѣ познанія и оцѣнки (мѣры) вещей, требуя отъ индивидуума подчиненія законамъ разума, образующаго понятія, въ смыслѣ обязательныхъ для *всѣхъ* людей и,

слѣд., *объективныхъ* познавательныхъ нормъ и критеріевъ, т. е. въ дальнѣйшемъ уже не индивидуумъ, *какъ таковой*, является у Сократа мѣрою всѣхъ вещей, а индивидуумъ, *поскольку онъ, въ дѣлѣ познанія проявляетъ общечеловѣческія свойства разумности*. Но черезъ устраненіе произвола индивидуума въ дѣлѣ познанія и оцѣнки вещей, Сократъ нисколько не умаляетъ его мощи и значенія въ разсматриваемомъ нами отношеніи, а только регулируетъ, упорядочиваетъ, а слѣдовательно, и упрочиваетъ его же познавательную дѣятельность. Вѣдь, тѣ общеобязательныя познавательныя нормы и критеріи, какимъ индивидуальный человѣческій разумъ долженъ подчиняться, выработаны не кѣмъ нибудь инымъ, какъ *самимъ же индивидуумомъ*; онѣ почерпнуты имъ изъ *своего же собственнаго разума*, и, если онѣ одинаково обязательны для всѣхъ людей, то только потому, что у всѣхъ людей душевная структура, по существу, тождественна. Въ дѣйствительности, индивидуальный человѣческій разумъ, подчиняясь въ своей дѣятельности общеобязательнымъ познавательнымъ нормамъ, подчиняется только *самому себѣ*, закону, данному ему *имъ же самимъ*. Правда, смотря на дѣло съ метафизической точки зрѣнія, Сократъ, въ концѣ концовъ, приходитъ къ мысли о существованіи во всемъ мірѣ извѣстнаго *объективнаго* разумнаго порядка вещей, извѣстнаго разумнаго закона, которому подчиняется въ своей дѣятельности и человѣческій разумъ. Но *психологически* положеніе вещей отъ этого въ разсматриваемомъ нами отношеніи измѣняется мало. И этотъ объективный міровой законъ, съ точки зрѣнія Сократа, открылъ, вѣдь, тотъ же *индивидуальный* человѣческій разумъ, почерпая понятіе объ этомъ законѣ лишь изъ глубины собственнаго своего существа. Рѣшеніе вопроса о томъ, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ соотвѣтствуетъ и что не соотвѣтствуетъ требованіямъ этого закона, т. е., *оцѣнка* вещей и явленій, съ точки зрѣнія Сократа, также можетъ принадлежать только *индивиндуальному* человѣческому разуму, предоставленному исключительно самому себѣ. Слѣд., и въ разсматриваемомъ отношеніи индивидуумъ, съ точки зрѣнія Сократа, *психологически* продолжаетъ сохранять роль и значеніе «мѣры всѣхъ вещей». Къ тому же, индивидуальный человѣческій разумъ со своими законами, по ученію Сократа, есть частица мірового разума, законамъ котораго подчиненъ весь космосъ. Поэтому, подчиняясь закону цѣлаго, индивидуальный человѣческій разумъ фактически подчиняется за-

конамъ, издаваемымъ имъ самому себѣ, законамъ, почерпаемымъ имъ изъ глубины собственнаго духа. Вѣдь, міровой разумъ, по ученію Сократа, не трансцедентенъ по отношенію къ разуму индивидуальному [1]) Поэтому сказать, что мѣрою всѣхъ вещей, по взгляду Сократа, является міровой разумъ и его законы, едва ли будетъ точнымъ: съ точки зрѣнія Сократа, можно сказать, что міровой разумъ есть мѣра *бытія* всѣхъ вещей, но нельзя сказать, что онъ есть и мѣра *познанія цѣнности всѣхъ* вещей, т. к. по ученію Сократа въ сферѣ самаго *акта познанія* субъектъ, какъ мы видѣли выше, не выходитъ изъ границъ собственной индивидуальности и только *въ своей индивидуальности* отыскиваетъ общеобязательныя объективныя нормы вещей и велѣнія мірового разума. Изложенное нами ниже ученіе Сократа о тождествѣ всякой добродѣтели съ знаніемъ, имѣющимъ, въ свою очередь, коренной источникъ *въ самопознаніи* индивидуума,—служитъ какъ подтвержденіемъ всего сказаннаго нами о томъ *исключительномъ* значеніи, какое Сократъ признавалъ за индивидуальнымъ человѣческимъ разумомъ, выдвигая его дѣятельность *взамѣнъ* установившихся традицій и авторитетовъ, такъ и доказательствомъ того, что въ разсматриваемомъ пунктѣ своего ученія Сократъ изъ сферы теоретическихъ разсужденій сдѣлалъ переходъ и въ сферу *этическихъ* вопросовъ.

Всему сказанному нами по вопросу о принципіально-скептическомъ отношеніи Сократа къ традиціоннымъ взглядамъ и формамъ античной жизни и объ исключительномъ значеніи, какое Сократъ въ теоретической и практической областяхъ признавалъ за разумомъ индивидуальной человѣческой личности, повидимому, противорѣчатъ нѣкоторыя свидѣтельства Ксенофонта и Платона, говорящія о томъ глубокомъ уваженіи, какое Сократъ фактически питалъ къ традиціонному религіозному культу своего народа (при чемъ, и самъ часто исполнялъ извѣстнаго рода религіозные обряды), а также объ его уваженіи и послушаніи предъ отечественными гражданскими законами, къ каковому уваженію и послушанію онъ побуждалъ и своихъ учениковъ [2]). Несомнѣнно, конечно, что въ ученіи и дѣятельности *историческаго* Сократа было нѣчто такое, что̀ его слушателямъ дало поводъ понять это ученіе и дѣятельность въ этомъ, именно, а не въ иномъ смыслѣ. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, допустить, чтобы Ксенофонтъ и Платонъ, въ цѣляхъ

[1]) Объ этомъ см. ниже.

[2]) Xen. Mem. I, 1 и др.

апологіи Сократа предъ его согражданами, измыслили факты изъ жизни и дѣятельности Сократа, учившаго совершенно открыто, равно какъ съ высотою нравственнаго облика Сократа и прямотою и непреклонностію его убѣжденій не могъ соединяться такой образъ поведенія, чтобы наединѣ со своими ближайшими учениками и друзьями онъ училъ одному, а при народѣ сознательно училъ совершенно противоположному. Объясненій подобнаго рода несогласій въ свидѣтельствахъ объ ученіи и дѣятельности Сократа, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, можно искать или въ широтѣ и многосторонности духовнаго склада личности историческаго Сократа, въ ущербъ его строгой формальной логичности и послѣдовательности, или же это отсутствіе строгой логичности и систематичности въ ученіи и дѣятельности Сократа, какъ она намъ извѣстна изъ свидѣтельствъ его учениковъ и слушателей, всецѣло должно быть отнесено на счетъ особенностей въ пониманіи личности Сократа со стороны этихъ послѣднихъ, отъ вниманія которыхъ въ образѣ Сократа, какимъ онъ отразился въ ихъ сознаніи, могли и ускользнуть тѣ связующія логическія и психологическія звенья между скептическимъ отношеніемъ Сократа къ традиціямъ античной жизни въ однихъ случаяхъ и сочувственнымъ къ нимъ отношеніемъ въ другихъ, какія у Сократа *историческаго*, въ дѣйствительности могли и быть. Могло, наконецъ, въ той или иной степени имѣть мѣсто и то и другое. Такъ или иначе, но для насъ имѣетъ преимущественную важность то обстоятельство, что и въ *идеальномъ* образѣ Сократа, т. е. какимъ онъ является предъ нами въ свидѣтельствахъ о немъ его учениковъ и другихъ античныхъ писателей,—отчасти даны нѣкоторые элементы, могущіе имѣть значеніе такого рода связующихъ психологическихъ звеньевъ. Дѣло въ томъ, что раціоналистическая тенденція въ философіи Сократа, при всей своей очевидности и опредѣленности, еще не получила настолько послѣдовательнаго развитія, чтобы привести Сократа къ окончательному разрыву съ наличною конкретною дѣствительностію. Хотя центръ тяжести всей философіи Сократа лежитъ въ сферѣ отвлеченныхъ *понятій* нашего теоретическаго разума, а не въ области конкретныхъ представленій, какъ это мы видѣли у софистовъ, но, вѣдь Сократа интересовали не столько понятія, какъ таковыя, сколько *самый процессъ ихъ образованія*. А этотъ процессъ, что́ бы ни думалъ объ этомъ самъ Сократъ, въ томъ, именно, и состоитъ, что человѣческій разсудокъ

дѣлаетъ соотвѣтствующія обобщенія на основаніи данныхъ конкретныхъ представленій, имѣющихъ своимъ источникомъ наличную дѣйствительность. Мысль Сократа, т. о., по необходимости, если не принципіально, то, по крайней мѣрѣ, фактически всегда въ извѣстной степени вращается въ области конкретныхъ представленій, хотя и стремится стать выше этой сферы. А т. к. съ нашими ощущеніями и конкретными представленіями почти всегда въ той или иной степени связываются соотвѣтствующія сердечныя и волевыя функціи, то съ наличною конкретною дѣйствительностію Сократъ, слѣд., былъ связанъ и не однимъ только умомъ, а *отчасти* также своимъ *сердцемъ и волей.* Отсюда мы считаемъ себя въ правѣ заключить, что изреченіе Сократа: «я знаю только то, что я ничего не знаю» и его извѣстное: «познай самого себя» въ устахъ Сократа имѣютъ значеніе не категорическаго отрицанія всѣхъ традиціонныхъ взглядовъ и формъ античной жизни, какъ таковыхъ, а только значеніе *сомнѣнія* въ ихъ объективной истинности и отрицанія за ними достоинства знанія только постольку, *поскольку они не получили еще санкціи со стороны субъективнаго сознанія индивидуума и его теоретическаго разума.* Разумъ субъекта, съ точки зрѣнія Сократа, долженъ, конечно, самостоятельно, изъ глубины себя самого выработать объективныя познавательныя нормы всего существующаго, не справляясь въ своей дѣятельности съ установившимися на этотъ счетъ традиціями; но, вѣдь, *конечные результаты,* къ какимъ по тому или иному вопросу приходитъ разумъ индивидуума, могутъ, по крайней мѣрѣ, отчасти случайно совпасть съ этими традиціями. Отсюда становится понятнымъ и то, что уваженіе Сократа къ нѣкоторымъ античнымъ традиціямъ *само по себѣ* не заключаетъ въ себѣ необходимаго логическаго и психологическаго противорѣчія тому *принципіальному сомнѣнію* его въ ихъ истинности, какое для Сократа является исходнымъ пунктомъ и движущимъ нервомъ его философствованія. Другой, конечно, вопросъ, насколько, дѣйствительно, тутъ мы имѣемъ дѣло съ *случайнымъ* совпаденіемъ, т. е. насколько Сократу фактически удалось сохранить свою самостоятельность и независимость по отношенію къ установившимся античнымъ традиціямъ въ дѣлѣ выработки, при посредствѣ понятій, новыхъ взглядовъ на міръ и жизнь и объективныхъ теоретическихъ и практическихъ нормъ, насколько онъ могъ сохранить эту самостоятельность, не отказываясь отъ основ-

ныхъ принциповъ своей философіи,—т. е. стоялъ ли въ данномъ случаѣ Сократъ на достаточно устойчивой гносеологической, метафизической и психологической почвѣ, или же то уваженіе, какое Сократъ питалъ къ нѣкоторымъ традиціямъ своего народа, служитъ выраженіемъ *фактическаго,* м. б., и не вполнѣ сознательнаго, отказа Сократа отъ первоначальнаго его намѣренія произвести *радикальную* реформу античной жизни? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы попытаемся дать нѣсколько ниже. Въ данномъ же случаѣ, имѣя въ виду вопросъ о *принципіальномъ* отношеніи Сократа къ традиціямъ античной жизни, мы должны констатировать тотъ фактъ, что Сократъ, повидимому, имѣлъ опредѣленное и твердое намѣреніе произвести коренную и всестороннюю реформу этой жизни, опираясь въ этомъ случаѣ на свое убѣжденіе во всемогущей силѣ индивидуальнаго человѣческаго разума, при томъ, разума *теоретическаго*, образующаго извѣстныя *логическія понятія.* На него-то Сократъ и возложилъ всѣ свои надежды. Такимъ образомъ, Сократъ, подобно софистамъ, сталъ въ *исходномъ* пунктѣ своей реформаторской дѣятельности, *повидимому*, на вѣрный путь, поскольку приниженность человѣческой индивидуальной личности составляла, какъ мы объ этомъ говорили и выше, главное зло античной культуры и коренную причину ея разложенія. *Повидимому*, Сократъ въ исходномъ пунктѣ своего ученія и дѣятельности, сталъ на тотъ, именно, путь культурнаго развитія, который могъ подготовить *положительнымъ* образомъ античное общество къ усвоенію христіанскихъ моральныхъ идеаловъ, т. к. признаніе высокой цѣнности за индивидуальною человѣческою личностію, полагаемое Сократомъ въ качествѣ исходнаго пункта его реформы, составляетъ также основное зерно и христіанскаго ученія о нравственности.

Удалось ли однако и въ какой степени Сократу, въ противоположность софистамъ, избѣжать въ своемъ ученіи, дѣятельности и во всемъ своемъ душевномъ укладѣ тѣхъ, именно, особенностей и сторонъ, которыя *положительное* значеніе реформаторской дѣятельности софистовъ свели къ нулю и, напротивъ, сообщили этой дѣятельности односторонній отрицательный характеръ, который только способствовалъ болѣе вѣрному окончательному разложенію античной культуры и только этимъ, *косвеннымъ* путемъ подготовлялъ въ античномъ мірѣ почву для торжества христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ? Для рѣшенія этого вопроса, намъ слѣдуетъ обра-

тить вниманіе на другія стороны духовнаго облика Сократа и, прежде всего, обратиться къ основнымъ положеніямъ религіозно-метафизическихъ взглядовъ Сократа.

Въ ученіи о *Богѣ* Сократъ, повидимому, не обнаруживаетъ того скептицизма, какой мы отмѣтили въ ученіи софистовъ, такъ что, съ внѣшней стороны тутъ между Сократомъ и софистами оказывается не сходство, а противоположность. Дѣйствительно, о Сократѣ Ксенофонтъ свидѣтельствуетъ, что онъ вѣрилъ въ народныхъ боговъ, которымъ не чужды были нѣкоторыя свойства личныхъ существъ; приносилъ имъ жертвы и прибѣгалъ иногда къ мантикѣ, хотя порицалъ тѣхъ, которые обращаются къ мантикѣ, по такого рода вопросамъ, рѣшить которые человѣкъ можетъ собственнымъ умомъ [1]). *На ряду* со многими богами [2]), Сократъ признавалъ, согласно религіозно-философскимъ воззрѣніямъ своего времени, единое высочайшее Божество, Которое, по взгляду Сократа, рѣзко различается отъ прочихъ боговъ, по своимъ высшимъ совершенствамъ [3]). Богамъ Сократъ приписывалъ разнаго рода духовныя свойства, говорящія объ ихъ совершенствѣ и несравненномъ превосходствѣ предъ людьми. Такъ, по Сократу, боги невидимы [4]), всевѣдущи, вездѣсущи [5]), нелицепріятны, почему обращаютъ вниманіе не на количество и качество жертвъ, а на то душевное настроеніе, съ какимъ жертва приносится [6]); боги также правосудны [7]). Высочайшему Божеству Сократъ приписываетъ соотвѣтствующую мудрость, благость и красоту, сказавшіяся въ разумномъ и цѣлесообразномъ устройствѣ вселенной въ ея цѣломъ составѣ и въ частностяхъ, особенно въ дарованіи человѣку, въ отличіе отъ прочихъ животныхъ, разумной души, которая, какъ часть всемірнаго Разума—Божества, самымъ фактомъ своего существованія доказываетъ бытіе Бога; она же и познаетъ боговъ, устроителей всего великаго и прекраснаго въ мірѣ. Особенно благость Божества къ человѣку, а вмѣстѣ съ тѣмъ и мудрость проявилась, по взгляду Сократа, въ мудромъ устройствѣ человѣческаго организма, благодаря чему, человѣкъ болѣе способенъ къ счастливой жизни, чѣмъ животныя. Боги, чрезъ мантику, по ученію Сократа, открываютъ людямъ будущее и предостерегаютъ ихъ отъ опасностей. Они

---

[1]) Хен. Мем.. I, 1. 1—9; 3, 3 и др. [2]) Хен. Мем. I, 1--9; I, 19; 3, 3; 4, 11; IV, 3. 3 и др. [3]) Мем. I, 4. 5; 7. 17; IV, 3. 13 и др. [4]) Мем. IV, 3. 13—14 и др. [5]) Мем. I, 1. 19; 32 и др. [6]) Мем. I, 3. 3. [7]) Мем. II, 2. 14.

въ такой степени заботятся о людяхъ, что и вся вселенная устроена ими такимъ образомъ, что все служитъ на пользу человѣку, при чемъ, высочайшее Божество въ этомъ отношеніи, какъ и во всѣхъ другихъ, по Сократу, занимаетъ первое мѣсто. Божество, правда, невидимо, но о его бытіи и свойствахъ мы можемъ и должны заключать по Его дѣламъ, и сомнѣваться въ бытіи Бога и Божественнаго Промысла потому только, что Божество невидимо, по мнѣнію Сократа, столь же нелѣпо, какъ если бы мы стали сомнѣваться въ бытіи нашей души, которая также невидима. За всѣ эти свойства мы, по Сократу, должны почитать боговъ и благоговѣть предъ ними по мѣрѣ своихъ силъ,—и изъ чувства благодарности за получаемыя отъ боговъ благодѣянія и въ надеждѣ получить отъ нихъ и въ будущемъ столь же великія блага [1]).—Ученіе Сократа о Божествѣ, какъ оно нами изложено, если исключить изъ него черты политеизма, который, впрочемъ, у Сократа ослабленъ настолько, что боги у него являются какъ бы служебными орудіями высочайшаго Божества, — оказывается, повидимому, весьма близкимъ христіанскому ученію о Богѣ, какъ всемогущемъ, вездѣсущемъ, всевѣдующемъ, премудромъ и всеблагомъ личномъ Существѣ, Творцѣ и Промыслителѣ всего міра и, въ особенности, человѣка,—при чемъ, на первый взглядъ это ученіе представляется, повидимому, не имѣющимъ ничего общаго съ религіознымъ скептицизмомъ софистовъ, близко граничащимъ, если не на словахъ, то по духу съ чистымъ атеизмомъ. Но такое заключеніе о характерѣ ученія Сократа о Богѣ было бы преждевременнымъ и не соотвѣтствующимъ истинѣ. Сдѣлать подобнаго рода заключеніе было бы съ нашей стороны рискованнымъ уже въ силу того крайняго односторонняго *интеллектуализма*, точнѣе, *раціонализма* Сократа, о которомъ мы въ правѣ заключать на основаніи сказаннаго нами объ этомъ выше. Болѣе детальное изслѣдованіе ученія Сократа о Богѣ вполнѣ оправдываетъ эту нашу осторожность въ заключеніяхъ.

Обратимъ, прежде всего наше вниманіе на тотъ фактъ, что ученіе Сократа о Богѣ, если и предположить, что онъ его излагалъ и защищалъ съ глубокою вѣрою и убѣжденіемъ въ истинности того, о чемъ онъ говорилъ,—все-таки оказывается принципіально несогласнымъ съ христіанскимъ ученіемъ объ этомъ же предметѣ. Вѣдь, несомнѣнно, по крайней мѣрѣ, то, что Сократъ, вслѣдствіе

[1]) Мем. I, 4; IV, 3 и др.

своего односторонняго интеллектуализма, Божество понималъ въ смыслѣ силы, или *мірового разума*, который разлитъ по всему міру,—въ смыслѣ міровой души, которая, по собственному замѣчанію Сократа, стоитъ въ такомъ же отношеніи къ тѣлесному составу космоса, въ какомъ наша душа стоитъ къ тѣлу [1]). Въ существѣ дѣла, Божество, по Сократу, есть тотъ же міръ, взятый въ его цѣлости: оно если и различается отъ космоса, то только въ томъ смыслѣ, въ какомъ человѣческая душа различается отъ тѣла, что, конечно, не только не препятствуетъ, а напротивъ прямо предполагаетъ необходимость признавать за человѣкомъ значеніе *единаго* живого существа, состоящаго изъ тѣла и души. Такой *пантеистическій* взглядъ Сократа на Божество еще болѣе подтверждается тѣми мѣстами изъ «Воспоминаній» Ксенофонта, гдѣ Сократъ признаетъ человѣческую душу частію міровой души, или Божества, подобно тому, какъ человѣческое тѣло есть часть космическаго тѣла [2]). При этомъ, пантеизмъ Сократа, какъ выросшій на почвѣ его односторонняго раціонализма (логизма), носитъ *односторонне-интеллектуалистическій и натуралистическій* характеръ, вслѣдствіе чего *дуализмъ* между міровымъ разумомъ и міровымъ тѣломъ (матеріей) въ понятіи Сократовскаго космоса въ значительной степени стушевывается: связь этихъ двухъ основныхъ элементовъ въ цѣломъ космосѣ, по взгляду Сократа, какъ мы видѣли, *органически-тѣсная, тождественная* съ тою, какая, по Сократу, существуетъ между душою человѣка и его тѣломъ. Точнѣе, міровое тѣло, съ односторонне-интеллектуалистической точки зрѣнія Сократа, представляетъ изъ себя ничто иное, какъ самообъективацію міровой разума. Божество Сократа (міровой разумъ) въ проявленіи своихъ разумныхъ свойствъ, слѣдовательно, ограничено свойствами *физической* природы (матеріи), т. е., законами *физической, натуральной необходимости*, какъ объективированной *логической* необходимости, которой подчинено и взаимоотношеніе понятій нашего теоретическаго разума. Не должно забывать, въ данномъ случаѣ, и того, что космосъ, въ пониманіи Сократа, мыслится именно, *единымъ цѣлымъ*, въ столь же тѣсномъ смыслѣ этого слова, какъ и человѣкъ, состоящій изъ тѣла и души, въ своемъ *сознаніи* является единымъ существомъ,—

---

[1]) Названіе міровой души въ приложеніи къ Божеству, съ точки зрѣнія Сократа, поэтому точнѣе слѣдуетъ замѣнить терминомъ *міровой разумъ*, т. к. элементъ „разума" въ человѣческой душѣ, по взгляду Сократа, составляетъ самое существо ея, міровая же душа, или Божество, по своей природѣ, по мнѣнію Сократа, тождественна съ человѣческой душой.

[2]) Mem. II, 4. 1—11; 17; IV, 3. 14 и др.

но съ тѣмъ существеннымъ отличіемъ, что Сократовскій космосъ характеризуется предикатами *вѣчности*, въ силу чего и связь мірового разума съ міровымъ тѣломъ, съ точки зрѣнія Сократа, должна быть разсматриваема, какъ связь *вѣчная*, *неразрывная* и *необходимая*. Поэтому и разграниченіе, какое Сократъ, повидимому, дѣлаетъ между свойствами мірового разума и мірового тѣла, съ отмѣченной нами точки зрѣнія можетъ, по существу дѣла, имѣть смыслъ не столько метафизическій, сколько *логическій*, т. к. физическая сторона космоса *фактически* оказывается, по Сократу, только одною изъ двухъ нераздѣльныхъ сторонъ *единаго по существу* цѣлаго. Божество Сократа фактически оказывается вѣчно дѣйствующимъ по законамъ теоретическаго разума и въ то же время по законамъ физической необходимости. И это--вполнѣ понятно и для Сократа неизбѣжно, если мы примемъ во вниманіе его односторонній *интеллектуализмъ*. Отождествивъ природу человѣческой души съ природой *теоретическаго разума*, Сократъ, естественно, и въ природѣ первоосновы бытія, т. е. въ Божествѣ старается видѣть проявленіе тѣхъ же законовъ логической необходимости, какимъ подчинена внутренняя жизнь самого человѣка,--тѣмъ болѣе, что, по Сократу, человѣческая душа, какъ мы видѣли, есть лишь часть міровой души, или Божества. Но *логическіе* законы теоретическаго разума, будучи перенесены въ сферу внѣшняго, объективнаго, въ особенности тѣлеснаго міра, разсматриваются уже, какъ законы *натуральной* необходимости. Отсюда, *натурализмъ* и *детерминизмъ* въ представленіи Сократа о Божествѣ оказываются психологически неизбѣжными. Естественно поэтому также и то, что Божество, съ точки зрѣнія Сократа, не можетъ быть разсматриваемо не только въ смыслѣ *личнаго* существа, но даже и въ болѣе общемъ смыслѣ, какъ *духъ* вообще, поскольку въ содержаніи понятія духа, помимо элементовъ теоретическаго разума, необходимо даны также элементы *воли* и *сердца*. Послѣ этого, становится очевиднымъ, что и тѣ свойства, какія Сократъ приписываетъ Божеству, и какія, повидимому, говорятъ за Его личный и духовный характеръ, какъ то: вездѣсущіе, всевѣдѣніе, всемогущество, премудрость, благость и т. п.,—должно понимать въ *натуралистически-пантеистическомъ* смыслѣ, въ смыслѣ цѣлесообразно дѣйствующей и всѣмъ въ мірѣ управляющей натуральной силы, разлитой по всему космосу, а не въ смыслѣ свойствъ личнаго Существа. Съ точки зрѣнія Сократовскаго натуралистическаго пантеизма, не можетъ быть, слѣд., въ строгомъ смыслѣ этого слова, рѣчи ни о Божественномъ промыслѣ, какъ о

свободной промыслительной дѣятельности благого Бога,—ни о богопочитаніи, въ смыслѣ *внутренняго, духовнаго общенія человѣка съ Богомъ, какъ съ духовнымъ, личнымъ Существомъ*. Мѣсто промысла должны заступить *необходимые законы природы*, а богопочитаніе должно быть ограничено однимъ холоднымъ *теоретическимъ богопознаніемъ*, поскольку и само Божество, съ точки зрѣнія Сократа, мыслится *преимущественно*, какъ міровой теоретическій разумъ, какъ *идея*, реализованная въ міровой жизни. Если же Сократъ въ примѣненіи къ Божеству употребляетъ такого рода выраженія, которыя, повидимому, говорятъ въ пользу его теистическаго пониманія Божеской природы; то это, главнымъ образомъ, можетъ быть объяснено образностію языка Сократа и тѣмъ обстоятельствомъ, что основные термины для выраженія своихъ религіозныхъ понятій Сократъ заимствовалъ изъ общенароднаго языка (языка своихъ согражданъ), который, поскольку дѣло касалось религіи, выработался на почвѣ антропоморфическихъ представленій о Божествѣ и потому не вполнѣ былъ приспособленъ къ точному выраженію натуралистически-пантеистическихъ понятій. Да, наконецъ, Сократъ, какъ увидимъ ниже, не имѣлъ цѣлію спеціально заниматься изслѣдованіемъ религіозно-метафизическихъ вопросовъ, касался этихъ вопросовъ мимоходомъ, поэтому ему естественно было мало заботиться о научной точности въ выраженіи своихъ религіозно-метафизическихъ понятій. Если же у Сократа религіозныя вѣрованія, по сравненію съ народною религіею, не отличались такимъ антропоморфическимъ характеромъ, какъ эта послѣдняя, а носили характеръ пантеизма, то это объяснялось просто обще-философскимъ развитіемъ Сократа, въ силу котораго онъ не могъ въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ вполнѣ остаться на уровнѣ народной религіи, несмотря на весь свой религіозный индифферентизмъ, что, конечно, само по себѣ не обязывало его быть въ данномъ случаѣ непремѣнно научно-точнымъ въ формулировкѣ своихъ религіозныхъ понятій, разъ къ этому онъ не имѣлъ другихъ положительныхъ побужденій.

Такимъ образомъ, если даже мы признаемъ за изложеннымъ нами ученіемъ Сократа о Богѣ характеръ его искреннихъ и глубокихъ религіозныхъ убѣжденій, то и въ этомъ случаѣ его теологія, какъ теологія *раціоналистически-натуралистическаго пантеизма*, должна быть признана совершенно противоположною христіанскому ученію о Богѣ, какъ единомъ, премірномъ и всесовершенномъ *личномъ Духѣ*. Но противоположность между ученіемъ Сократа о Богѣ

и христіанскимъ не ограничивается однимъ *содержаніемъ* того и другого ученія: не въ меньшей мѣрѣ, если не въ большей, эта противоположность замѣчается въ *степени* глубины и интенсивности религіозныхъ убѣжденій, какихъ требуетъ философія Сократа, съ одной стороны, и христіанское ученіе, съ другой,— въ сравнительной *степени* интереса къ теологическимъ вопросамъ, какой обнаруживаетъ Сократъ и христіанское ученіе. Внимательное изслѣдованіе ученія Сократа о Богѣ съ этой стороны должно насъ привести къ сближенію взглядовъ Сократа на данный вопросъ съ религіознымъ скептицизмомъ *софистовъ*. О религіозныхъ *убѣжденіяхъ* Сократа, какъ таковыхъ (пантеистическихъ ли то или теистическихъ), строго говоря, рѣчь можетъ итти далеко не въ собственномъ смыслѣ, т. к. во взглядахъ Сократа ясно сказывается религіозный *индифферентизмъ*, который съ религіознымъ скептицизмомъ, какой обнаруживаютъ софисты, находится въ самомъ близкомъ духовномъ родствѣ, поскольку отсутствіе глубокаго интереса къ чему бы то ни было необходимо предполагаетъ, въ качествѣ своей психологической основы, *сомнѣніе въ той высокой цѣнности и важности этого предмета, какія за нимъ признаются общественнымъ мнѣніемъ*.—О томъ, что Сократъ долженъ обнаруживать сравнительно мало интереса къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ, мы отчасти уже можемъ заключать на основаніи натуралистически-пантеистическаго характера его ученія о Богѣ. Послѣ того, какъ Сократъ отвергнулъ за объектомъ религіознаго сознанія, т. е. за Божествомъ характеръ личнаго Существа, съ которымъ человѣкъ могъ бы вступать въ *живое, личное общеніе* и питать по отношенію къ Нему извѣстнаго рода чувствованія, подобныя тѣмъ, какія человѣкъ питаетъ къ такимъ же, какъ и онъ, личнымъ существамъ,—послѣ всего этого у Сократа, естественно, долженъ былъ ослабѣть *живой, практическій* интересъ къ вопросамъ религіознаго характера. Ему оставалась возможность интересоваться Божествомъ только по *узко-теоретическимъ* побужденіямъ или же по побужденіямъ *эстетическаго* характера, какъ принципомъ и причиной цѣлесообразнаго, гармоническаго устройства міра, который, благодаря этому *имманентному* въ отношеніи къ нему разумному началу, изъ безпорядочнаго хаоса сдѣлался художественно устроеннымъ, прекраснымъ космосомъ. Сократъ могъ въ принципѣ и не отвергать бытія такого Бога, не имѣющаго непосредственнаго отношенія къ практической

жизни, могъ даже говорить о свойствахъ Божіихъ и т. п.; но этотъ *абстрактный* Богъ теоретическаго разума, въ смыслѣ *отвлеченной идеи*,—необходимо долженъ былъ представляться внутреннему сознанію Сократа, какъ нѣчто чуждое и безразличное для всей полноты духовной жизни и дѣятельности человѣка, совпадая съ логическими законами нашего теоретическаго разума и съ натуральными законами бездушной природы.—Но Сократъ, и въ *научно-философскомъ* смыслѣ слишкомъ мало интересовался вопросами религіи, которая съ натуралистической точки зрѣнія Сократа, естественно, совпадала съ натуръ-философіей. Что Сократъ не занимался спеціально изслѣдованіемъ природы, понимаемой въ смыслѣ натуръ-философіи,—эта мысль у Ксенофонта, напр., проведена вполнѣ ясно и опредѣленно въ различныхъ мѣстахъ его «Memorabil'ій» (напримѣръ, въ Мем. I, 1. 11—16 и проч.). По Сократу, человѣкъ въ этой области не въ силахъ достичь никакихъ положительныхъ и опредѣленныхъ научныхъ результатовъ, что, по его мнѣнію, подтверждаютъ разногласія философовъ, бравшихся за разсмотрѣніе основныхъ элементовъ сущаго. Да этого рода изслѣдованія, по взгляду Сократа, и *безполезны*, потому что изъ нихъ нельзя сдѣлать никакихъ практическихъ примѣненій для улучшенія человѣческой жизни. Поэтому, предметомъ своихъ философскихъ изслѣдованій Сократъ избираетъ только то, что имѣетъ непосредственное отношеніе къ практической дѣятельности человѣка, къ его добродѣтели и общественно-практической дѣятельности[1]). Сократъ даже смѣется надъ тѣми, кто толкуетъ о «единомъ» и «многомъ», какъ первоосновахъ всего сущаго, въ какихъ словахъ нетрудно узнать насмѣшливое отношеніе къ двумъ основнымъ теченіямъ тогдашней метафизики, или натуръ-философіи—идеалистическому и эмпирическому. Но такое отрицательное отношеніе Сократа къ натуръ-философіи, въ силу его натуралистически-пантеистическаго понятія о Божествѣ, естественно, распространяется, въ частности, и на его *теологію*, потому что натуръ-философія, какъ изслѣдованіе *первоосновы всего сущаго*, съ точки зрѣнія Сократа, заключаетъ въ себѣ, въ качествѣ составной части, и важнѣйшіе элементы теологіи, тоже имѣющей дѣло съ первоосновной всего сущаго—съ вопросами о Богѣ. Что Сократъ не занимался изслѣдованіемъ физической природы въ широкомъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ натуръ-философіи,—объ этомъ свидѣтельствуютъ и Аристотель и нѣкоторые другіе позднѣйшіе античные писатели.

[1]) Мем. I, 1. 11—16 и др.; ср. IV, 7. 5-7 и др.

Правда, Сократъ иногда говорилъ о цѣлесообразномъ устройствѣ природы, какъ результатѣ творческой и упорядочивающей дѣятельности мірового разума (см. выше, стр. 142—143). Но, во-первыхъ, объ этомъ вопросѣ Сократъ говоритъ въ самыхъ общихъ чертахъ, съ точки зрѣнія, такъ сказать, общаго здраваго смысла, просто указывая на общеизвѣстные и всякому въ глаза бросающіеся факты, нисколько не стараясь философски обосновать эти положенія и перейти въ данномъ случаѣ отъ обычныхъ представленій къ составленію ясныхъ и опредѣленныхъ общихъ понятій, какъ это тотъ же Сократъ дѣлаетъ, когда, напр., изслѣдуетъ вопросъ о природѣ добродѣтели или о пользѣ человѣка. Во-вторыхъ, говоря о цѣлесообразномъ устройствѣ міра, Сократъ касается этого вопроса, только постольку, поскольку тѣ или иные факты изъ разсмотрѣнія природы могутъ служить подтвержденіемъ его *этическихъ* положеній, могутъ побудить человѣка къ добродѣтели [1]). Самостоятельнаго значенія за изученіемъ природы и, вообще, первоосновы всего сущаго Сократъ, т. о., не признавалъ, почему и касался этого вопроса, какъ мы уже сказали, мимоходомъ и поверхностно [2]). Въ-третьихъ, самую цѣлесообразность природы Сократъ понимаетъ въ узко-утилитарномъ смыслѣ, ясно говорящемъ о томъ, что Сократъ интересовался не цѣлесообразнымъ устройствомъ міра въ смыслѣ объективномъ, какъ доказывающемъ бытіе Бога и извѣстныя Его свойства и приводящемъ насъ къ правильному объективному взгляду на все сущее и, прежде всего, на Божество,—но только постольку, поскольку данное устройство міра приспособлено къ потребностямъ человѣка и служитъ ему на пользу [3]). Строго говоря, Сократъ, когда ведетъ рѣчь о цѣлесообразности въ устройствѣ міра, то имѣетъ въ виду не объективную и безотносительную его цѣлесообразность, а только относительную и субъективную. Итакъ, Сократъ мало интересовался, *въ научно-философскомъ смыслѣ этого слова*, вопросами религіозно-метафизическаго характера, а если этихъ вопросовъ и касался, то лишь вскользь и поверхностно. Можетъ ли такое *ненаучное* отношеніе Сократа къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ говорить о томъ, что онъ, *во-*

---

[1]) Аристотель, напр., говоритъ, что Сократъ имѣлъ дѣло съ *этикой*, но никакъ не съ изслѣдованіемъ природы вообще (Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν. Meth. I, 6. 987 b, 1; ср. Part. anim. I, 1, 642. a 28 и др.), а Цицеронъ прямо говоритъ о Сократѣ, что онъ философію съ неба низвелъ на землю, т. е. въ сферу жизненно-практическихъ интересовъ (Cic. Tusc. V, 4. 10; Acad. I, 4. 15; II, 39. 123; Fin. V, 29. 87; Rep. I, 10; Seneca, Epist. 71, 7; Sext. Math. VII, 8 и др.

[2]) Xen. Mem. I, 4; IV, 3. [3]) Ibid.

обще, мало интересовался этою областію бытія и человѣческаго сознанія? По нашему мнѣнію—да и по слѣдующимъ основаніямъ. Совершенный *научный* индифферентизмъ къ извѣстнаго рода вопросамъ самъ по себѣ, конечно, нисколько не говоритъ о томъ, что такой человѣкъ вовсе, въ какомъ бы то ни было отношеніи не интересуется даннымъ вопросомъ. Но это бываетъ или тогда, когда извѣстное лицо, вообще, не подвергаетъ (не хочетъ или не можетъ) научному изслѣдованію интересующіе его вопросы, или же когда извѣстнаго рода научныя попытки почему либо убѣждаютъ данное лице въ невозможности, какъ ему кажется, *научнымъ* путемъ разрѣшить интересующій его вопросъ. Въ послѣднемъ случаѣ, человѣкъ можетъ извѣстнымъ вопросомъ интересоваться въ высшей степени и, тѣмъ не менѣе, не подвергать его научному изслѣдованію (таково, напримѣръ, отношеніе Канта къ задачамъ метафизики). Наконецъ, въ третьихъ, человѣкъ можетъ интересоваться извѣстнымъ предметомъ съ *общей*, такъ сказать, точки зрѣнія, но не заниматься его подробнымъ научнымъ изслѣдованіемъ, если этотъ предметъ не имѣетъ прямого отношенія къ спеціальной области его научныхъ изслѣдованій. Но, если намъ укажутъ на такого человѣка, какъ Сократъ, который *несомнѣнно обнаруживаетъ склонность и способность къ научному изслѣдованію извѣстныхъ вопросовъ*, и который, занимаясь въ извѣстной области научными изслѣдованіями, обнаруживаетъ въ то же время полный научный индифферентизмъ къ вопросамъ, самымъ непосредственнымъ образомъ соприкасающимся съ его спеціальностію, не проявивъ даже *попытки* подвергнуть научному изслѣдованію этотъ, близкій къ его спеціальности вопросъ,— то мы имѣемъ полное право утверждать, что *научный* индифферентизмъ такого человѣка къ извѣстнаго рода вопросамъ прямо говоритъ за то, что онъ, *вообще*, въ какомъ бы то ни было отношеніи, не интересуется этимъ вопросомъ. А такимъ, именно, а не инымъ и представляется намъ отношеніе Сократа къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ. — Что Сократъ въ достаточной степени проявилъ глубокую склонность и способность къ научно-философскимъ изслѣдованіямъ *интересовавшихъ* его вопросовъ,—это фактъ, не подлежащій ни малѣйшему сомнѣнію: своимъ ученіемъ о значеніи понятій въ сферѣ *знанія*, т. е. въ области *гносеологіи* Сократъ положилъ начало, вообще, строго научному методу. Несомнѣнныя научныя тенденціи Сократъ обнаруживаетъ и въ томъ случаѣ,

когда касается вопросовъ *этики*. Если бы Сократъ въ этой области былъ просто популярнымъ философомъ, то онъ не стремился бы къ діалектическому обоснованію своихъ этическихъ положеній черезъ приведеніе обычныхъ человѣческихъ моральныхъ представленій и поступковъ, путемъ ихъ внутренняго анализа, къ ясному ихъ уразумѣнію и пониманію (Xen. Mem. III, 10; IV, 5; IV, 6 и др.). Сократъ въ области этики, слѣдовательно, имѣетъ въ виду не просто знаніе, а знаніе методическое, вошедшее въ ясное сознаніе человѣка, т. е. знаніе въ формѣ понятій [1]). Къ всеобщимъ понятіямъ Сократъ и стремился возводить обычныя моральныя представленія, устраняя изъ послѣднихъ все то, что не соотвѣтствуетъ общему понятію о той или иной добродѣтели. Затѣмъ, путемъ анализа внутреннихъ свойствъ важнѣйшихъ добродѣтелей, Сократъ выводитъ понятіе о добродѣтели вообще, согласно которому всякая добродѣтель, по своему формальному опредѣленію есть знаніе [2]). Очевидно, что Сократъ стремился къ *научному* опредѣленію добродѣтелей, не ограничиваясь однимъ афористическимъ изложеніемъ ихъ содержанія. Затѣмъ, нравственныя отношенія людей между собою Сократъ старается вывести изъ основныхъ свойствъ и законовъ человѣческой природы; слѣдовательно, частныя обязанности человѣка старается возводить къ ихъ *родовому понятію*. Такъ, напр., обязанность дѣтей повиноваться и почитать своихъ родителей Сократъ старается вывести изъ обязательности для всякаго человѣка чувства благодарности къ своимъ благодѣтелямъ, какими въ данномъ случаѣ являются наши родители, давшіе намъ жизнь и много о насъ всегда заботившіеся [3]). Подобнымъ же образомъ Сократъ старается доказать относительность понятій добра и красоты, на основаніи изслѣдованія общихъ свойствъ объективной природы вещей и т. п. [4]). Во всѣхъ этихъ и т. п. случаяхъ Сократъ, очевидно, стремится частныя представленія и понятія вывести изъ болѣе общихъ и основныхъ; слѣдовательно, способъ изслѣдованія моральныхъ вопросовъ у Сократа, по своему основному направленію и духу,—строго научный [5]). Если бы Сократъ былъ просто популярнымъ философомъ—моралистомъ, то для насъ оказалось бы непо-

---

[1]) Ср. выше стр. 77. [2]) 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, Д...; Meno 74, B; 77, B...; 87, C...; Protag. 345, D. –362. E; Gorg. 466. D... и др. Arist. Eth. N III, 11. 1116, b. 3; b. 4; III, 7. 1113. b. 14; VI, 13. 1144 b. 17. 28; VII, 3. 1145 b. и др. [3]) Xen. Mem. II, 2; ср. IV, 4. 20—21. [4]) Xen. Mem. III, 8 и др. [5]) Mem. III, 3.

нятнымъ и основное стремленіе его философіи—всѣ добродѣтели и все счастье человѣка, со стороны формальнаго ихъ опредѣленія, возводить къ знанію, вслѣдствіе чего, по Сократу, недостачно, чтобы человѣкъ поступалъ правильно, а отъ него требуется также *ясное и точное понятіе* о томъ, почему онъ долженъ поступать такъ, а не иначе [1]). То громадное значеніе, какое Сократъ усвоялъ знанію въ практической дѣятельности человѣка, при томъ, требуя отъ него знанія методическаго и въ формѣ понятій, также ясно говоритъ за то, что въ основу своей *этики* Сократъ полагалъ *чисто научный* принципъ. Наконецъ, несомнѣнно, что ученіе Платона объ идеяхъ, какъ гипостазированныхъ понятіяхъ, имѣетъ свои *корни*, именно, въ Сократовской философіи. Эту зависимость подтверждаетъ самъ Платонъ уже одною формою своихъ діалоговъ, влагая въ уста Сократа всѣ свои научно-философскія діалектическія разсужденія. Нельзя, конечно, приписать Сократу всего содержанія философіи Платона, такъ какъ нѣтъ никакихъ историческихъ данныхъ за то, чтобы можно было Сократу приписать ученіе объ идеяхъ, какъ гипостазированныхъ понятіяхъ (на это нѣтъ указаній ни у Ксенофонта, ни у Аристотеля, ни у другихъ древныхъ классическихъ писателей); но несомнѣнно, что, по крайней мѣрѣ, форма и методъ философскихъ изслѣдованій Платона заимствованы имъ у Сократа, поскольку въ своихъ основныхъ чертахъ Платоновскій методъ аналогиченъ тому методу, какой Ксенофонтомъ приписывается Сократу. Аристотель также прямо считаетъ Сократа основателемъ новаго, чисто научнаго направленія въ философіи, имѣя, опять-таки, очевидно въ виду не столько содержаніе Сократовской философіи, сколько ея методъ [2]). Такое вліяніе Сократа на чисто научное развитіе позднѣйшей философіи было бы для насъ совершенно непонятнымъ, если бы Сократъ былъ просто популярнымъ философомъ-моралистомъ, а не философомъ-моралистомъ въ научномъ смыслѣ этого слова. Свидѣтельства Платона и Аристотеля даютъ намъ право заключать, что философіи Сократа, вообще, не былъ чуждъ чисто научнаго характера, а сопоставляя эти свидѣтельства съ отмѣченными уже выше свидѣтельствами Ксенофонта о безразличномъ, въ научномъ смыслѣ, отношеніи Сократа къ *религіозно-метафизическимъ* вопросамъ и о характерѣ его изслѣдованій въ области этики,—мы въ правѣ утверждать, что такого рода научнымъ характеромъ отличалась, именно, *этическая* сторона философіи

[1]) Mem. III, 9; IV, 6 и др.

[2]) Arist. Meth. 987. b.; 1078 b. etc. Ср. Arist. Eth. Eud. 1216. b; Part. anim. I, 1. 642. a. 24 и др.

Сократа, *но не религіозно-метафизическая.* — Общій выводъ изъ всего сказаннаго нами относительно характера Сократовской философіи, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, долженъ быть, слѣдовательно, тотъ, что въ основѣ философскихъ изслѣдованій Сократа лежитъ принципъ чисто научнаго отношенія *къ интересующимъ его вопросамъ*, а отсюда уже само собою слѣдуетъ, что индифферентнаго, въ научномъ смыслѣ, отношенія Сократа къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ нельзя объяснять на основаніи того, что духъ научнаго изслѣдованія, вообще, былъ, якобы, чуждъ Сократовской философіи: очевидно, Сократъ, вообще, слишкомъ мало интересовался религіозно-метафизическими вопросами. Сократъ несомнѣнно подвергъ бы научному изслѣдованію и вопросы религіозно-метафизическіе, разъ онъ подвергалъ такому изслѣдованію вопросы этическіе, *если бы*, конечно, онъ, вообще, глубоко интересовался религіей и метафизикой или признавалъ за религіозными и метафизическими вопросами важное значеніе для вопросовъ нравственности и этики. Между тѣмъ, Сократъ даже не обнаруживаетъ серьезной попытки подвергнуть религіозно-метафизическіе вопросы точному научному изслѣдованію. Напротивъ, онъ вполнѣ ясно и принципіально высказывается *противъ* такого рода изслѣдованій, ни однимъ словомъ не намекая также и на то, что этотъ научный индифферентизмъ къ религіи и метафизикѣ у него явился результатомъ неудачнаго, но тѣмъ не менѣе глубокаго предварительнаго изученія этого рода вопросовъ [1]). Да, наконецъ, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ изъ Ксенофонта (ibid.) мы въ правѣ заключить, что занимался ли или не занимался Сократъ чисто научною разработкою какихъ бы то ни было вопросовъ, однако несомнѣнно то, что въ этихъ мѣстахъ своихъ «Воспоминаній» Ксенофонтъ рѣзко противопоставляетъ преданность Сократа вопросамъ морали полному его равнодушію къ вопросамъ религіозно-метафизическаго свойства. Слѣдовательно, если бы даже Сократъ, вообще, чуждался научнаго изслѣдованія какихъ бы то ни было вопросовъ, то и съ этой точки зрѣнія для насъ остается непонятнымъ то предпочтеніе, какое Сократъ все-таки отдавалъ

[1]) Мет. I, 1. 11—16; IV, 7. 5—7 и др. Насколько мало религіозные вопросы интересовали Сократа, какъ философа, объ этомъ можно заключать также на основаніи того, что Сократъ, при рѣшеніи вопроса о содержаніи понятія религіозной добродѣтели (благочестія), никогда ограничивается простою ссылкою на существующія государственныя узаконенія (Мет. I, 3. 1; IV, 3. 16 и др.), заранѣе, т. о., отказываясь отъ философски-критическаго изслѣдованія даннаго вопроса, что для такого философски-критическаго ума, какимъ былъ умъ Сократа, является весьма знаменательнымъ, служа показателемъ его общаго индифферентнаго отношенія къ религіознымъ вопросамъ.

вопросамъ морали предъ вопросами религіозно-метафизическими, если не предположить, что причиной тому былъ его общій индифферентизмъ къ послѣдняго рода вопросамъ. Итакъ, ни одно изъ указанныхъ выше соображеній, въ силу которыхъ научный индифферентизмъ Сократа къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ могъ бы быть объясненъ безъ того, чтобы въ этомъ *научномъ* индифферентизмѣ мы имѣли бы право видѣть, *вообще*, его безразличное отношеніе къ вопросамъ метафизики и религіи,—не имѣетъ подъ собою достаточно серьезныхъ основаній.

Но допустимъ даже, что Сократъ интересовался вопросами религіозно-метафизическаго характера, и какъ ученый, и съ общечеловѣческой точки зрѣнія. Однако этимъ нисколько не ослабляется сила и значеніе того *факта*, что Сократъ, по имѣющимся въ нашемъ распоряженіи свидѣтельствамъ, сознательно стремился къ тому, чтобы, по возможности, *ослабить связь практической дѣятельности человѣка съ религіей*. Объ этомъ ясно говорятъ, напр., наставленія Сократа по возможности рѣже прибѣгать къ мантикѣ (въ цѣляхъ узнать волю боговъ), а молиться богамъ только въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова,—о дарованіи намъ блага вообще, а не тѣхъ или иныхъ частныхъ благъ [1]). Поэтому, какъ бы Сократъ ни относился къ вопросамъ религіи и метафизики, взятымъ самимъ по себѣ, интересовался ли онъ ими теоретически или же нѣтъ,—но *для практической жизни человѣка* эти вопросы, съ точки зрѣнія Сократа, не должны имѣть никакого значенія. Въ этомъ, именно, *жизненно-практическомъ* смыслѣ религіозный индифферентизмъ Сократа логически и психологически неизбѣженъ [2]). И если бы даже у самого Сократа религіозный

[1]) Хен. Мет. I, 3. 1; I, 32; I, 3. 3 и др. [2]) Вообще, собственно *религіозный* моментъ, какъ таковой, въ философіи Сократа не только играетъ второстепенную роль, по сравненію съ моментами *интеллектуалистическимъ и этическимъ*, но въ большинствѣ случаевъ прямо вытѣсняется и замѣняется этими послѣдними, если Сократъ, такъ или иначе, пытается коснуться этого вопроса съ философской точки зрѣнія, а не съ популярной только, что, впрочемъ, и вообще бываетъ весьма рѣдко. Въ такихъ случаяхъ Сократъ сущность *благочестія* полагаетъ не въ чемъ иномъ, какъ только въ *знаніи* (Мет. I, 1. 16; IV, 6. 2—4 и др.), т. ч. вмѣсто живого общенія цѣлостной человѣческой личности съ Божествомъ, у Сократа идетъ рѣчь только о холодномъ, разсудочномъ *познаніи* Божества. Въ другихъ случаяхъ благочестіе у Сократа вполнѣ и исчерпывается нравственнымъ поведеніемъ человѣка (Мет. I, 1. 9; I, 3. 1; 3; II, 2. 13—14; III, 9. 15; IV, 3, 16—17; IV, 7, 10), т. ч. религія въ этихъ случаяхъ у Сократа цѣликомъ уходитъ въ *этику*. Объединяя интеллектуалистическій и этическій моменты Сократовскаго понятія благочестія, мы можемъ, въ концѣ концовъ, опредѣлить сущность его ученія о благочестіи въ смыслѣ отождествленія этого послѣдняго понятія съ понятіемъ *этическаго раціональнаго знанія* (Подробн. ср., напр., у К. Joël'я: „Der echte und der Xenophontische Sokrates" 1 Bnd., s. 89—170).

индифферентизмъ въ указанномъ нами смыслѣ и не получилъ своего послѣдовательнаго развитія, то такое развитіе со стороны вѣрныхъ послѣдователей Сократа, рано или поздно, но должно было наступить съ психологическою необходимостію: долгое время глубоко интересоваться тѣмъ, что не имѣетъ жизненно-практическаго значенія трудно.

То, что въ Сократѣ часто принимаютъ за выраженіе его религіознаго чувства, въ дѣйствительности, есть не религіозное чувство въ строгомъ смыслѣ этого слова, а чувство *эстетическое*, развившееся въ немъ на основѣ его натуралистически-пантеистическаго міросозерцанія и соотвѣтствующаго душевнаго настроенія. Это, именно, *эстетическое* чувство у Сократа часто и получало оттѣнокъ чувства, близкаго къ религіозному. Натуралистическому пантеизму Сократа весь міръ представлялся одушевленнымъ, гармонически и цѣлесообразно устроеннымъ прекраснымъ, великимъ и вѣчнымъ космосомъ, въ которомъ все направлено къ совершеннымъ цѣлямъ и идетъ къ нимъ совершенными путями. Сознавая себя составною частію великаго космоса, Сократъ въ эти минуты испытываетъ высокое, умиротворяющее душу чувство своей зависимости отъ общемірового гармоническаго порядка вещей, находя въ этомъ сознаніи внутреннюю гарантію *возможности* достиженія человѣкомъ своего совершенства и счастія. Внутреннее субъективное сознаніе субстаціональнаго единства ограниченнаго индивидуальнаго «я» человѣка и его цѣлей съ безграничнымъ и *совершеннымъ* космосомъ и его *совершенными* цѣлями,—придаетъ въ эти минуты нравственнымъ убѣжденіямъ Сократа, добытымъ имъ путемъ *самопознанія*, характеръ нѣкотораго внутренняго авторитета, являясь чѣмъ-то, стоящимъ выше отдѣльной человѣческой личности, т. к. послѣдняя чувствуетъ себя сильною, только какъ часть цѣлаго космоса. Это-то внутреннее сознаніе Сократа и есть тотъ демонъ, о которомъ онъ такъ часто упоминалъ въ своихъ собесѣдованіяхъ. Въ то же время, при сознаніи своей *объективной* зависимости отъ законовъ мірового цѣлаго, для человѣка, съ разсматриваемой точки зрѣнія, открывается, *повидимому*, возможность достичь *субъективной*, внутренней свободы,—въ сознаніи того, что индивидуальное «я» человѣка по природѣ тождественно съ міровымъ разумомъ, т. ч. законы послѣдняго суть въ то же время законы каждаго индивидуальнаго разума, вслѣдствіе чего они не являются для послѣдняго чѣмъ-то извнѣ даннымъ. *Созерцательно-эстетическое* чувство прекраснаго и высокаго у Сократа, т. о., составляетъ внутреннее жизненное

зерно его *натуралистически-пантеистическаго представленія* о Божествѣ. Чувство, какое въ данномъ случаѣ имѣло мѣсто въ душѣ Сократа, можетъ быть поставлено въ аналогію съ тѣмъ полурелигіознымъ и полуэстетическимъ чувствомъ преклоненія предъ величіемъ и красотою міра, какое находитъ свое столь художественное выраженіе въ произведеніяхъ Гёте, Шиллера и другихъ поэтовъ—мыслителей натуралистически-пантеистическаго склада ума. Но о чувствѣ *личной* зависимости человѣка отъ абсолютнаго личнаго Духа и о возможности *личнаго непосредственнаго* взаимодѣйствія между тѣмъ и другимъ, т. е. о религіозномъ чувствѣ въ собственномъ смыслѣ этого слова,—здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Ни о какой непосредственной личной помощи въ своей нравственно-практической дѣятельности, со стороны высшаго Существа, человѣкъ, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія, не можетъ и не долженъ мечтать: человѣкъ *самъ* открываетъ неизмѣнные законы космоса, *самъ* же долженъ умѣть и приспособиться къ нимъ. Для внѣшняго проявленія такого рода чувствъ Сократъ иногда прибѣгалъ къ традиціоннымъ религіознымъ формамъ, напр., къ жертвоприношеніямъ, что и дало Ксенофонту поводъ искренно защищать религіозность Сократа [1]). Но традиціонный религіозный культъ для Сократа являлся только *случайною формою* выраженія его натуралистически-эстетическихъ чувствъ,—при томъ формою, далеко не адекватною и далеко не вполнѣ соотвѣтствующей существу влагаемаго въ нее содержанія, т. к. въ антропорфизмѣ традиціоннаго античнаго религіознаго міросозерцанія натуралистически-пантеистическій элементъ значительно ослабленъ, черезъ сообщеніе традиціоннымъ божествамъ нѣкоторыхъ чертъ *личныхъ* существъ, благодаря чему въ религіозныя представленія античнаго человѣка въ извѣстной степени влагается и элементъ живого религіознаго чувства, въ собственномъ смыслѣ этого слова, что едва ли можно сказать о религіозныхъ представленіяхъ Сократа. Отсутствіе *религіознаго* элемента въ философскихъ представленіяхъ Сократа нѣкоторыми изъ его слушателей могло быть и не замѣчено; вѣрнѣе, его слушатели эстетическое чувство Сократа могли принять за чувство религіозное, такъ какъ Сократъ, вообще, считалъ излишнимъ подробно останавливаться надъ тѣмъ, на что онъ смотрѣлъ, какъ на не имѣющее непосредственнаго отношенія къ спеціальной цѣли его дѣятельности.

---

[1]) Mem. 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.

Сократъ *не полемизируетъ* противъ того взгляда, который нравственно-практическую дѣятельность человѣка ставитъ въ зависимость отъ боговъ и религіознаго культа; онъ просто *обходитъ этого рода вопросы молчаніемъ*, какъ бы не желая попусту ради этого тратить время, а взамѣнъ того, такъ ведетъ логическое развитіе своихъ нравственно-практическихъ взглядовъ, что ихъ совершенная автономность по отношенію къ религіи слѣдуетъ сама собою. Что же касается политеизма, остатки котораго замѣтны въ религіозныхъ представленіяхъ Сократа, то при фактическомъ упраздненіи антропоморфизма, политеизмъ Сократа оказывается нисколько не противорѣчащимъ его натуралистическому пантеизму: отдѣльные боги въ этомъ случаѣ не сохраняютъ какого-нибудь иного значенія, какъ только значеніе разнообразныхъ формъ проявленія единаго мірового разума, безъ того, чтобы при этомъ примѣшивались какія-нибудь свойства *личныхъ* существъ. Поэтому едва ли не глубже и дальновиднѣе (съ своей, конечно, точки зрѣнія), по сравненію съ Ксенофонтомъ, посмотрѣли на отношеніе Сократа къ традиціоннымъ формамъ античныхъ религіозныхъ вѣрованій его противники, осудившіе Сократа на смерть, за отрицаніе отечественныхъ боговъ [1]). Сведя къ нулю роль и значеніе всѣхъ боговъ (не исключая и высочайшаго Божества) въ сферѣ нравственно-практической дѣятельности человѣка, настолько, что трактуя самымъ подробнымъ образомъ объ этой послѣдней, онъ нашелъ возможнымъ совершенно *игнорировать* или *замалчивать* самый вопросъ о значеніи въ данномъ случаѣ боговъ,—Сократъ *фактически* этимъ дѣлалъ нѣчто большее, чѣмъ если бы онъ въ жаркой полемикѣ отрицалъ самое бытіе боговъ: безполезность боговъ для практической жизни человѣка Сократу настолько представляется понятною сама собою, съ той точки зрѣнія на эту послѣднюю, какую развиваетъ Сократъ, что объ этомъ, по мнѣнію Сократа, *можно уже и не говорить*. Съ другой стороны, личныя свойства традиціонныхъ античныхъ боговъ, съ той строго натуралистически-пантеистической точки зрѣнія, какой держался Сократъ, настолько оказывались несовмѣстимыми съ основнымъ тономъ міросозерцанія Сократа, что фактически отъ традиціонныхъ античныхъ боговъ въ рѣчахъ Сократа оставались однѣ ихъ тѣни, хотя онъ прямо и не отрицалъ ихъ существованія. Сократъ, въ данномъ случаѣ, какъ бы моля готовъ вычеркнуть изъ исторіи религіозно-культурнаго развитія античнаго міра всю ту упорную работу рели-

[1]) Нравственной стороны въ поведеніи судей Сократа мы здѣсь не касаемся.

гіозной мысли и чувства, благодаря которой античному человѣку удалось—правда, цѣною антропоморфизма—на половину освободиться отъ возрастившей его почвы натурализма и пантеизма и почувствовать себя, хотя и далеко не вполнѣ, свободною, активною личностію, поставивъ себя въ непосредственную зависимость отъ боговъ, уже нѣсколько освободившихся отъ власти слѣпой судьбы. Для многихъ изъ слушателей Сократа могла казаться сомнительной цѣнности та, проповѣдуемая Сократомъ абсолютная субъективная свобода автономной человѣческой личности, при которой упраздняется всякое значеніе и цѣнность той, далеко, правда, неполной свободы, обладателемъ которой считалъ себя античный человѣкъ, надѣявшійся въ данномъ случаѣ опереться на объективную силу и мощь своихъ боговъ. Сократъ какъ бы предлагалъ античному міру, въ вопросѣ о направленіи религіозно-нравственнаго развитія, вычеркнуть изъ прошлой исторіи этого развитія все, за исключеніемъ *исходнаго* натуралистически-пантеистическаго пункта, и начать ходъ этого развитія заново, идя по тому пути субъективнаго автономизма, на какой указывалъ самъ Сократъ.

Т. о., отношеніе Сократа къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ оказывается *весьма близко стоящимъ къ скептицизму софистовъ*. Различіе въ данномъ случаѣ между ученіемъ софистовъ и Сократа заключается не въ принципахъ и не въ содержаніи конечныхъ выводовъ относительно цѣнности и значенія религіозно-метафизическихъ изслѣдованій, а только *въ степени* отрицательнаго отношенія къ вопросамъ метафизики и религіи и въ степени обоснованности такого отрицательнаго отношенія. Сократъ просто равнодушенъ къ этимъ вопросамъ, въ общемъ, не обосновывая, подобно софистамъ, этого своего равнодушія, хотя мимоходомъ и Сократъ указываетъ нѣкоторыя основанія для такого своего равнодушнаго отношенія къ нимъ, именно, указывая на безсиліе человѣческаго разума разрѣшить эти вопросы [1]). Софисты же, какъ мы видѣли, только пошли нѣсколько дальше въ этомъ направленіи, потому что, съ точки зрѣнія своей сенсуалистической гносеологіи, имѣли возможность обстоятельнѣе и подробнѣе обосновать свое отрицательное отношеніе къ религіи и къ метафизикѣ. Но если такъ, то почти все сказанное нами относительно того вліянія, какое долженъ былъ имѣть религіозно-метафизическій скептицизмъ софистовъ на ихъ этику, приложимо и къ философіи Сократа. И Сократовская этика

[1]) Xen. Mem.. I, 1. и др.

поэтому очевидно должна отличаться по существу *космическимъ*, безрелигіознымъ характеромъ, какъ и этика софистовъ, въ совершенную противоположность *христіанскому* ученію о нравственности. Другими словами, въ своемъ ученіи о Богѣ Сократъ, подобно софистамъ, вполнѣ ясно обнаруживаетъ тѣ, именно, черты своей личности, какими характеризуется душевный укладъ *разсудочно-интеллектуальнаго* морально-психологическаго типа, съ его тенденціей къ одностороннему натурализму и безрелигіозности. Игнорируя запросы *практическаго* разума человѣка, потребности его *воли* и *сердца* и сведя почти все содержаніе душевной жизни человѣка къ *теоретическому* разуму,—Сократъ, естественно, не могъ прійти къ живой вѣрѣ въ бытіе личнаго Бога и Его промысла, поскольку эта вѣра, какъ мы видили, свой психологическій корень имѣетъ, именно, въ *практическомъ* разумѣ человѣка.—Правда, вполнѣ отрицать въ теологіи Сократа наличность эмоціональныхъ и волевыхъ элементовъ нельзя. Нѣсколько выше мы, напр., отмѣтили въ религіозномъ сознаніи Сократа наличность эстетическихъ эмоцій. Несомнѣнно также и то, что своему Божеству, или міровому разуму Сократъ приписываетъ также извѣстные предикаты живой активности, приведшей къ образованію всего міра, *который въ своей наличной конкретности мыслился Сократомъ, какъ нѣчто реальное и составляющее нѣчто субстанціонально единое съ Божествомъ*. Въ частности, міровой разумъ, или Божество, по ученію Сократа, какъ мы видѣли, субстанціонально тождественно съ человѣческой душой, во всемъ объемѣ ея конкретнаго содержанія. Т. о., по отношенію къ Сократу было бы не совсѣмъ справедливымъ утверждать, что его Божество, или міровой разумъ есть *только отвлеченное понятіе*, или же *отвлеченная идея*, лишенная характера живой реальной силы. Религіозное сознаніе Сократа поэтому не совпадаетъ безъ остатка съ теоретически-познавательною дѣятельностію его души. И это станетъ намъ совершенно понятнымъ, если мы припомнимъ сказанное нами выше (ср. стр. 139—141) о нѣкоторой непослѣдовательности Сократа въ развитіи имъ основной раціоналистической тенденціи своей философіи. Все это такъ. Но наличность у Сократа этой ясно и опредѣленно выраженной тенденціи, именно, какъ *тенденціи*, отрицать, вѣдь, никакъ нельзя, равно какъ нельзя отрицать и того, что и въ своихъ представленіяхъ о Божествѣ Сократъ основной центръ тяжести полагаетъ въ Его *интеллектуальныхъ* свойствахъ. Приписываемая Сократомъ Боже-

ству *дѣятельность*, въ своей сущности, вѣдь, почти совпадаетъ съ дѣятельностію нашего *теоретическаго разума*. А если Божество, по ученію Сократа, и тождественно субстанціонально съ человѣческой душой, то вѣдь и эта послѣдняя мыслится Сократомъ, прежде всего и главнымъ образомъ, какъ нѣчто почти всецѣло совпадающее по своей природѣ съ нашимъ *теоретическимъ разумомъ*. Такова, по крайней мѣрѣ, была, какъ мы видѣли, *основная тенденція* Сократовской психологіи. Естественно поэтому, что вполнѣ опредѣленнаго и законченнаго понятія о *личномъ* Божествѣ у Сократа быть не могло, какъ не могло у него быть вполнѣ точнаго и опредѣленнаго понятія и о личности вообще, въ силу опредѣленно выраженной интеллектуалистической тенденціи всей Сократовской философіи. Божество, съ точки зрѣнія Сократа, т. о., является, прежде всего и главнымъ образомъ, объектомъ нашего *познанія* и лишь въ самой незначительной степени вызываетъ въ нашей душѣ *чувства и стремленія*, родственныя съ религіозными чувствами и стремленіями.

Къ какимъ же результатамъ могла привести реформаторская дѣятельность Сократа въ разсматриваемомъ нами отношеніи и на сколько эта дѣятельность могла подготовлять среди античнаго міра почву для усвоенія христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ?

Реформу Сократа, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, очевидно нельзя назвать *радикальною* къ строгомъ смыслѣ этого слова, т. к. Сократъ стоялъ на той же *натуралистически-пантеистической* почвѣ, на какой выросли и религіозныя представленія его согражданъ, осложнившіяся затѣмъ элементами политеизма и антропоморфизма. Проповѣдуемое Сократомъ совершенное устраненіе Божества отъ непосредственнаго личнаго участія въ человѣческихъ дѣлахъ не было для античнаго міра чѣмъ-то, *по существу*, новымъ: натуралистическіе элементы религіознаго міросозерцанія античнаго человѣка, несмотря на антропоморфизмъ, не представляли, какъ мы видѣли выше при изложеніи ученія софистовъ, благопріятной почвы для развитія въ античномъ мірѣ сознанія значенія и важности непосредственнаго личнаго взаимодѣйствія между человѣкомъ и Божествомъ, вообще, и въ сферѣ нравственно практической, въ частности. Боги, по античнымъ представленіямъ, правда, часто принимаютъ дѣятельное участіе въ судьбѣ людей; но въ подобнаго рода случаяхъ они сами въ своей дѣятельности, какъ мы видѣли, ограничены слѣпою силою рока, и ихъ помощь, въ дѣйствительности, стоитъ ниже даже той помощи, какой можно ожидать отъ обыкновенныхъ людей.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, и преобладаніе созерцательно-эстетическаго элемента надъ нравственно-практическимъ въ религіозномъ сознаніи античнаго человѣка также оказывается явленіемъ неизбѣжнымъ, какъ необходимый выводъ изъ интеллектуалистическихъ и натуралистически-пантеистическихъ основныхъ посылокъ античнаго религіознаго міросозрцанія, хотя и осложненнаго антропоморфизмомъ. Всѣ эти черты религіозныхъ представленій античнаго общества Сократъ только сильнѣе оттѣнилъ, разрушивъ всѣ позднѣйшія надстройки въ религіозномъ міросозерцаніи античнаго человѣка и не давъ взамѣнъ этого въ области религіи ничего *по существу новаго*, т. к. основная и, повидимому, наиболѣе оригинальная черта въ религіозномъ ученіи Сократа, именно, его ученіе о міровомъ разумѣ, въ дѣйствительности, была извѣстна античному міру, благодаря философамъ, еще раньше Сократа, а съ тѣмъ натуралистическимъ оттѣнкомъ, какой данъ этому ученію Сократомъ, это ученіе не было совершенно чуждо и популярному сознанію античнаго общества. Подобно софистамъ, Сократъ, т. о., работалъ надъ разрушеніемъ традиціонныхъ *формъ* античнаго религіознаго міросозерцанія, оставляя нетронутымъ *основной тонъ и духъ* этого послѣдняго. Самому Сократу, поэтому, не удалось въ данномъ случаѣ подняться выше той почвы, на какой стояли и его сограждане. Результатовъ отъ такой реформаторской дѣятельности Сократа въ разсматриваемомъ нами отношеніи мы, слѣд., можемъ ожидать, по существу дѣла, не иныхъ, какъ и отъ софистовъ.— Что касается, затѣмъ, внутренняго отношенія разсматриваемой нами стороны ученія Сократа къ христіанству, то въ данномъ случаѣ можетъ быть рѣчь о томъ, какъ мы должны смотрѣть на различіе между *послѣдовательнымъ натуралистическимъ пантеизмомъ*, какимъ проникнуто міросозерцаніе Сократа, съ одной стороны, и *спиритуалистическимъ теизмомъ* христіанства, съ другой, между преобладаніемъ въ міросозерцаніи Сократа *интеллектуалистическихъ* и *эстетическихъ* элементовъ и преобладаніемъ *религіозно-практическаго* элемента въ христіанскомъ міросозерцаніи. На нашъ взглядъ, противоположность между тѣмъ и другимъ міросозерцаніемъ должна быть признана *принципіальною*, сводясь въ своей психологической основѣ къ противоположности двухъ основныхъ морально-психологическихъ типовъ—разсудочно-интеллектуальнаго, съ одной стороны (Сократъ), и сердечно-волевого, съ другой (типъ истиннаго христіанина), и торжество одного изъ нихъ возможно не

иначе, какъ путемъ ослабленія значенія и силы другого. При этомъ, ученіе и дѣятельность Сократа, какъ мы видѣли выше, направлялась не къ тому, чтобы въ религіозномъ сознаніи античнаго человѣка *ослабить* натуралистически-пантеистическій и интеллектуалистически-эстетическій элементъ и усилить значеніе элементовъ супранатуралистически-теистическаго и жизненно-практическаго, а въ направленіи *совершенно обратномъ*. Въ этомъ отношеніи, популярныя античныя религіозныя представленія, противъ которыхъ Сократъ боролся всю свою жизнь (хотя на словахъ онъ прямо этого и не высказывалъ), стояли ближе къ христіанству, чѣмъ религіозныя воззрѣнія самого Сократа. Въ дѣлѣ *положительной* подготовки почвы для торжества среди античнаго міра христіанства, Сократъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи не шелъ, слѣдовательно, навстрѣчу христіанству, а шелъ, именно, въ противоположномъ направленіи, т. к. старался *укрѣпить* ту почву, на какой выросло религіозное сознаніе и формы его проявленія въ античномъ мірѣ, хотя, м. б., дѣлалъ это и не вполнѣ сознательно, поскольку традиціонныя *формы* античнаго религіознаго сознанія онъ старался игнорировать. Усиливала ли, фактически эта дѣятельность Сократа положеніе античнаго язычества или же дѣлала его паденіе тѣмъ болѣе *вѣрнымъ и неизбѣжнымъ*, чѣмъ болѣе отжившими свой вѣкъ оказывались, въ дѣйствительности, тѣ основы религіознаго античнаго сознанія, надъ укрѣпленіемъ и обновленіемъ которыхъ трудился Сократъ,—объ этомъ рѣшительное заключеніе можно высказать только по обозрѣніи всего хода реформаторскихъ попытокъ античныхъ мыслителей. Но уже на основаніи обнаружившейся ко времени Сократа полной несостоятельности внѣшнихъ традиціонныхъ *формъ* античнаго религіознаго сознанія,—можно отчасти заключить, что и внутреннія *основы* этого сознанія уже отжили свой вѣкъ, почему разсмотрѣнная нами дѣятельность Сократа фактически способствовала не укрѣпленію античнаго язычества, а его разложенію, и *въ этомъ* смыслѣ Сократъ, подобно софистамъ, *косвеннымъ* путемъ подготовлялъ почву для торжества христіанства надъ язычествомъ.

Ученіе Сократа о *міровомъ злѣ* и способахъ борьбы съ нимъ—второй, послѣ ученія о Богѣ, религіозно-метафизическій вопросъ, отъ такого или иного рѣшенія котораго во многомъ зависитъ характеръ нравственныхъ воззрѣній человѣка,—оказывается столько же

противоположнымъ христіанскоу ученію объ этомъ же предметѣ, какъ и ученіе Сократа о Богѣ, и весьма близко напоминающимъ собою ученіе софистовъ. О противоположности въ данномъ случаѣ между философіей Сократа и христіанскимъ ученіемъ мы можемъ заключать уже на основаніи того принципіальнаго различія въ ученіи о Богѣ, какое замѣчается у Сократа, съ одной стороны, и въ христіанствѣ, съ другой. Обращая вниманіе на содержаніе ученія Сократа о Богѣ, на натуралистически-пантеистическій и эстетическій характеръ этого ученія, психологически вытекающій изъ его односторонняго интеллектуализма, мы имѣемъ основаніе предполагать, что Сократъ будетъ придерживаться, по вопросу о міровомъ злѣ, болѣе или менѣе *оптимистическаго* воззрѣнія, потому что, разъ онъ убѣжденъ, что во всемъ мірѣ дѣйствуетъ творческая сила мірового разума — Божества, и весь космосъ есть не что иное, какъ проявленіе самого Божества, продуктъ Его внутренняго развитія, а за своимъ Божествомъ, или міровымъ разумомъ Сократъ признавалъ всевозможныя совершенства, — то логическое теченіе мысли должно было привести Сократа къ тому заключенію, что *объективно-существующаго зла въ мірѣ нѣтъ*. Въ частности, не можетъ, съ этой точки зрѣнія, существовать въ объективномъ смыслѣ зла и въ человѣческой природѣ, поскольку человѣческій разумъ, по ученію Сократа, какъ мы видѣли, есть часть мірового разума или Божества, а функціями теоретическаго разума по ученію Сократа, какъ мы видѣли выше, исчерпывается почти все содержаніе душевной жизни человѣка [1]). Слѣдовательно, въ мірѣ нѣтъ мѣста и для зла нравственнаго, въ объективномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ нравственнаго извращенія духовной природы человѣка, въ частности, въ смыслѣ извращенія свободной воли человѣка и испорченности его сердца, т. е. въ смыслѣ грѣха. Крайній оптимизмъ Сократа, т. о., съ логическою и психологическою необходимостію вытекаетъ изъ его односторонняго *интеллектуализма*.

Найти фактическія подтвержденія къ высказанному нами предположенію относительно Сократовскаго оптимизма, по вопросу о міровомъ злѣ, не трудно. Читая разсужденія Сократа о цѣлесообразномъ устройствѣ всего космоса, нельзя не обратить вниманія на то, что Сократъ видитъ цѣлесообразность во всемъ мірѣ и во всѣхъ его частяхъ, въ самыхъ ничтожныхъ, повидимому, предметахъ и явленіяхъ физической природы, а въ особенности, въ природѣ человѣка,

---

[1]) Arist. Magna Moral. I, 1. 1182 a. 15. Ср. приведенныя выше цитаты относительно ученія Сократа о тождествѣ *всѣхъ* добродѣтелей съ знаніями (стр. 151, 2).

въ устройствѣ его тѣла и свойствахъ его души,—*ни единымъ словомъ не давая при этомъ замѣтить того, что въ устройствѣ вселенной онъ хотя что-нибудь признаетъ ненормальнымъ и поврежденнымъ*. Напротивъ, существованіе въ человѣческой душѣ неразумной части Сократъ, по свидѣтельству Аристотеля, категорически отрицалъ. Ученіе Сократа о томъ, что никто не бываетъ злымъ и порочнымъ по доброй волѣ, что порочность человѣка вытекаетъ не изъ его злой воли, а только изъ его невѣжества, изъ незнанія человѣкомъ своихъ обязанностей и своей пользы, это ученіе, высказываемое имъ неоднократно по различнымъ поводамъ съ совершенною ясностію и рѣшительностію, а также ученіе о томъ, что всѣ люди въ одинаковой степени предрасположены къ добродѣтели [1]),—все это еще болѣе подтверждаетъ ту мысль, что Сократъ *принципіально* не признавалъ факта существованія объективнаго зла, въ смыслѣ нравственнаго извращенія духовной природы человѣка, въ смыслѣ врожденной наклонности человѣческой воли ко злу. Если, такимъ образомъ, въ мірѣ нѣтъ мѣста злу, понимаемому въ смыслѣ реально существующей порчи физической и духовной природы, то гдѣ же по Сократу заключается источникъ тѣхъ фактовъ и явленій изъ области внѣшней физической природы и области нравственно-практической дѣятельности человѣка, которыя обычно признаются, какъ зло, и съ которымъ, такъ или иначе, но слѣдуетъ считаться и бороться? Весьма естественно, что если этого источника по Сократу, въ *самой природѣ* вещей искать нельзя, то онъ можетъ заключаться только *въ характерѣ отношеній человѣка къ объективной природѣ*, въ неумѣньи человѣка пользоваться предметами и явленіями объективной природы. Зло, такимъ образомъ, оказывается, съ точки зрѣнія Сократа, какъ и съ точки зрѣнія софистовъ, явленіемъ *относительнымъ* и понятіемъ чисто *субъективнымъ*. Эту мысль Сократъ, по свидѣтельству Ксенофонта, проводилъ весьма настойчиво и неоднократно, во-первыхъ, когда онъ, напр., доказывалъ относительность такихъ понятій, какъ понятія добра и красоты, и понятій имъ противоположныхъ—зла и безобразія, утверждая, что одна и та же вещь въ одномъ отношеніи можетъ быть хорошею, а въ другомъ дурною, т. к. это зависитъ, яко-бы, оттого, какъ и для чего мы будемъ пользоваться даннымъ предметомъ,—такъ что, въ общемъ, всѣ предметы и явленія природы *сами по себѣ* всегда бываютъ хороши, если мы ими будемъ

[1]) Ср. объ этомъ выше, стр. 151, 2.

пользоваться соотвѣтственно ихъ назначенію [1]). Эту же мысль Сократъ проводитъ и тогда, когда, во-вторыхъ, съ рѣшительностію утверждаетъ, что и счастіе человѣка и его добродѣтель (что, какъ увидимъ ниже, по Сократу, одно и то же) всецѣло находятся въ зависимости отъ степени *пониманія* и *знакомства* человѣка съ природою вещей, а не отъ *объективныхъ* свойствъ самихъ предметовъ, почему Сократъ добродѣтель и счастіе человѣка полагаетъ не въ иномъ чемъ, какъ, именно, въ знаніи. Очевидно, по Сократу, *объективнаго* зла, въ смыслѣ извращенія самой природы (физической и духовной) вещей, быть не можетъ, разъ одного знакомства съ извѣстнымъ предметомъ достаточно для того, чтобы этотъ предметъ, *безъ измѣненія его внутренней природы*, но просто черезъ одно правильное употребленіе его, принесъ человѣку пользу и сдѣлалъ его счастливымъ. А что Сократъ, дѣйствительно, все счастіе человѣка и всѣ его добродѣтели полагалъ только *въ знаніи* природы и свойствъ тѣхъ предметовъ и явленій, съ которыми человѣку приходится имѣть дѣло,—это согласно подтверждается свидѣтельствами всѣхъ трехъ важнѣйшихъ источниковъ, на основаніи которыхъ мы знакомимся съ философіей Сократа, именно, свидѣтельствами Ксенофонта, Платона и Аристотеля [2]).

Послѣ всего сказаннаго нами относительно субъективнаго, съ точки зрѣнія Сократа, характера существующаго въ мірѣ зла,—становится само собою очевиднымъ и то, что Сократъ не могъ рекомендовать иного *средства для борьбы со зломъ*, какъ только пріобрѣтеніе познаній, такъ что всѣ тѣ мѣста, изъ которыхъ видно, что Сократъ всѣ добродѣтели и все счастіе человѣка полагалъ въ знаніи природы вещей и въ умѣньи ими пользоваться, въ то же время говорятъ и о томъ, что именно *въ знаніи* и заключается, по взгляду Сократа, единственное средство для борьбы со зломъ. Дѣйствительно, у Сократа не можетъ быть и рѣчи о необходимости какой нибудь сверхъестественной помощи для борьбы со зломъ, разъ онъ не признавалъ въ объективномъ смыслѣ извращенія физической и духовной природы, вообще, и человѣческой, въ частности, и разъ одного возрастанія и усовершенствованія познаній человѣка, по мнѣнію Сократа, вполнѣ достаточно для уничтоженія всякаго зла, котораго внѣ насъ самихъ, по Сократу, нѣтъ вовсе. Да и въ насъ самихъ зло, по Сократу, оказывается явленіемъ

[1]) Хен. Мем. III, 8.

[2]) Ср. выше, стр. 151, 2.

случайнымъ, а не коренящимся въ свойствахъ нашей физической и духовной природы, въ ея поврежденіи. Правильное образованіе и воспитаніе,—вотъ все, что, по Сократу необходимо для того, чтобы извѣстный человѣкъ былъ вполнѣ счастливъ и добродѣтеленъ [1]). Нужно въ данномъ случаѣ принять во вниманіе и то обстоятельство, что и въ дѣлѣ пріобрѣтенія своихъ познаній человѣкъ, съ точки зрѣнія Сократа, не нуждается въ какой бы то ни было сверхъестественной помощи, но, какъ мы видѣли выше, можетъ почерпать эти познанія только изъ самого себя, т. ч., въ строгомъ смыслѣ этого слова, у Сократа не можетъ быть рѣчи даже о наученіи человѣка со стороны другихъ людей. Въ дѣлѣ борьбы со зломъ, понимаемомъ въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова (въ смыслѣ зла физическаго и нравственнаго), человѣкъ, съ точки зрѣнія Сократа, т. о., можетъ и долженъ съ успѣхомъ достигать положительныхъ результатовъ, будучи фактически предоставленъ исключительно *своимъ естественнымъ*, при томъ *индивидуальнымъ* силамъ. Даже помощь со стороны другихъ людей человѣку, по ученію Сократа, можетъ быть въ данномъ случаѣ оказана только въ смыслѣ самаго общаго руководительства, въ дѣлѣ почерпанія имъ познанія изъ глубины собственнаго разума. Совершенный *субъективизмъ* и *автономизмъ* у Сократа, т. о., самымъ тѣснымъ образомъ связаны между собою и непосредственно вытекаютъ изъ его *интеллектуалистическаго* и, слѣд., *односторонне-оптимистическаго* взгляда на состояніе физической и духовной природы міра и человѣка.

Если мы обратимъ вниманіе на субъективную сторону натуралистически-пантеистическаго міросозерцанія Сократа, на его ученіе о характерѣ внутреннихъ отношеній человѣка къ Божеству, основною чертою которыхъ, по Сократу, является совершенное равнодушіе къ религіи метафизикѣ,—то намъ еще болѣе станетъ яснымъ, почему Сократъ пришелъ къ такому *крайне-оптимистическому* взгляду, по вопросу о міровомъ злѣ и средствахъ борьбы съ нимъ. Въ самомъ дѣлѣ, разъ человѣкъ, по ученію Сократа, не можетъ и не желаетъ имѣть личнаго общенія съ Божествомъ, слѣдовательно, не можетъ разсчитывать и на полученіе отъ него какой бы то ни было помощи въ дѣлѣ борьбы со зломъ; то онъ поэтому самому, въ силу психологической необходимости, изъ естественнаго стремленія жить и наслаждаться жизнію, будетъ стараться найти твердыя основы для таковыхъ своихъ стремленій и надеждъ *въ этомъ мірѣ эмпирической дѣйствительности*,—во

[1]) Хен. Мем. IV, 1; 2; III, 1—6 и др.

внѣшней природѣ и въ себѣ самомъ. Но окружающій насъ міръ и наша собственная физическая и духовная природа могутъ служить такимъ основаніемъ для нашихъ надеждъ и стремленій къ счастію только въ томъ случаѣ, если они нами мыслятся, какъ неповрежденные въ свой основѣ, иначе для нашихъ надеждъ и стремленій не оказалось бы никакой психической точки опоры. А то высокое представленіе о могуществѣ человѣческаго разума, какое, какъ мы видѣли, красною нитью проходитъ черезъ всю *гносеологію* Сократа, тѣмъ болѣе должно было приводить его къ тѣмъ же выводамъ. Въ изложенномъ нами ученіи Сократа о злѣ мы, такимъ образомъ, видимъ дальнѣйшее развитіе того интеллектуалистическаго и, слѣд., натуралистически-пантеистическаго характера его ученія о природѣ всего сущаго, какой мы отмѣтили и въ его ученіи о Богѣ. По сравненію съ софистами, Сократъ и въ данномъ случаѣ, по существу, не сказалъ ничего новаго; только у Сократа оптимистическій взглядъ на природу существующаго въ мірѣ зла оказывается болѣе послѣдовательнымъ и болѣе обоснованнымъ, вслѣдствіе болѣе послѣдовательно проведенной у Сократа общей его интеллектуалистической точки зрѣнія: ученіе о злѣ у Сократа *логически и психологически вытекаетъ изъ его ученія о міровомъ всеустрояющемъ абсолютно совершенномъ разумѣ*, тогда какъ матеріалистическая метафизика софистовъ, какъ мы видѣли выше, не могла, безъ логическаго самопротиворѣчія, служить достаточно твердой основой для оптимизма въ вопросѣ о міровомъ злѣ.

Но если такъ, то въ разсматриваемомъ нами отношеніи Сократовская философія, по сравненію съ софистами, дѣйствительно, дѣлаетъ только дальнѣйшій шагъ по пути *принципіальной противоположности съ христіанскимъ ученіемъ объ этомъ же предметѣ*, поскольку христіанское ученіе о злѣ не признаетъ существующій эмпирическій міръ, равно какъ и самого человѣка бытіемъ совершеннымъ и неповрежденнымъ, а напротивъ, вполнѣ ясно и опредѣленно признаетъ фактъ объективнаго существованія зла въ мірѣ и человѣкѣ, въ смыслѣ извращенія самой *природы* физической и духовной, вообще, и извращенія свободной *воли* и *сердца* человѣка (въ смыслѣ наслѣдственнаго грѣха), въ частности. Совершенное бытіе христіанское ученіе полагаетъ не въ мірѣ, а *выше* міра—*въ Богѣ* и средствъ для борьбы со зломъ христіанское ученіе поэтому ищетъ не только въ свободной актив-

ности человѣческой личности, но также *въ сверхчувственномъ мірѣ, въ Богѣ и въ искупительномъ дѣлѣ Христа*, почему для побѣды надъ зломъ, по христіанскому ученію, не достаточно одного умноженія и усовершенствованія *познаній* человѣка, а требуется *коренное обновленіе всей его духовной природы, въ особенности и прежде всего—очищеніе его сердца и исправленіе его злой воли*, за чѣмъ уже послѣдуетъ (послѣ второго пришествія) и полное обновленіе природы физической.—Что же касается отношенія разсматриваемой нами стороны въ ученіи Сократа къ античнымъ традиціоннымъ взглядамъ, то въ данномъ случаѣ Сократъ еще болѣе остался вѣрнымъ сыномъ античныхъ традицій, чѣмъ въ вопросѣ о природѣ Божества: взглядъ на міръ *какъ на гармоническій и совершенный, самъ по себѣ, космосъ*, составляетъ основное зерно популярнаго античнаго міросозерцанія такъ же, какъ и ученія Сократа, хотя и не проведенъ съ такою послѣдовательностію, какъ у этого послѣдняго. Точно также и причину зла человѣческой жизни античный человѣкъ, какъ объ этомъ намъ приходилось уже говорить и выше, полагалъ не столько въ нравственномъ извращеніи свободной воли человѣка, т. е. въ грѣхѣ, сколько въ случайныхъ ошибкахъ человѣческаго разума, хотя нѣкоторыя *неясныя представленія* о грѣхѣ и даже грѣхѣ наслѣдственномъ въ народныхъ античныхъ воззрѣніяхъ все-таки имѣются, чего мы не видимъ въ ученіи Сократа. Поэтому и въ дѣлѣ борьбы со зломъ жизни человѣкъ, по античнымъ воззрѣніямъ, фактически предоставляется самому себѣ, тѣмъ болѣе, что отъ своихъ боговъ въ данномъ случаѣ, какъ мы видѣли выше, античный человѣкъ существенной помощи не ожидалъ, хотя и не отрицалъ ее совершенно, какъ это по существу, если не по буквѣ, сдѣлалъ Сократъ. Такимъ образомъ, и въ своемъ ученіи о злѣ и средствахъ борьбы съ нимъ Сократъ стоялъ на почвѣ народныхъ античныхъ воззрѣній и если внесъ въ свое ученіе, по сравненію съ этими послѣдними, нѣкоторыя поправки, то онѣ, по существу дѣла, не были чѣмъ-то новымъ, а тѣмъ болѣе противорѣчащимъ народнымъ античнымъ взглядамъ. Сократъ только сообщилъ этимъ послѣднимъ больше логической стройности и продуманности, а по отношенію къ христіанскому ученію въ данномъ случаѣ Сократъ, сравнительно съ народнымъ античнымъ міросозерцаніемъ, сдѣлалъ даже нѣкоторый шагъ *назадъ*: Сократъ устранилъ изъ античныхъ вѣрованій все то, что здѣсь не вполнѣ мирилось съ основнымъ интеллектуа-

листическимъ и натуралистически-пантеистическимъ духомъ этихъ вѣрованій, что́ явилось результатомъ инстинктивныхъ стремленій естественнаго человѣческаго духа къ новымъ идеаламъ, болѣе соотвѣтствующихъ запросамъ челевѣческой природы,—не только его ума, но также запросамъ сердца и воли и что́, наконецъ, поэтому самому нѣсколько приближалось къ ученію христіанства.

Удалось ли Сократу до конца удержать за собой эту свою ультра-оптимистическую точку зрѣнія въ вопросѣ о злѣ и средствахъ борьбы съ нимъ? *Принципіально* Сократъ изъ всѣхъ античныхъ философовъ является, можетъ быть, наиболѣе послѣдовательнымъ оптимистомъ и почти нигдѣ не даетъ намъ права упрекнуть его въ томъ, что отъ оптимизма онъ сознательно и открыто перешелъ къ пессимизму. Однако односторонне-интеллектуалистическій и натуралистическій характеръ міросозерцанія Сократа дѣлалъ такой переходъ *психологически неизбѣжнымъ*, если не для самого Сократа, то, по крайней мѣрѣ, для его послѣдователей, далѣе развившихъ основныя положенія его философіи, поскольку односторонній интеллектуализмъ (точнѣе—раціонализмъ) Сократа, при которомъ запросы человѣческаго сердца и воли, слишкомъ ужъ отодвигаются на задній планъ, а въ принципѣ и совершенно игнорируются,—этотъ односторонній интеллектуализмъ Сократа никакъ не могъ представлять изъ себя благопріятной психологической почвы для развитія въ душѣ Сократа и его послѣдователей живого, отзывчиво-активнаго отношенія къ міру и къ людямъ и для всесторонняго развитія ихъ душевныхъ способностей, потребностей и запросовъ, безъ чего, въ свою очередь, не мыслима свѣтлая, жизнерадостная душевная настроенность и соотвѣтствующее отношеніе къ міру и людямъ, и откуда въ дальнѣйшемъ—неизбѣженъ наклонъ въ сторону пессимизма. Въ философіи Сократа для такого перехода отъ крайняго оптимизма къ пессимизму имѣются еще болѣе вѣскія психологическія основанія, чѣмъ даже у софистовъ: у Сократа, какъ мы видѣли, яснѣе и послѣдовательнѣе, чѣмъ у софистовъ, оттѣняется то положеніе, что наличный міровой порядокъ вещей есть, во-первыхъ, абсолютно-совершенный, поскольку весь міръ есть проявленіе абсолютно-совершеннаго разума, во-вторыхъ, что этотъ наличный порядокъ вещей подчиненъ неизмѣннымъ натуральнымъ законамъ, а потому не можетъ и не долженъ быть измѣненъ къ лучшему. Но, вѣдь, найти въ наличной дѣйствительности несовершенства и недостатки вовсе нетрудно, стоитъ лишь отъ книжной,

абстрактной теоріи перейти въ сферу конкретной, живой дѣйствительности,—и тогда окажется, что трудно подыскать болѣе благопріятной почвы для развитія въ душѣ человѣка пессимизма, чѣмъ признаніе абсолютно-совершеннымъ того, что́ непосредственному сознанію и живому чувству человѣка таковымъ не представляется. Вѣдь, въ этомъ случаѣ приходится совершенно отказаться отъ надежды и отъ самой мысли о возможности измѣненія къ лучшему наличнаго несовершеннаго порядка вещей. Самъ Сократъ *принципіально*, какъ мы сказали, не сдѣлалъ открытаго перехода отъ своего оптимизма къ пессимизму, но наличность въ его міросозерцаніи и во всей его психикѣ *психологической основы и почвы* для такого перехода—очевидна, и это съ значительною опредѣленностію отразилось на другихъ сторонахъ его міросозерцанія и его внутренней настроенности, о которыхъ у насъ будетъ рѣчь ниже, въ особенности, на его взглядахъ на достоинство и цѣнность человѣческой личности и ея роль въ дѣлѣ нравственной реформы человѣчества. Впрочемъ, въ извѣстномъ ученіи Сократа о невозможности для человѣка достигнуть идеала истиннаго знанія, вслѣдствіе чего ему вѣчно приходится удовлетворяться однимъ лишь процессомъ исканія истины,—въ этомъ ученіи Сократа можно отчасти усматривать начало уже открытаго перехода отъ оптимизма къ пессимизму (въ формѣ скептицизма).

Въ своемъ ученіи *о безсмертіи человѣческой души*, какъ и въ ученіи о Богѣ и міровомъ злѣ, Сократъ не только не сближается съ христіанствомъ, а стоитъ къ нему въ отношеніи принципіальнаго различія, въ особенности по вопросу о значеніи этого ученія для нравственно-практической дѣятельности человѣка.

Такое или иное рѣшеніе вопроса о безсмертіи души (признаніе личнаго безсмертія или отрицаніе его) обусловливается, главнымъ образомъ, особенностями ученія о Богѣ,—теистическимъ или пантеистическимъ характеромъ этого ученія. Теизмъ христіанскаго ученія о Богѣ необходимо требуетъ признанія *личнаго* безсмертія человѣческой души; наоборотъ, Сократовскій пантеизмъ, при которомъ человѣческая душа является только частью міровой души, слѣдовательно, только однимъ изъ моментовъ *внутренней жизни Божества*, не позволяетъ намъ за душой человѣка признать значенія *самостоятельнаго* бытія, въ смыслѣ самостоятельной субстанціи. Человѣческая душа, по ученію Сократа, поэтому самому можетъ быть названа личностію или субъектомъ лишь въ смыслѣ *эмпири-*

ческомъ, равно какъ и всѣ характерныя свойства личности—самосознаніе, самотождество и т. п., по Сократу, не могутъ быть приписаны нашей душѣ въ смыслѣ метафизическихъ свойствъ ея природы, но только въ смыслѣ *случайныхъ опредѣленій нашего эмпирическаго „я“*. Само собою понятно, что такой чисто эмпирическій взглядъ Сократа на понятіе человѣческой личности, или субъекта, будучи послѣдовательно проведенъ, долженъ необходимо приводить его къ отрицанію личнаго безсмертія человѣческой души и къ ученію о послѣсмертномъ сліяніи нашей души съ міровою душою, или Божествомъ или же, по крайней мѣрѣ, къ индифферентному отношенію его къ этому вопросу, какъ не имѣющему жизненно-практическаго значенія для человѣка. Такое, именно, *индифферентное* отношеніе къ этому вопросу, дѣйствительно, и замѣчается у Сократа, доказательствомъ чего, по нашему мнѣнію, можетъ служить, прежде всего, тотъ фактъ, что Ксенофонтъ въ своихъ «Воспоминаніяхъ» объ этой сторонѣ философіи Сократа *совершенно умалчиваетъ*. Правда, самъ Ксенофонтъ, равно какъ и другой ученикъ Сократа, Платонъ въ своихъ сочиненіяхъ (Ксенофонтъ въ своей «Киропедіи») приводятъ доказательства безсмертія человѣческой души, при чемъ эти доказательства, въ извѣстной степени, почерпнуты ими у своего учителя Сократа, на что можетъ указывать то сродство, какое замѣчается между нѣкоторыми доказательствами безсмертія души у Платона и у Ксенофонта и какое указываетъ, повидимому, на общій источникъ этихъ доказательствъ у обоихъ этихъ писателей. Этими источниками, естественнѣе всего, могло быть ученіе Сократа, ихъ общаго учителя. Но если тѣ доказательства безсмертія души, какими пользовались Ксенофотъ и Платонъ, и имѣли своимъ общимъ первоисточникомъ ученіе Сократа,—все-таки фактъ умолчанія со стороны Ксенофонта въ его «Меморабиліяхъ» о взглядахъ самого Сократа на данный предметъ сохраняетъ всю свою знаменательность. Этотъ фактъ, на нашъ взглядъ, является вѣскимъ доказательствомъ какъ того, что вопросу о безсмертіи человѣческой души Сократъ удѣлялъ вниманія еще меньше, чѣмъ вопросу о бытіи боговъ, такъ и того, что взгляды Сократа на безмертіе души были для своего времени и для собесѣдниковъ Сократа вполнѣ обычными и мало оригинальными. Иначе трудно объяснить то, почему такой горячій защитникъ Сократа противъ взводимыхъ на него обвиненій, какимъ былъ Ксенофонтъ, не приводитъ, въ числѣ доказательствъ благочестія Сократа

фактическихъ данныхъ, свидѣтельствующихъ объ его убѣжденіяхъ и вѣрѣ въ безсмертіе человѣческой души, каковая вѣра, хотя и въ несовершенной формѣ, все-таки не была чужда народнымъ античнымъ религіознымъ воззрѣніямъ. Одно изъ двухъ: или вопроса о безсмертіи человѣческой души Сократъ не касался вовсе, вслѣдствіе чего ни обвинять ни защищать его по данному вопросу не представлялось повода, или же, если этого вопроса Сократъ и касался, то въ такихъ общихъ, неопредѣленныхъ и малозначущихъ выраженіяхъ, что ничего, по существу характернаго для религіозно-философскихъ убѣжденій Сократа, въ этихъ его рѣчахъ не было, такъ что опять-таки ни обвинять, ни защищать Сократа, путемъ ссылки на это его ученіе, не представлялось достаточныхъ мотивовъ. По этому-то мы и считаемъ себя въ правѣ, на основаніи полнаго умолчанія въ «Воспоминаніяхъ» Ксенофонта объ ученіи Сократа относительно безсмертія души, въ связи съ общимъ равнодушіемъ Сократа къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ,—утверждать, что Сократъ не имѣлъ ни глубокой вѣры, ни философски обоснованнаго убѣжденія въ личномъ безсмертіи человѣческой души. Повидимому, съ такими взглядами на отношеніе Сократа къ вопросу о личномъ безсмертіи человѣческой души не согласно свидѣтельство Платона, который въ своемъ «Федонѣ», а отчасти въ «Республикѣ», «Апологіи» и въ нѣкоторыхъ другихъ діалогахъ влагаетъ, въ уста Сократа ученіе о безсмертіи души. Относительно внутренняго смысла и значенія этихъ свидѣтельствъ мы скажемъ ниже, когда будемъ разсматривать философскія воззрѣнія Платона. Тогда видно будетъ, что, если бы даже мы и приписали Сократу всѣ тѣ разсужденія о безсмертіи души, какія Платонъ влагаетъ въ уста Сократа,—то и тогда мы не въ правѣ утверждать, что Сократъ признавалъ *личное* безсмертіе. Теперь же мы отмѣтимъ только тотъ фактъ, что *существенную* сторону тѣхъ разсужденій относительно безсмертія человѣческой души, какія Платонъ излагаетъ отъ лица Сократа, послѣднему приписать нельзя ни въ какомъ случаѣ, такъ какъ, по Платону, Сократъ выводитъ свое ученіе о безсмертіи изъ ученія объ идеяхъ, какъ гипостазированныхъ понятій, а приписать это послѣднее ученіе самому Сократу мы не имѣемъ никакихъ основаній. Но если почти всѣ доказательства и разсужденія Платона о безсмертіи души, въ своей *основѣ*, принадлежатъ самому Платону и только приписываются имъ Сократу, вѣроятно, изъ чувства уваженія и признательности къ своему учителю;

если изъ приписываемыхъ Сократу разсужденій Платона о безсмертіи души мы должны исключить все то, что у него выводится изъ ученія объ идеяхъ,—то оставшееся не только не будетъ служить доказательствомъ вѣры Сократа въ личное безсмертіе души, но скорѣе, наоборотъ, при самомъ даже поверхностномъ взглядѣ на дѣло окажется яснымъ, что Сократъ такое ученіе склоненъ былъ отрицать. Именно, тогда изъ «Федона» окажется возможнымъ приписать Сократу только ту часть изслѣдованія Платона о безсмертіи, гдѣ просто выражается естественность и необходимость для всякаго истиннаго философа желать себѣ смерти, потому что его земная жизнь полна всевозможныхъ бѣдствій, а жизнь посмертная будетъ несравненно лучше.[1]) Но въ чемъ, именно, будетъ состоять загробная жизнь, Сократъ въ отмѣченныхъ нами мѣстахъ Федана не указываетъ болѣе или менѣе опредѣленно и рѣшительно. Онъ ограничивается только тѣмъ, что высказываетъ *предположеніе и надежду* [2]) на то, что послѣ смерти человѣческая душа въ будущей жизни встрѣтится съ подобными себѣ людьми, и *увѣренность* въ томъ, что она несомнѣнно встрѣтится съ блаженными богами и будетъ жить въ общеніи съ ними. Но такъ какъ *личнаго* Бога Сократъ не признавалъ, то послѣдняго рода увѣренность скорѣе говоритъ *противъ* личнаго безсмертія человѣческой души, чѣмъ за это безсмертіе, поскольку общеніе съ безличнымъ Божествомъ, какъ основой всего сущаго, предполагаетъ собою и со стороны человѣческой души потерю характера *личнаго* существованія, потому что жить въ общеніи съ Божествомъ—значитъ сдѣлаться причастнымъ Ему, причастнымъ Его жизни, т. е. уподобиться ему. Что же касается общенія души въ загробной жизни съ подобными ей существами; то это обстоятельство могло бы служить доказательствамъ *личнаго* безсмертія души только въ томъ случаѣ, если бы у Сократа являлось несомнѣннымъ, что эти-то *другія* человѣческія души, съ которыми наша душа послѣ смерти можетъ вступить въ общеніе, сами суть *личныя* существа. Но, вѣдь, это именно у Сократа и не ясно и требуетъ доказательства: выводить личное безсмертіе человѣческой души изъ того, что она послѣ смерти можетъ встрѣтиться съ подобными себѣ душами, т. о., ни въ какомъ случаѣ нельзя: въ этомъ случаѣ получился бы логическій кругъ. Во-вторыхъ, если даже предположить, что въ данномъ случаѣ Сократъ имѣетъ въ виду продолженіе за гробомъ

[1]) Plat. Phäd. 62, A—69 B. [2]) Phäd. 63, B.—64, B.

личнаго бытія человѣческой души, то *гипотетическій* характеръ Сократовскаго разсужденія объ этомъ предметѣ совершенно ослабляетъ жизненно-практическое значеніе его ученія о безсмертіи, низводя это ученіе на степень *вѣроятной* только истины, но не истины несомнѣнной. Нѣкоторыя подробности въ изображеніи загробной жизни Сократомъ, по свидѣтельству Платона, заимствовались изъ миѳическихъ сказаній, и самъ Сократъ не придаетъ имъ вѣры, а только говоритъ, что *нѣчто подобное*, по его мнѣнію, должно быть. Если человѣкъ *съ философски-критическимъ* образомъ мыслей рѣшается восполнять свое ученіе объ извѣстномъ предметѣ миѳическими сказаніями, которымъ онъ не вѣритъ самъ; то очевидно, что и всему этому вопросу онъ не придавалъ важнаго значенія, въ смыслѣ вопроса, имѣющаго научную цѣнность, такое или иное рѣшеніе котораго должно имѣть важное научное и жизненно-практическое значеніе. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно то, что *глубокаго убѣжденія* въ личномъ безсмертіи у Сократа, какъ объ этомъ можно заключить на основаніи отмѣченнаго нами мѣста изъ «Федона», не было, тѣмъ болѣе, что главною цѣлію въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ «Федона» Сократъ ставитъ не доказательство безсмертія души, какъ того именно положительнаго блага, къ которому мы всѣ должны стремиться, а имѣетъ въ виду доказать неосновательность и суетность нашей *привязанности къ земной жизни*,—на томъ основаніи, что *эта* жизнь полна всякихъ невзгодъ. По Сократу, въ данномъ случаѣ важно не то, какова будетъ наша жизнь *послѣ смерти*, а то, что со смертію мы *избавимся отъ невзгодъ земной жизни*, такъ что смерть *поэтому*, главнымъ образомъ, и желательна. Иначе для насъ было бы непонятнымъ то, какимъ это образомъ Сократъ считаетъ смерть за высочайшее благо, не зная въ то же время ничего опредѣленнаго о внутреннемъ *содержаніи* загробной жизни. Очевидно, не загробная жизнь, *какъ таковая*, интересуетъ Сократа, а именно возможность, благодаря смерти, покончить съ *земнымъ* существованіемъ. А если такъ, то разсматриваемое мѣсто «Федона» *о личномъ безсмертіи* человѣческой души, собственно говоря, ничего и не говоритъ.—Столь же предположительно Сократъ объ этомъ предметѣ разсуждаетъ и въ Платоновской «Апологіи» (если излагаемое здѣсь Платономъ отъ лица Сократа ученіе мы припишемъ, именно, Сократу), гдѣ онъ проводитъ ту мысль, что онъ нисколько не боится ожидающей его смерти, къ которой думаютъ его присудить судьи, потому что *если* послѣ тѣлесной смерти душа его будетъ жить,

то Сократъ убѣжденъ, что она будетъ блаженствовать, т. к. добраго человѣка тамъ зло ожидать не можетъ, а *если* послѣ смерти человѣка его душа теряетъ свое самосознаніе, то и въ этомъ случаѣ смерть, какъ чистое небытіе, не есть зло, а есть просто избавленіе отъ земныхъ золъ и въ этомъ смыслѣ есть даже благо [1]). Ясно, что и въ упомянутомъ нами мѣстѣ изъ «Апологіи» чего-нибудь опредѣленнаго относительно безсмертія человѣческой души Сократъ не говорилъ и считаетъ даже *излишнимъ* заниматься этимъ вопросамъ, такъ какъ и здѣсь, по Сократу, интересно вовсе не то, что́ случится съ человѣкомъ *послѣ его смерти*, а то, что со смертію для насъ прекращаются страданія *земной* жизни. Такое безразличное отношеніе Сократа къ вопросу о загробной жизни человѣка, какъ оно представлено намъ Платономъ, дѣлаетъ для насъ совершенно понятною причину, по которой Ксенофонтъ совершенно умалчиваетъ объ ученіи Сократа относительно безсмертія души: Сократъ этимъ вопросомъ интересовался мало,—по крайней мѣрѣ, не занимался его *научно-философскимъ* рѣшеніемъ, что́, какъ мы уже сказали выше, для Сократа, съ его научно-критическимъ умомъ, равносильно совершенному отсутствію у него *глубокаго убѣжденія* въ личномъ безсмертіи человѣческой души. Если же Сократъ иногда и касался случайно и мимоходомъ этого вопроса, то или въ самыхъ общихъ и недостаточно опредѣленныхъ выраженіяхъ или же ограничивался, по данному вопросу, ссылками на популярныя античныя вѣрованія, при чемъ, какъ человѣкъ философскаго и критическаго склада ума, Сократъ въ такихъ случаяхъ считалъ умѣстнымъ—можетъ быть, въ цѣляхъ огражденія своего личнаго достоинства, какъ мыслящаго и образованнаго человѣка,—дѣлать замѣчаніе въ томъ смыслѣ, что этимъ народнымъ вѣрованіямъ объ участи души послѣ смерти самъ онъ (Сократъ) безусловной вѣры не придаетъ.— Что же касается тѣхъ доказательствъ безсмертія души, какія приводитъ Ксенофонтъ въ своей «Киропедіи», то въ подтвержденіе *вѣроятнаго,* съ точки зрѣнія Ксенофонта, безсмертія души онъ (отъ лица умирающаго Кира) указываетъ: 1) на невидимость души въ этой земной ея жизни, 2) на страхъ, какой испытываетъ душа, впадая въ какое-нибудь преступленіе, 3) на фактъ оказыванія почестей умершимъ, 4) на значеніе души, какъ оживотворяющей тѣло силы, 5) на то, что разумъ, по освобожденіи отъ тѣла, оказывается болѣе свободнымъ въ своей дѣятельности, 6) на то, что самый мо-

[1]) Plat. «Apolog.» 40, C..... и дал.

ментъ освобожденія души отъ тѣла въ моментъ смерти—невидимъ, 7) наконецъ, на сходство акта смерти со сномъ [1]). Но ни одно изъ этихъ доказательствъ не только не указываетъ опредѣленно на характеръ загробнаго существованія души, на то, въ чемъ, именно, будетъ состоять блаженство или мученіе человѣческихъ душъ, но не указываетъ даже и на то, что самое безсмертіе здѣсь мыслится въ смыслѣ, именно, *личнаго* безсмертія,—тѣмъ болѣе, что и у Ксенофонта идетъ рѣчь о безсмертіи, лишь какъ о *вѣроятномъ*, а не какъ о чемъ-то безусловно истинномъ. Всѣ эти доказательства отличаются такимъ общимъ и неопредѣленнымъ характеромъ, что могутъ служить только новымъ подтвержденіемъ той, высказанной нами выше мысли, что Ксенофонтъ въ данномъ случаѣ пользовался самыми общими и высказанными вскользь взглядами своего учителя Сократа, не сумѣвъ изъ этихъ *общихъ* и *случайныхъ* его замѣчаній развить цѣльную научную теорію, какъ это сдѣлалъ Платонъ.

Если, такимъ образомъ, у Сократа нѣтъ яснаго и опредѣленнаго убѣжденія въ личномъ безсмертіи человѣческой души и, кромѣ того, совершенно нѣтъ и помину о воскресеніи изъ мертвыхъ въ прежнемъ тѣлѣ,—то, очевидно, не можетъ быть и рѣчи о сходствѣ въ данномъ пунктѣ между философскими воззрѣніями Сократа и христіанскимъ ученіемъ объ этомъ же предметѣ, гдѣ ученіе о личномъ безсмертіи человѣческой души и ученіе о воскресеніи изъ мертвыхъ имѣетъ значеніе несомнѣннаго догмата, съ которымъ самымъ тѣснымъ образомъ связывается и христіанское ученіе о нравственности. Сократъ, стоя и въ данномъ случаѣ на строго натуралистической точкѣ зрѣнія, представляетъ изъ себя извѣстную разновидность *разсудочно-интеллектуальнаго* морально-психологическаго типа, который въ своемъ теоретическомъ разумѣ не находитъ достаточныхъ импульсовъ къ вѣрѣ въ личное безсмертіе. Что же касается внутренняго отношенія разсматриваемаго нами пункта ученія Сократа къ народнымъ античнымъ вѣрованіямъ, то индиферентное отношеніе Сократа къ вопросу объ участи человѣческой души за гробомъ вполнѣ аналогично съ такимъ же отношеніемъ къ этому вопросу и античнаго народнаго сознанія, которое, какъ намъ объ этомъ приходилось говорить выше, почти весь интересъ человѣческаго существованія сосредоточивало на этой *земной* жизни, а на загробную жизнь смотрѣло только, какъ на тѣнь земной жизни и относилось къ ней соотвѣтствующимъ, безразличнымъ образомъ.

---

[1]) Хен. Cyroped. VIII, 7. 17—23.

Изложенныя выше характерныя черты въ ученіи Сократа о Богѣ, міровомъ злѣ и безсмертіи человѣческой души проливаютъ совершенно иной свѣтъ на дѣйствительное значеніе и роль индивидуальной человѣческой личности, по сравненію съ тѣмъ, что, повидимому, вытекало изъ исходнаго пункта философіи Сократа. Самый строгій и послѣдовательный *автономизмъ*, какой логически вытекаетъ изъ односторонне-интеллектуалистической *гносеологіи* Сократа, и до какого не удалось подняться даже софистамъ,—въ дѣйствительности, не находитъ для себя твердой реальной психологической почвы въ его религіозно-метафизическихъ воззрѣніяхъ. Но если столь исключительное, по своей важности и цѣнности, значеніе индивидуальной человѣческой личности, какое Сократомъ провозглашалось въ его *гносеологіи*, въ корнѣ развѣнчивается въ его *метафизикѣ*, то вмѣстѣ съ тѣмъ и вся реформаторская дѣятельность Сократа, опиравшаяся исключительно на силу и мощь, именно, *индивидуальной* личности человѣка, на ея совершенную независимость отъ установившихся традицій,— эта реформаторская дѣятельность также теряетъ подъ собою твердую реальную почву. Сократу, подобно софистамъ, въ данномъ случаѣ также не удалось преподѣдить то внутреннее самопротиворѣчіе, какое необходимо вытекаетъ изъ стремленія бороться противъ традиціонныхъ *формъ* античной жизни, опираясь при этомъ на исконныя *основы* этой же жизни и оставаясь вѣрнымъ самому *духу* античной культуры. Въ самомъ дѣлѣ, какимъ образомъ, безъ внутренняго самопротиворѣчія, Сократъ могъ говорить о совершенной автономности индивидуальной человѣческой личности въ жизненно-практической сферѣ, если, по ученію того же Сократа, человѣческій разумъ, къ функціямъ котораго у него въ принципѣ сводится все содержаніе душевной жизни человѣка, оказывается только *временнымъ моментомъ* въ жизни *безличнаго* мірового разума? Гдѣ гарантія устойчивости Сократовскаго понятія человѣческой *индивидуальной личности*, если ея *первоосновѣ*, міровому разуму, предикаты *личнаго* бытія, по ученію Сократа, въ строгомъ смыслѣ этого слова, чужды? Вѣдь, полагая основу индивидуальной человѣческой личности въ *безличномъ* міровомъ разумѣ, подчиненномъ необходимымъ натуральнымъ законамъ, Сократъ, по вопросу объ устойчивости и опредѣленности понятія *личности* человѣка, недалеко уходитъ отъ софистовъ, видѣвшихъ эту основу въ матеріальномъ міровомъ движеніи: моментъ *необходимыхъ натуральныхъ* законовъ неизбѣжно мыслится

въ понятіи первоосновы всего существующаго какъ у софистовъ, такъ и у Сократа. У этого послѣдняго, какъ и у софистовъ, понятію индивидуальной человѣческой личности недостаетъ, т. о., одного изъ ея наиболѣе существенныхъ свойствъ—*свободной активности*, а недостаетъ потому, что почти все содержаніе внутренней жизни человѣка Сократъ, какъ мы видѣли, стремится свести къ функціямъ *теоретическаго разума*, игнорируя запросы человѣческаго *сердца и воли*, т. е. игнорируя запросы разума *практическаго*. Дѣйствительно, у Сократа, какъ и у софистовъ, *индивидуумъ, хотя и является мѣрою всѣхъ вещей* (при чемъ, у Сократа—въ болѣе точномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ установки общеобязательной для всѣхъ людей мѣры),—но, именно, мѣрою *пассивною*, только открывающею, *познающею* извѣстныя готовыя нормы знанія и бытія, но, по существу дѣла, не могущею *отъ себя давать* этихъ нормъ ни для себя, ни для другихъ: вопросъ о томъ, что́ *должно* быть, для Сократа такъ же не мыслимъ, какъ и для софистовъ, т. к. въ обоихъ случаяхъ сфера дѣятельности индивидуума ограничивается рамками *натуральной возможности*, которыхъ индивидуумъ, всецѣло подчиненный физическимъ законамъ природы, перешагнуть не можетъ, а можетъ только *познавать* ихъ и *приспособляться* къ нимъ. У Сократа, подобно софистамъ, въ понятіи индивидуальной человѣческой личности и ея дѣятельности нѣтъ момента *свободной воли*, поскольку душевная жизнь человѣка у него исчерпывается познавательными функціями разума, подчиненнаго необходимымъ логическимъ законамъ, окрашиваясь поэтому въ тонъ самаго послѣдовательнаго *интеллектуализма* и *детерминизма*, вплоть до утвержденія, что добровольно никто не бываетъ злымъ, а только по незнанію, т. ч. дѣйствія человѣка *непосредственно* слѣдуютъ за познавательными функціями его теоретическаго разума и даже *непосредственно* вытекаютъ изъ нихъ, не встрѣчая для себя никакихъ препятствій въ актахъ человѣческой воли и чувства [1]). Самый послѣдовательный *монистическій логизмъ и детерминизмъ* въ области *психологіи* является у Сократа внутренне неразрывно связаннымъ съ натуралистическимъ пантеизмомъ его *метафизическихъ* воззрѣній: убѣжденіе въ строгой натуральной закономѣрности явленій объективной природы—въ субъективномъ сознаніи Сократа отражается въ формѣ признанія такой же строгой подчиненности всей нашей душевной жизни

[1]) Aris. Magn. Mor. I, 9. 1187. a 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.

извѣстнымъ необходимымъ законамъ, а такими законами въ этой области и являются, прежде всего, *необходимые логическіе законы разума*, и наоборотъ, характеръ безусловной необходимости логическихъ законовъ Сократъ, какъ мы видѣли, переноситъ и на весь міръ, познавая его, какъ продуктъ неизмѣнныхъ натуральныхъ законовъ. Въ обоихъ случахъ для *свободной* активности человѣка, съ точки зрѣнія Сократа, не остается вовсе мѣста. А если мы примемъ во вниманіе то обстоятельство, что по взгляду Сократа объективный міровой порядокъ вещей, являясь выраженіемъ абсолютно совершеннаго Божественнаго разума, и самъ, по своей объективной природѣ, чуждъ какихъ бы то ни было недостатковъ,—то свободная активность воли индивидуальной человѣческой личности, съ точки зрѣнія Сократа, окажется не только невозможной, но и *совершенно излишней*: индивидууму, съ этой точки зрѣнія, дѣйствительно, ничего другого не остается, какъ только *познавать* данный, яко-бы, абсолютно совершенный порядокъ вещей и *приспособляться* къ нему въ своемъ субъективномъ сознаніи, не думая объ его измѣненіи въ какомъ бы то ни было отношеніи.

Сведя въ принципѣ все содержаніе душевной жизни человѣка къ *познавательнымъ* функціямъ человѣческаго разума и ослабивъ этимъ путемъ до самой крайней степени значеніе *свободной активности человѣческой личности*, вплоть до устраненія изъ ея понятія самаго момента воли и чувства, какъ душевныхъ явленій, качественно отличныхъ отъ познавательныхъ актовъ нашего теоретическаго разума, и до исключительнаго подчиненія *всей* нашей душевной жизни необходимымъ законамъ *логики* (монистическій логизмъ и детерминизмъ),—Сократъ этимъ самимъ по необходимости ненамѣренно умаляетъ значеніе и роль индивидуальной человѣческой личности даже въ той, именно, области, которая для Сократа является исключительно цѣнною—въ области *познанія*, лишая и познавательную дѣятельность человѣка характера *творческой продуктивности*. Припомнимъ въ данномъ случаѣ отмѣченный нами выше чисто *аналитическій* характеръ сужденій, какой у Сократа вытекаетъ изъ выставленнаго имъ гносеологическаго принципа—*монистическаго логизма*, при которомъ познавательная дѣятельность человѣческаго разума ограничивается однимъ лишь *формально-логическимъ* упорядочиваніемъ *готоваго* гносеологическаго матеріала, *почерпаемаго субъектомъ изъ самого себя, въ его наличномъ, данномъ состояніи*. Вѣдь, съ точки зрѣнія Сократа, сводящаго

все содержаніе душевной жизни къ познавательнымъ функціямъ, *развитіе понятій, со стороны ихъ матеріи или содержанія, идетъ вмѣстѣ съ логической обработкой ихъ формальной стороны.* Вопросъ о развитіи познавательной дѣятельности человѣка, со стороны приращенія самаго *содержанія* данныхъ понятій, Сократомъ, т. о., *совершенно игнорируется*, а потому отъ такой познавательной дѣятельности, заключенной въ пустыя рамки логическаго формализма, при чисто *случайномъ* значеніи ихъ содержанія, нельзя ожидать творческой продуктивности. Съ этой стороны, познавательная дѣятельность человѣка, по ученію Сократа, носитъ такой же *натуралистическій* характеръ непроизвольности и подчиненія необходимымъ, стоящимъ выше свободной воли человѣка законамъ, какимъ у Сократа отличается не только вся душевная жизнь человѣка, но и весь міровой порядокъ вещей. *Фактически*, при такой постановкѣ вопроса о характерѣ нашихъ познаній, индивидуальная человѣческая личность оставляется въ рабской, *стихійной* зависимости отъ всей совокупности ея случайнаго душевнаго содержанія, какое явилось продуктомъ окружающей эту личность среды, ея воспитанія и всей прошлой исторіи культурнаго развитія того общества, къ которому она принадлежитъ. Роль такой индивидуальной человѣческой личности, *въ дѣлѣ реформированія существующаго порядка общественной жизни и традиціонныхъ взглядовъ*, оказывается довольно блѣдною и никакъ не творчески-продуктивною, разъ индивидуумъ въ данномъ случаѣ даже не ставитъ своею задачею подвергнуть критикѣ цѣнность самаго *содержанія* своихъ понятій, въ дѣйствительности являющагося продуктомъ окружающей его среды и ея традицій, а ограничивается только *логическимъ* упорядочиваніемъ уже *даннаго* познавательнаго матеріала. Съ отмѣченной нами точки зрѣнія, мы не въ правѣ ожидать отъ Сократа радикальныхъ реформъ въ сферѣ традиціонныхъ античныхъ воззрѣній и формъ жизни, хотя бы въ исходномъ пунктѣ своей дѣятельности Сократъ и задавался самыми радикальными планами: для осуществленія этихъ радикальныхъ реформаторскихъ плановъ у Сократа не доставало твердой реальной психологической почвы, не только религіозно-метафизической, но даже *гносеологической*, хотя послѣднее заключеніе на первый взглядъ должно представляться особенно неожиданнымъ.

Обратимъ вниманіе еще на одну сторону вопроса о роли и значеніи индивидуальной человѣческой личности, съ точки зрѣнія

Сократовской *гносеологіи*. Въ противоположность субъективизму и релятивизму гносеологіи софистовъ, низводившихъ познающаго субъекта на степень случайнаго, не выходящаго изъ рамокъ своей субъективности эмпирическаго момента въ общимъ ходѣ мірового натуральнаго процесса,—Сократъ въ этомъ отношеніи, повидимому, значительно возвышаетъ значеніе и роль человѣческой личности, т. к. у Сократа субъектъ, какъ мы видѣли, познаетъ *объективныя* и *необходимыя* (а не случайныя) нормы бытія и жизни, восходя, въ концѣ концовъ, къ познанію абсолютнаго мірового порядка вещей и собственнаго блага, какъ конечной цѣли стремленій человѣка [1]). Благодаря таковому абсолютному критерію, человѣкъ получаетъ возможность уяснить себѣ дѣйствительное объективное значеніе и цѣнность каждой вещи въ мірѣ, а также и свое собственное положеніе въ космосѣ. Съ точки зрѣнія этого абсолютнаго критерія, всѣ наши познанія, повидимому, уже перестаютъ носить характеръ индивидуалистическаго субъективизма и относительности, т. к., по Сократу, всѣ вещи мыслятся какъ бы существующими въ Богѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, и индивидуальная человѣческая личность въ разсматриваемомъ нами отношеніи, повидимому, получаетъ устойчивую реальную почву для того, чтобы оріентироваться въ объективномъ міровомъ ходѣ вещей.—При ближайшемъ ознакомленіи съ основами Сократовской гносеологіи, дѣло однако представляется въ значительно иномъ свѣтѣ. Абсолютный критерій познанія, т. е. то высочайшее и самое общее изъ понятій, именно, понятіе *блага*, съ точки зрѣнія котораго для насъ стали бы ясными и значеніе и роль низшихъ понятій и даже каждой индивидуальной вещи,—этотъ абсолютный познавательный критерій Сократомъ мыслится, вѣдь, не какъ нѣчто такое, чѣмъ субъектъ *уже обладаетъ*, приступая къ уясненію положенія и значенія той или иной вещи въ общей системѣ космоса. Напротивъ, этотъ абсолютный принципъ знанія Сократомъ мыслится, какъ нѣчто *искомое* человѣкомъ, какъ *вѣнецъ* его познавательной дѣятельности, но не какъ исходный ея пунктъ и основа. Абсолютное благо субъекта, съ точки зрѣнія Сократа, не есть нѣчто существующее *внѣ* самого субъекта и являющееся для него напередъ данною *объективною нормою* и *критеріемъ* его познавательной дѣятельности: *благо субъекта, съ точки зрѣнія Сократа, заключается въ самомъ обладаніи благомъ, точнѣе въ актѣ его познанія*, —поскольку *понятіе* блага, какъ и всякое другое понятіе, у Сократа имѣетъ значеніе не

[1]) Plat. Protag. 333, D...; 352, C...; Xen Mem III, 9. 4—5; III, 8. 1—7; IV, 6. 8....

объективней идеи (какъ позже у Платона), а только субъективной, въ *сознаніи* человѣка данной нормы окружающихъ его вещей и явленій, хотя эта норма, какъ и всякое другое понятіе, по Сократу, имѣетъ общеобязательное значеніе. Сократъ, т. о., хотя и освободился въ области гносеологіи отъ индивидуалистическаго субъективизма софистовъ, но не пошелъ далѣе признанія общеобязательнаго значенія за *субъективными* же понятіями индивидуума. Объективный абсолютно совершенный порядокъ космоса, или міровой Божественный разумъ становится для субъекта, съ точки зрѣнія Сократа, абсолютнымъ благомъ и критеріемъ всѣхъ его познаній, а слѣд., и дѣйствій *не прежде*, какъ если *субъектъ самостоятельно достигнетъ обладанія этимъ благомъ черезъ свое познаніе.* Выводы, какіе отсюда слѣдуютъ по вопросу о цѣнности и значеніи индивидуальной человѣческой личности въ гносеологической сферѣ (основной для Сократа),—понятны сами собою: всѣ знанія индивидуума и его представленія о сравнительной цѣнности вещей могутъ освободиться отъ характера *мнимаго* знанія только тогда, когда индивидууму удается посмотрѣть на вещи съ точки зрѣнія абсолютнаго критерія всякаго знанія, т. е. обладаніе *истиннымъ* знаніемъ для человѣка возможно *не прежде*, какъ по достиженіи обладанія знаніемъ *абсолютнымъ*. До этого же момента человѣкъ можетъ обладать только знаніемъ *случайнымъ и несовершеннымъ*, не въ формѣ понятій, а въ формѣ мнѣній и представленій, т. е., съ точки зрѣнія Сократа на природу всякаго знанія, до этого момента человѣкъ *вовсе* не обладаетъ знаніемъ. Въ частности, до этого момента всѣ наши знанія оказываются, вмѣстѣ съ тѣмъ, и *относительными*, т. е. кажущееся истиннымъ и хорошимъ одному можетъ быть неистиннымъ и дурнымъ для другого и даже для того же лица, но въ иномъ какомъ-нибудь отношеніи. Но *абсолютное* знаніе для человѣка—недостижимо; слѣд., для него, съ точки зрѣнія Сократа, вообще, никогда недостижимо обладаніе никакимъ знаніемъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, и ему приходится довольствоваться сознаніемъ того, что въ процессѣ образованія понятій онъ лишь вѣчно *стремится* къ истинному знанію, безъ надежды достичь его [1]). Отсюда намъ представляется болѣе вѣроятнымъ мнѣніе тѣхъ ученыхъ изслѣдователей философіи Сократа, которые въ его выраженіи: «я знаю только то,

---

[1]) Эта мысль Сократа впослѣдствіи получила свое дальнѣйшее развитіе въ стоическомъ ученіи о діаметральной противоположности между добродѣтелью (знаніемъ) и порокомъ (незнаніемъ).

что я ничего не знаю» видятъ не только исходный пунктъ діалектическихъ изслѣдованій Сократа, но и выраженіе его мнѣнія о *конечныхъ результатахъ* своихъ изслѣдованій. Понятенъ отсюда и упрекъ Сократу со стороны нѣкоторыхъ его слушателей въ томъ, что Сократъ только побуждалъ своихъ послѣдователей стремиться къ добродѣтели (знанію), а самой добродѣтели не внушалъ имъ: эти слушатели Сократа, повидимому, въ данномъ случаѣ повторяли собственныя слова самого Сократа, съ точки зрѣнія котораго, нельзя говорить объ обладаніи какимъ бы то ни было знаніемъ (добродѣтелью), прежде чѣмъ человѣкъ не достигнетъ знанія *абсолютнаго*. Но если такъ, то индивидуальная человѣческая личность, съ точки зрѣнія основныхъ принциповъ Сократовской гносеологіи, обречена на *постоянное и неизбѣжное* пребываніе въ рамкахъ знанія *относительнаго*, т. е. оказывается вынужденной быть совершенно *внѣ* сферы дѣйствительнаго знанія и можетъ только стремиться къ нему. А между тѣмъ, *только опираясь на истинное знаніе*, индивидуальная человѣческая личность, по ученію Сократа, и можетъ въ сферѣ жизненно-практической дѣйствовать сознательно и планомѣрно, а также быть автономною въ отношеніи къ установившимся традиціямъ. Слѣдовательно, фактически та исключительная, по своей важности, роль индивидуальной человѣческой личности въ дѣлѣ реформированія традиціонныхъ античныхъ взглядовъ и формъ жизни, какая указывается Сократомъ въ исходномъ пунктѣ его философіи, въ концѣ концовъ, сводится *къ безконечному исканію той почвы* (истиннаго знанія), опираясь на которую можно было бы *начать* самую реформу. Подвергнувъ сомнѣнію всѣ традиціонные взгляды, вѣрованія и формы жизни античнаго общества и выразивъ увѣренность въ томъ, что индивидуумъ самъ въ себѣ, въ своемъ теоретическомъ разумѣ сможетъ найти основы для созданія новаго міросозерцанія и новаго порядка жизни,—Сократъ однако не могъ для этой своей увѣренности въ могуществѣ человѣческаго разума найти досточно твердой реальной почвы: если не по замыслу, то по крайней мѣрѣ, фактически гносеологія Сократа не вышла въ данномъ случаѣ изъ границъ того же *релятивизма и субъективизма*, а слѣд., и *индивидуализма*, которыми характеризуется и гносеологія софистовъ. Причина этому—общая: и у Сократа, вслѣдствіе его односторонняго интеллектуализма и вытекающаго отсюда субъективизма, какъ и у софистовъ, индивидуальная человѣческая личность, именно, какъ *личность*, не имѣетъ для себя реальной метафизической и психо-

логической опоры въ общемiровомъ *объективномъ* порядкѣ вещей. Въ общемъ объективномъ мiропорядкѣ индивидуальная человѣческая личность у Сократа, какъ у софистовъ, является простымъ *преходящимъ моментомъ* необходимаго натуральнаго хода вещей, не заключая *въ себѣ* необходимыхъ элементовъ самостоятельности и свободной активности и не находя ихъ *внѣ себя*, въ качествѣ своей опоры (безличный разумъ такой опорой для личности служить не можетъ). Естественно, что эта сторона натуралистически-пантеистическаго мiросозерцанiя Сократа въ области его гносеологiи отразилась въ отсутствiи надежды достигнуть безотносительнаго и объективнаго критерiя въ дѣлѣ познанiя вещей: имѣя въ общемъ строѣ мiрозданiя значенiе и цѣнность не сама по себѣ, а лишь какъ простой моментъ въ развитiи жизни безличнаго разума,—индувидуальная человѣческая личность, съ точки зрѣнiя Сократа, и въ области *познанiя* не можетъ разсчитывать на что либо, стоящее выше тѣхъ же границъ относительности. А поскольку гносеологiя у Сократа является фундаментомъ для его этики и политики, постольку индивидуальной человѣческой личности, съ точки зрѣнiя Сократа, и въ области нравственно-политической не приходится претендовать на творчески активную роль, т. к. для этого ей недостаетъ устойчивой психологической почвы.

По вопросу о внутреннемъ отношенiи ученiя Сократа, по разсматриваемому нами вопросу, къ популярнымъ античнымъ взглядамъ, съ одной стороны, и къ христiанскимъ идеаламъ, съ другой,—намъ въ данномъ случаѣ не придется сказать ничего новаго, по сравненiю съ тѣмъ, что нами сказано было при изложенiи соотвѣтствующаго пункта ученiя софистовъ: *конечные результаты*, къ какимъ пришелъ въ данномъ случаѣ Сократъ, по существу дѣла, были *тѣ же*, къ какимъ пришли и софисты, поскольку психологическая и метафизическая *почва* на которую опирался Сократъ была, въ существѣ дѣла, *та же*, что и у софистовъ (интеллектуализмъ и натурализмъ). Разница въ разсматриваемомъ нами отношенiи между Сократомъ и софистами заключается лишь *въ степени* и *способахъ обоснованiя* значенiя и роли индивидуальной человѣческой личности въ различныхъ областяхъ жизни, какiе примѣнялись софистами и Сократомъ. Вѣрнѣе сказать, у софистовъ въ данномъ случаѣ объ *основанiяхъ*, собственно, и рѣчи не было; Сократъ же, обладавшiй философски-критическимъ умомъ, въ этомъ направленiи сдѣлалъ весьма серьезныя, но въ своихъ конечныхъ результатахъ, на нашъ

взглядъ, неудачныя попытки. Естественно поэтому, что и философско-реформаторская дѣятельность Сократа, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, отличалась отъ дѣятельности софистовъ лишь большею степенью сознательности и планомѣрности и, будучи въ нѣкоторыхъ случаяхъ, по сравненію съ софистами, не столь рѣзкою по формѣ (особенно въ вопросѣ объ отношеніи индивидуума къ традиціямъ),— была за то болѣе продуманною, убѣжденною и интенсивною, хотя самыхъ *основъ* античнаго міросозерцанія и не касалась, какъ и дѣятельность софистовъ.

Самопротиворѣчіе, въ какое впадаетъ Сократъ по вопросу о значеніи и цѣнности индивидуальной человѣческой личности, этого центральнаго пункта всей моральной философіи Сократа какъ и всякаго вообще ученія о нравственности,—не можетъ не отражаться соотвѣтствующимъ образомъ на характерѣ этическихъ воззрѣній Сократа въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ *формальной* и *матеріальной* ихъ сторонъ.—Что касается первой изъ этихъ сторонъ, то указанное самопротиворѣчіе въ ученіи Сократа о значеніи и цѣнности человѣческой личности находитъ свое общее выраженіе въ самопротиворѣчіи между *исходнымъ пунктомъ* взглядовъ Сократа, которые въ разсматриваемомъ нами отношеніи характеризуются самымъ строгимъ и послѣдовательнымъ *оптимизмомъ*, глубокою, повидимому, увѣренностію въ возможности достиженія тѣхъ нравственныхъ идеаловъ, какіе Сократъ ставитъ человѣку, и вытекающею, повидимому, отсюда *жизненною энергіей воли, а также силою и свѣжестію чувствъ*,—и *пессимизмомъ* и разочарованіемъ *конечныхъ выводовъ*, къ какимъ приходитъ Сократъ въ своей философско-реформаторской дѣятельности, и вытекающею отсюда *надломленностію энергіи воли и апатіей въ области чувствъ*. На оптимизмѣ общаго направленія и духа Сократовской философіи намъ долго останавливаться не приходится. Почти всѣ ученые изслѣдователи философіи Сократа отмѣчаютъ тотъ фактъ, что въ его лицѣ оптимистическое міросозерцаніе достигло той крайней точки, до какой оно не поднималось за весь періодъ античной философіи. Мы ограничимся въ данномъ случаѣ ссылкою на изложенное нами выше ученіе Сократа объ абсолютно совершенномъ и цѣлесообразно устроенномъ космосѣ, какъ проявленіи абсолютно совершеннаго Божественнаго разума, откуда само собою вытекаетъ отрицаніе Сократомъ объективнаго существованія

зла какъ въ цѣломъ космосѣ, такъ, въ частности, и въ природѣ человѣка (отрицаніе неразумной части въ душѣ человѣка),—при чемъ во всѣхъ этихъ случаяхъ Сократъ, какъ мы видѣли и выше, сознательно не допускаетъ никакихъ компромиссовъ и отступленій отъ самаго послѣдовательнаго развитія этихъ основныхъ оптимистическихъ принциповъ своего міросозерцанія. Припомнимъ также извѣстное изреченіе Сократа: „γνῶθι σεαυτόν", какъ краткое резюмэ изложенныхъ нами выше его взглядовъ на автономность, самодовлѣемость и неограниченную мощь индивидуальнаго человѣческаго разума, а слѣд., повидимому, и всей индивидуальной человѣческой личности въ дѣлѣ осуществленія человѣкомъ своихъ жизненныхъ задачъ, здѣсь же на землѣ и безъ всякой посторонней, а тѣмъ болѣе сверхъестественной помощи,—и намъ станутъ совершенно понятными тѣ основанія, въ силу которыхъ Сократа считаютъ не только родоначальникомъ оптимистическаго міросозерцанія, но и философомъ, наиболѣе послѣдовательнымъ и строгимъ въ развитіи принциповъ этого міросозерцанія. Въ данномъ случаѣ, Сократъ сталъ на ту же точку зрѣнія безоблачнаго оптимизма, что и софисты, съ тѣмъ однако различіемъ, что софисты въ своемъ оптимизмѣ были догматичны, тогда какъ Сократъ, обладая не только глубокимъ философски-критическимъ, но и философски-систематическимъ складомъ ума, пытался также *обосновать* свою оптимистическую точку зрѣнія.

Менѣе очевидными и потому болѣе спорными въ ученіи Сократа являются черты противоположнаго характера. На нихъ-то мы и обратимъ въ данномъ случаѣ главное вниманіе. Замѣтимъ, прежде всего, что отъ Сократа, сознательно ставившаго своею цѣлію обосновать *оптимистическую* точку зрѣнія какъ вообще на міръ, такъ и на ту роль, какая, въ частности, принадлежитъ индивидуальной человѣческой личности,—мы не въ правѣ ожидать пессимистическихъ сужденій на этотъ счетъ, вполнѣ опредѣленно формулированныхъ и раскрытыхъ до своихъ конечныхъ выводовъ. Въ исторіи реформаторскихъ попытокъ античныхъ мыслителей, направленныхъ къ всестороннему обновленію зданія античной культуры, Сократу принадлежитъ роль того кульминаціоннаго пункта, до какого эта реформаторская работа поднялась, если не въ своей организованности и систематичности, то, по крайней мѣрѣ, въ своей энергіи и напряженности, а также въ надеждѣ на возможность довести до успѣшнаго конца начатое въ извѣстномъ направле-

ніи дѣло. Поэтому было бы неестественнымъ ожидать отъ Сократа вполнѣ сознательнаго разочарованія въ возможности достиженія имъ своихъ идеаловъ и опредѣленно выраженнаго ослабленія волевой энергіи. Не должно забывать и того, что интеллектуалистическая тенденція Сократа, вообще представляющая изъ себя ту благопріятную почву, на какой, именно, и развивается пессимизмъ въ міросозерцаніи и настроеніи человѣка,—эта интеллектуалистическая тенденція въ философіи Сократа, какъ мы видѣли выше, еще не получила своего полнаго, законченнаго развитія. Вопросъ, слѣд., можно ставить только такимъ образомъ: нѣтъ ли въ общей оптимистической точкѣ зрѣнія Сократа на міръ и человѣка элементовъ внутренняго *самопротиворѣчія?* Имѣетъ ли безоблачный оптимизмъ и душевная энергія Сократа подъ собою достаточно твердую гносеологическую, метафизическую и психологическую почву, и не дано ли въ общемъ міросозерцаніи его исходнаго пункта, серьезныхъ посылокъ для развитія изъ нихъ *конечныхъ заключеній пессимистическаго характера*, выдущихъ къ упадку жизненной энергіи въ области воли и чувствъ? Этихъ конечныхъ заключеній самъ Сократъ могъ не дѣлать, могъ даже вполнѣ ясно ихъ и не предвидѣть; но значеніе такого рода посылокъ въ міросозерцаніи Сократа, если бы онѣ въ немъ дѣйствительно оказались, отъ этого нисколько не уменьшается, если мы будемъ разсматривать философію Сократа не самое по себѣ, а съ точки зрѣнія ея значенія для *дальнѣйшаго* хода и направленія того реформаторскаго движенія, однимъ изъ наиболѣе крупныхъ выразителей котораго былъ Сократъ,—въ особенности, если мы примемъ во вниманіе ту исключительную по своей важности роль, какая принадлежитъ Сократу въ послѣующей исторіи развитія античной философской мысли, которое, въ общемъ, сводилось только къ дальнѣйшей, болѣе детальной разработкѣ и раскрытію отдѣльныхъ моментовъ, данныхъ въ философіи Сократа. Съ этой точки зрѣнія, самопротиворѣчія въ міросозерцаніи Сократа, вообще, и наличность въ немъ, несмотря на общій оптимистическій его тонъ, *зачаточныхъ психологическихъ элементовъ пессимизма и упадка душевной энергіи* пріобрѣтаютъ особенную важность и значеніе.

При анализѣ взглядовъ Сократа на значеніе и роль индивидуальной человѣческой личности, намъ приходилось отмѣчать то самопротиворѣчіе, какое въ этомъ отношеніи является столь же характернымъ, какъ и психологически неизбѣжнымъ для Сократа. Мы видѣли также, что значеніе и роль индивидуальной человѣ-

ческой личности, возведенной Сократомъ на небывалую высоту въ *исходномъ* пунктѣ его философіи, оказывается не имѣющею подъ собою достаточно устойчивой реальной почвы въ его гносеологическихъ, метафизическихъ и психологическихъ воззрѣніяхъ, въ своей основѣ, точнѣе, въ своей тенденціи проникнутыхъ духомъ односторонняго *интеллектуализма*, при которомъ не возможно живое, свободно-активное отношеніе человѣка къ окружающему его міру и людямъ. Но мы также знаемъ и то, что на значеніе и мощь *индивидуальной* человѣческой личности Сократъ возлагаетъ *всю* свою надежду въ дѣлѣ всесторонняго обновленія античныхъ взглядовъ и формъ жизни. И, при столь исключительныхъ надеждахъ Сократа, возлагаемыхъ имъ на индивидуальную человѣческую личность, оказывается, что, съ точки зрѣнія того же Сократа, *при дальнѣйшемъ послѣдовательномъ ея развитіи*,—въ общемъ ходѣ міровой жизни и человѣческой, въ частности, этой личности, въ сущности, можетъ принадлежать только роль *пассивно-созерцательная*, т. к. никакого *активнаго* вліянія на объективный ходъ вещей она, по существу, оказать *не можетъ*, да при отрицаніи Сократомъ существованія въ мірѣ и человѣкѣ объективнаго зла, это оказывается и *излишнимъ*. Отмѣченная нами выше безпочвенность—съ точки зрѣнія самого же Сократа—стремленій индивидуальной человѣческой личности въ *познавательной* сферѣ, въ данномъ случаѣ, является особенно знаменательною, т. к. на силѣ и значеніи человѣческаго *разума* Сократъ основываетъ весь прогрессъ человѣчества и отдѣльныхъ индивидуумовъ. Но если такъ, то, слѣдовательно, та мужественная энергія и жизнерадостность, какія являются столь характерными для *исходнаго* пункта общаго міросозерцанія Сократа, въ дѣйствительности, оказываются, съ его же собственной точки зрѣнія, *не имѣющими подъ собою устойчивой психологической почвы* и, при дальнѣйшемъ развитіи принциповъ Сократовской философіи, если не у него самого, то у его послѣдователей и продолжателей должны постепенно ослабѣвать и перейти, въ концѣ концовъ, въ свою противоположность—въ надломленность волевой энергіи и въ апатію. Въ сущности, и объ оптимизмѣ *исходной* точки міросозерцанія Сократа мы въ правѣ говорить лишь въ неточномъ смыслѣ этого слова. Это—оптимизмъ его холоднаго *теоретическаго ума*, но никакъ не оптимизмъ того душевнаго настроенія, которое охватываетъ *всю* душу человѣка, въ особенности его *сердце и волю*. Свѣтлые оптимистическіе выводы теоретическаго разума человѣка,

съ односторонне раціоналистической точки зрѣнія Сократа, суть, прежде всего и главнымъ образомъ, *логическія понятія его разума*, но не живыя движенія его *сердца* и *воли*, не жизнерадостныя *чувства и стремленія*. Оптимизмъ Сократа, т. о., никакъ не можетъ служить доказательствомъ наличности общаго подъема его душевной энергіи, повышеннаго темпа его внутренней жизни. Не удивительно поэтому, что и самому Сократу, правда, случайно и ненамѣренно, но иногда по необходимости все-таки приходится дѣлать нѣкоторыя оговорки и ограниченія, при раскрытіи своей общей оптимистической точки зрѣнія на характеръ человѣческой дѣятельности. Объ этомъ, прежде всего, краспорѣчивымъ образомъ говоритъ самый фактъ реформаторскихъ стремленій Сократа, его требованіе переоцѣнки всѣхъ общепризнанныхъ традиціонныхъ цѣнностей. Слѣд., съ точки зрѣнія самого же Сократа, положеніе *объективнаго* порядка современной ему античной жизни было не такъ уже безукоризненно... Правда, источникъ зла Сократъ, какъ мы видѣли усматривалъ въ ошибочныхъ сужденіяхъ человѣка о вещахъ, въ неправильной ихъ оцѣнкѣ, а не въ самой природѣ вещей. Но, вѣдь, дѣятельность Сократа направлялась не къ тому, что бы измѣнить *свое собственное* сужденіе и *свои собственные* взгляды на относительную цѣнность вещей, а къ тому, чтобы измѣнить ошибочные по его мнѣнію взгляды *другихъ* лицъ. Въ сознаніи самого Сократа ошибочность сужденій *другихъ* лицъ должна была имѣть значеніе *внѣшняго* по отношенію къ нему лично факта, а слѣд., представляться ненормальностію *въ объективномъ* смыслѣ. Затѣмъ, по отношенію къ Сократу, какъ и по отношенію къ софистамъ, должно замѣтить, что если про извѣстную вещь или явленіе, вызывающее въ нашемъ сознаніи непріятное чувство мы скажемъ, что причина этого непріятнаго чувства заключается не въ самой вещи, а въ характерѣ нашего сужденія о ней, то отъ этого самый *фактъ* испытываемаго нами непріятнаго ощущенія, вѣдь, не исчезнетъ. Вопросъ изъ сферы внѣшней природы только *переносится* въ сферу душевной жизни человѣка и получаетъ такого рода формулировку: тотъ *фактъ*, что человѣкъ сплошь и рядомъ имѣетъ о вещахъ ошибочныя сужденія относительно ихъ сравнительной цѣнности, есть ли явленіе нормальное или же ненормальное? Но, вѣдь, самъ Сократъ всю свою жизнь посвятилъ на борьбу съ этимъ явленіемъ; слѣд., онъ не считалъ его нормальнымъ, а смотрѣлъ на него, какъ на *внѣшнее*, по отношенію къ нему лично, зло, т. е. *фактически* признавалъ *объективный* характеръ этого рода ненормальнымъ явленій. Правда, сведя

вопросъ о міровомъ злѣ къ ошибочности сужденій человѣка о вещахъ и явленіяхъ міра, Сократъ, повидимому, хотѣлъ оттѣнить *случайный* характеръ самаго понятія о злѣ и тѣхъ фактовъ, какіе лежатъ въ основѣ этого понятія. Но *всеобщность* этой ошибочности людей въ ихъ сужденіяхъ о вещахъ и признаваемая, какъ мы видѣли выше, самимъ Сократомъ фактическая невозможность для человѣка избѣжать этой ошибочности—говоритъ не за случайность, а за *необходимость* этого рода явленія. Такимъ, по крайней мѣрѣ, а не инымъ это явленіе должно отражаться въ жизненно-практическомъ, а не теоретическомъ только сознаніи всякаго человѣка. Другое, конечно, дѣло, если бы субъективизмъ Сократа въ пониманіи природы существующаго въ мірѣ зла могъ облегчить рѣшеніе вопроса *о средствахъ борьбы* съ такого рода явленіями, которыя обычно называются зломъ, а по Сократу—ошибочностію въ сужденіяхъ. Но выше мы видѣли, что на индивидуальный человѣческій разумъ Сократъ возлагаетъ гораздо больше надеждъ, чѣмъ сколько онъ, съ точки зрѣнія самого же Сократа, можетъ осуществить: вѣдь, въ концѣ концовъ, и самъ Сократъ, какъ мы видѣли, въ своемъ исканіи истины фактически не пошелъ далѣе скептицизма, нашедшаго свое выраженіе въ изреченіи Сократа: «я знаю лишь то, что я ничего не знаю». Поэтому все зданіе Сократовскаго оптимизма въ нравственно-практической области, построенное на указанныхъ выше гносеологическихъ и психологическихъ основахъ, оказывается стоящимъ на далеко не крѣпкомъ фундаментѣ.

Такимъ характеромъ самопротиворѣчія и извѣстной неувѣренности отличается оптимизмъ Сократа, въ частности, въ опредѣленіи имъ конечной *цѣли* человѣческой дѣятельности, возможности осуществленія этой цѣли и необходимыхъ для этого средствъ. Что конечную *цѣль* человѣческихъ стремленій Сократъ полагалъ въ достиженіи блага, или счастія (эвдемонизмъ), въ широкомъ смыслѣ этого слова,—это подтверждается свидѣтельствами всѣхъ тѣхъ источниковъ для знакомства съ ученіемъ Сократа, какіе имѣются въ нашемъ распоряженіи [1]) и въ такомъ пониманіи Сократовскаго ученія о конечной цѣли человѣка сходится большинство изслѣдователей философіи Сократа. Рѣшенію практическаго вопроса о томъ, въ чемъ,

---

[1]) 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; 11—14; IV, 6. 2—11; IV, 5. 6—9; Plat. Protag. 333, D—353, C и многія др. Подробн. ср. у Zeller'a: «Die Philosophie der Griechen» II, Th. 1 Abth. 4 Aufl. 1889, s. 147—162.

именно, должно полагать это счастіе каждаго человѣка и цѣлаго общества и какимъ путемъ его можно достигнуть,—Сократъ и посвятилъ свою реформаторскую дѣятельность. Не касаясь пока вопроса о томъ, въ чемъ, именно, Сократъ полагалъ счастіе и благо человѣка,—обратимъ вниманіе на слѣдующую *формальную* сторону интересующаго насъ вопроса: благо, или счастіе человѣка, вообще, въ чемъ бы, по Сократу, оно ни состояло,—мыслилось ли оно имъ, какъ нѣчто, вполнѣ возможное для человѣка и въ какой степени оно достижимо? Не обнаруживаетъ ли, по данному вопросу, Сократъ нѣкоторой, можетъ быть, и не вполнѣ сознательной, *неувѣренности* и даже *разочарованности* въ плодотворности своей реформаторской дѣятельности? Выше намъ приходилось уже говорить о томъ не только доминирующемъ, но даже *исключительномъ* значеніи для практической жизни человѣка, какое Сократъ приписываетъ *теоретическому разуму* человѣка и *знанію*. Съ точки зрѣнія этого крайняго раціонализма и субъективизма, вопросъ о достиженіи человѣкомъ своего блага или счастья, какъ конечной цѣли своихъ стремленій, вполнѣ зависитъ отъ того, *насколько человѣкъ преуспѣваетъ въ своихъ познавательныхъ* стремленіяхъ, насколько онъ самъ можетъ производить правильную сравнительную оцѣнку вещей и явленій,—съ тѣмъ, чтобы понявъ значеніе и цѣнность извѣстной вещи или явленія въ общемъ строѣ космоса, и самому относиться къ нимъ соотвѣтствующимъ образомъ. Абсолютнаго же блага, въ смыслѣ *трансцедентнаго* въ отношеніи къ человѣку бытія, какъ *извнѣ* даннаго, готоваго критерія для оцѣнки частныхъ видовъ благъ,—Сократъ, какъ извѣстно, не признавалъ. Имѣя опредѣленное понятіе о дѣйствительномъ значеніи извѣстной вещи въ цѣломъ *космосѣ*, какъ единомъ цѣльномъ организмѣ,—человѣкъ, по мнѣнію Сократа, обладаетъ знаніемъ абсолютнаго блага, какъ абсолютнаго *субъективнаго критерія*, съ точки зрѣнія котораго онъ можетъ производить дѣйствительную, а не кажущуюся и относительную оцѣнку вещей и явленій. Итакъ, по ученію Сократа, благо или счастье человѣка заключается въ *знаніи* того, въ чемъ, именно, состоитъ его благо въ томъ или иномъ частномъ случаѣ, а это послѣднее возможно не иначе, *какъ если человѣкъ предварительно обладаетъ благомъ абсолютнымъ, т. е. абсолютнымъ знаніемъ того, въ чемъ состоитъ это благо*. Но выше мы видѣли, что достиженіе абсолютнаго субъективнаго критерія знанія, съ точки зрѣнія Сократа, есть только *идеалъ* стремленій человѣка, а не исходной пунктъ

и опора для пріобрѣтенія познаній, поскольку индивидуальная человѣческая личность, съ точки зрѣнія Сократа, не имѣетъ *самостоятельной* цѣнности въ общемъ строѣ космоса, а есть только *преходящій моментъ* въ общемъ ходѣ развитія безличнаго разума. Человѣческое «я», по Сократу можетъ имѣть только *относительную* цѣнность и значеніе, не опираясь, при этомъ, въ своей познавательной дѣятельности, ни на какой *внѣшній* абсолютный критерій познанія, т. к. такового Сократъ, вообще, не признавалъ. Слѣд., достиженіе абсолютнаго блага, въ смыслѣ *абсолютнаго субъективнаго критерія* для оцѣнки частныхъ благъ,—съ точки зрѣнія Сократа, оказывается *фактически*, для насъ недостижимымъ: въ дѣлѣ оцѣнки значенія частныхъ благъ, человѣкъ, съ точки зрѣнія Сократа, оказывается безсильнымъ подняться до пониманія ихъ дѣйствительнаго, объективнаго, а не относительнаго только знанія. Фактически, слѣд., человѣку, съ точки зрѣнія Сократа, приходится ограничиваться стремленіемъ не къ благу, въ смыслѣ знанія дѣйствительной, *объективной* цѣнности вещей, а къ *полезному*, въ смыслѣ блага *субъективнаго и относительнаго*, зачѣмъ Сократъ *въ принципѣ* не рѣшается даже признать имени блага, въ собственномъ смыслѣ этого слова. Отсюда становится понятнымъ и то, почему Сократъ, выдвинувъ принципіальный вопросъ о *противоположности* между благомъ и пользою, т. е. между благомъ дѣйствительнымъ и случайнымъ, или относительнымъ [1]), фактически, (насколько объ этомъ мы можемъ судить на основаніи свидѣтельствъ Ксенофонта и Платона), какъ только вопросъ съ его принципіальной постановки переноситъ на *реальную, жизненно-практическую почву*, все время ведетъ рѣчь о *полезности*, или о благахъ относительныхъ, примѣнительно къ частнымъ потребностямъ и положенію человѣка,—ни однимъ словомъ не указывая на то, что въ подобнаго рода случаяхъ онъ руководствуется уже *извѣстнымъ* ему абсолютнымъ (субъективнымъ) критеріемъ, или знаніемъ абсолютнаго блага. Въ этихъ случаяхъ Сократъ только остался вѣренъ самому себѣ, перенеся въ *этическую* область свой *гносеологическій* принципъ: «я знаю только то, что я ничего не знаю.» Сократъ фактически какъ-бы сознается въ своемъ безсиліи осуществить на практикѣ выставленный имъ въ

---

[1]) 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.

теоріи основной этическій принципъ подобно тому, какъ къ подобнымъ же результатамъ ему, какъ мы видѣли выше, пришлось прійти и въ своей гносеологіи[1]).

Въ этическихъ взглядахъ Сократа, по вопросу о конечной *цѣли* человѣческихъ стремленій, насколько объ этомъ мы можемъ судить, въ особенности, на основаніи свидѣтельствъ Ксенофонта и Платона, можно отмѣтить два существенные момента: указаніе, въ качествѣ конечной цѣли стремленій человѣка, на его *личное, индивидуальное* благо и на благо *другихъ* людей, т. е. благо *общественное*. Какой изъ этихъ двухъ основныхъ моментовъ въ общемъ понятіи Сократовской «эвдемоніи» является господствующимъ, объ этомъ намъ придется говорить нѣсколько ниже, при изложеніи нравственныхъ воззрѣній Сократа со стороны ихъ *содержанія*. Въ данномъ же случаѣ мы только отмѣчаемъ наличность этихъ двухъ моментовъ въ Сократовскомъ понятіи конечной цѣли человѣческихъ стремленій съ тѣмъ, чтобы изслѣдовать вопросъ о томъ, въ какой степени внутреннему сознанію Сократа представлялись практически достижимыми оба эти момента «эвдемоніи» человѣка, каждый въ отдѣльности, и чтобы затѣмъ рѣшить вопросъ о томъ, насколько далеко въ данномъ случаѣ зашелъ Сократъ въ своемъ безсознательномъ отреченіи отъ абсолютнаго оптимизма исходнаго пункта своего міросозерцанія.

Что касается стремленія къ *индивидуальному* счастью, то необходимость для человѣка въ данномъ случаѣ, съ точки зрѣнія Сократа, постоянныхъ *самоограниченій* и *отреченій* отъ различнаго рода частныхъ *меньшихъ* благъ для того, чтобы не утратить благъ *бо́льшихъ*, проходитъ у Сократа красной нитью черезъ все его ученіе по данному вопросу и находитъ свое наиболѣе конкретное выраженіе въ его ученіи *о воздержаніи* (ἐγκράτεια), которое Сократъ считалъ основою всѣхъ прочихъ добродѣтелей и необходимымъ предварительнымъ условіемъ даже для нормальной дѣятельности нашего разума [2]). Что ученіе о необходимости для человѣка воздержанія было однимъ изъ наиболѣе основныхъ пунктовъ Сократовской философіи, объ этомъ можно заключать не только на основаніи свидѣтельствъ Ксенофонта и Платона, но и изъ того факта, что ученіе о воздержаніи легло въ основу философіи такихъ сократиковъ, какъ Аристипъ и

---

[1]) 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. Protag. 333, D—358, B и др.

[2]) Xen. Mem. I, 2. 8; I, 5. 3—7; II, 1. 1—6; III, 9. 4; III, 14, IV, 5. 6—11 и др Ср. Plat. Protag. 333, D и далѣе.

Антисѳенъ. Трудно допустить, чтобы въ философско-реформаторской дѣятельности Сократа не было достаточныхъ фактическихъ данныхъ для такого, именно, а не иного пониманія учениками Сократа этой стороны его ученія. Какъ бы то ни было, но *въ сознаніи* учениковъ Сократа философія послѣдняго заключала въ себѣ ученіе о воздержаніи, въ качествѣ одного изъ своихъ существенныхъ моментовъ. Исключеніе въ данномъ случаѣ, повидимому, составляетъ Аристотель, не бывшій, впрочемъ, непосредственнымъ слушателемъ Сократа. Аристотель считаетъ ученіе о воздержаніи, въ смыслѣ подчиненія неразумной части человѣческой души разумной, противорѣчащимъ психологическимъ взглядамъ Сократа, отрицавшаго существованіе въ душѣ человѣка неразумной части. На этомъ основаніи Аристотель полагаетъ, что ученіе о воздержаніи Сократу приписать нельзя [1]). Намъ думается, что свидѣтельству Аристотеля въ данномъ случаѣ нельзя придавать столь доминирующаго значенія, чтобы ради него пренебречь единогласными свидѣтельствами непосредственныхъ учениковъ Сократа. Для строгаго логическаго и систематическаго ума Аристотеля и для его точной терминологіи, естественно, конечно, было игнорировать этотъ пунктъ ученія Сократа, какъ не вмѣщающійся въ формально-логическія рамки раціоналистической его психологіи. Но чтобы и самъ Сократъ былъ такимъ же ригористомъ въ вопросахъ формальной логики и научной философской терминологіи, какъ Аристотель,— для этого у насъ нѣтъ никакихъ фактическихъ данныхъ, какъ объ этомъ намъ приходилось говорить выше, а о точности научно-философской терминологіи Сократа рисковано говорить уже потому, что изъ античныхъ философовъ главная заслуга по установкѣ точной научно-философской терминологіи принадлежитъ не кому-нибудь иному, какъ тому же Аристотелю, откуда само собою слѣдуетъ, что такой точности въ терминологіи отъ Сократа намъ ожидать не приходится. Поэтому ничего невѣроятнаго нѣтъ въ томъ, что говоря о необходимости для человѣка воздержанія, Сократъ, отрицавшій существованіе въ человѣческой душѣ неразумной части, подъ воздержаніемъ разумѣлъ не подчиненіе одной части души другой, а простое отреченіе *односоставной* души

[1]) Arist. Eth. N. VII, 3. 1145. b. 21; ср. Magn. M. II, 6. 1200. b. 25. Положеніе, что Сократу нельзя приписать ученія о добродѣтели воздержанія наиболѣе обстоятельно развивается у Іоёля („Der echte und der Xenophontische Sokrates" 1 Bnd. s. 210—239 и др.). Противоположный этому взглядъ особ. обстоятельно раскрывается у Döring'a („Die Lehre des Sokrates, als sociales Reformsystem" 1895, s. 418—429 и др.).

человѣка отъ нѣкоторыхъ изъ своихъ желаній и стремленій. Впослѣдствіи же, когда ученіе о существованіи въ душѣ человѣка, на ряду съ разумной, также и неразумной части болѣе или менѣе оформилось,—самое понятіе о воздержаніи получило тотъ, именно, смыслъ, какой имѣетъ въ виду Аристотель. Возможно, наконецъ, что во взглядахъ самого Сократа на природу человѣческой души были нѣкоторыя незамѣченныя Аристотелемъ неясныя черты, развившіяся позже у учениковъ Сократа въ ученіе о многосоставности души. Такое самопротиворѣчіе Сократа нисколько не должно насъ удивлять, если мы примемъ во вниманіе неустойчивость его оптимистической точки зрѣнія. Такъ или иначе, но мы должны *констатировать тотъ фактъ*, что по ученію Сократа, *какъ это ученіе было понято его непосредственными учениками*, для человѣка должно быть признано нравственно обязательнымъ и безусловно необходимымъ, въ цѣляхъ достиженія счастья, отрекаться отъ извѣстнаго рода вещей, почитаемыхъ имъ за благо, а вмѣстѣ съ этимъ, часто ограничивать и сдерживать свои стремленія и пожеланія. Это отреченіе человѣка отъ пользованія извѣстнаго рода вещами, почитаемыми имъ почему-либо за благо, само по себѣ можетъ и не свидѣтельствовать о разочарованіи такого человѣка въ возможности всесторонняго и полнаго удовлетворенія его стремленій къ благу и счастью. Но для этого онъ не только предварительно долженъ убѣдиться въ томъ, что та вещь, отъ которой ему приходится отказываться, дѣйствительно, не служитъ къ его благу, но долженъ перестать испытывать въ своей душѣ *стремленіе* къ обладанію этою вещью. Но достиженіе перваго изъ этихъ двухъ условій, съ точки зрѣнія Сократа, является столь же неосуществимымъ идеаломъ, какъ и обладаніе знаніемъ абсолютнаго блага, поскольку это послѣднее является необходимымъ критеріемъ, а потому и условіемъ возможности достиженія перваго. *На практикѣ*, слѣдов., человѣку, съ точки зрѣнія Сократа, по необходимости приходится въ вопросѣ о воздержаніи руководствоваться мотивами далеко не строго раціональнаго характера,—именно, прилагать въ данномъ случаѣ тотъ же *утилитаристическій и релятивистическій* принципъ, о которомъ рѣчь у насъ шла выше. Отъ пользованія извѣстнаго рода предметами человѣку, слѣдовательно, съ точки зрѣнія Сократа, фактически приходится отказываться не потому, что эти вещи, по его убѣжденію, *сами по себѣ* не суть благо (вѣдь, въ абсолютно-совершенномъ мірѣ, по взгляду Сократа, и всѣ частныя

вещи должны быть признаны тоже совершенными), а потому, что этотъ отказъ отъ нихъ *относительно* болѣе полезенъ для человѣка, чѣмъ пользованіе ими. Напр., отреченіе отъ извѣстной вещи избавляетъ человѣка отъ непріятностей, гораздо бо́льшихъ, чѣмъ то удовольствіе, какое приноситъ пользованіе этою вещью, или же этотъ отказъ въ будущемъ обѣщаетъ принести сравнительно гораздо большее удовольствіе. Слѣдовательно, въ своемъ практическомъ проведеніи въ жизнь ученіе Сократа о воздержаніи безусловно требуетъ отъ человѣка отреченія отъ многаго такого, *что́ онъ въ самый моментъ отреченія, продолжаетъ считать за благо и отъ чего онъ отказывается противъ воли: или во избѣжаніе сравнительно бо́льшихъ непріятностей, или же потому, что это благо онъ не въ состояніи совмѣстить съ другимъ бо́льшимъ благомъ.* Дѣйствительно, когда Сократу изъ сферы *принципіальныхъ* соображеній приходится переходить на почву *живой конкретной дѣйствительности*, онъ какъ-бы совершенно забываетъ о строго раціоналистическихъ мотивахъ къ воздержанію и прибѣгаетъ исключительно къ мотивамъ *утилитаристическаго* характера [1]). Но въ этомъ случаѣ Сократъ уже, очевидно, отступаетъ отъ своей *оптимистической* точки зрѣнія, по вопросу о достиженіи совершеннаго счастія, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій. Фактически воздержаніе должно, слѣдовательно, ощущаться имъ, какъ извѣстнаго рода *лишеніе, непріятность,* т. е., какъ *зло*, въ смыслѣ извѣстнаго непріятнаго душевнаго состоянія. И чѣмъ большее значеніе Сократъ признавалъ за воздержаніемъ въ практической жизни человѣка, чѣмъ чаще оно должно быть человѣкомъ осуществляемо,—тѣмъ это отступленіе Сократа отъ своей первоначальной оптимистической точки зрѣнія становится замѣтнѣе и сильнѣе. Это *вынужденное* отреченіе отъ тѣхъ или иныхъ частныхъ благъ, или *разочарованіе* въ возможности достиженія полнаго счастья у Сократа еще не переходитъ въ *апатію*, въ смыслѣ ясно выраженнаго проявленія упадка жизненной энергіи, но такихъ конечныхъ выводовъ, какъ мы объ этомъ упомянули выше, отъ Сократа и нельзя ожидать. Въ данномъ случаѣ для насъ важенъ тотъ фактъ, что оптимистическая точка зрѣнія Сократа, *по существу дѣла*, оказывается совершенно не приложимой къ практической жизни, и что самъ Сократъ, если не въ принципѣ, то, по крайней мѣрѣ, *фактически*, на своемъ собствен-

[1]) См. выше, стр. 194, 1.

номъ опытѣ наглядно подтвердилъ это.—Практическая неприложимость раціоналистически-оптимистическаго Сократовскаго принципа, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, становится еще болѣе очевидною, если мы обратимъ вниманіе на несоотвѣтствіе съ живою дѣйствительностью утвержденія Сократа, что благо человѣка заключается въ самомъ *знаніи* того, что̀ есть благо и что̀ не благо, и что будто-бы достаточно признать умомъ извѣстную вещь за не относящуюся къ нашему благу, чтобы у насъ исчезло и самое *стремленіе* къ обладанію ею. Это утвержденіе Сократа носитъ чисто *догматическій* характеръ, противорѣча, при томъ, фактамъ живой дѣйствительности.

Есть еще одна сторона въ ученіи Сократа, гдѣ *разочарованіе* въ возможности достиженія совершеннаго *индивидуальнаго* счастія сказывается еще замѣтнѣе, чѣмъ въ его ученіи о воздержаніи. Мы имѣемъ въ виду изложенное выше ученіе Сократа о *безсмертіи* человѣческой души. Не говоря уже о томъ, что при равнодушіи, какое обнаруживаетъ Сократъ къ вопросу о загробной участи человѣческой души, то ограниченіе стремленій человѣка къ личному счастію, какое требуется добродѣтелью воздержанія, съ точки зрѣнія Сократа, *не можетъ быть восполнено благами въ загробной жизни* (по крайней мѣрѣ, по взгляду Сократа, человѣку особенно надѣяться на это восполненіе въ загробной жизни не приходится),—помимо этого, слѣдуетъ обратить вниманіе и на тотъ отмѣченный нами выше фактъ, что въ тѣхъ случаяхъ, когда Сократу приходится говорить о безсмертіи человѣческой души, *главною цѣлью* его бесѣдъ является желаніе убѣдить своихъ собесѣдниковъ въ томъ, что *какая бы ни была участь души послѣ тѣлесной смерти человѣка*, пусть даже душа умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ; но, при всемъ томъ, *смерть не есть зло*, а есть скорѣе благо, такъ такъ избавляетъ человѣка отъ общенія со своимъ тѣломъ, источникомъ многихъ непріятностей. И въ тѣхъ случаяхъ, когда Сократъ мечтаетъ (не выражая, однако, при этомъ твердой надежды) о болѣе счастливой загробной жизни человѣческой души, вслѣдъ за ея отрѣшеніемъ отъ тѣлесной темницы, и когда онъ предполагаетъ возможность совершеннаго уничтоженія души человѣка вмѣстѣ съ его тѣломъ, утверждая, что и въ такомъ случаѣ смерть не есть зло,—въ обоихъ этихъ случаяхъ мы не можемъ не замѣтить въ словахъ Сократа черты *значительнаго разочарованія* въ счастьи и радостяхъ земного существованія человѣка и даже проявленія нѣкоторой усталости и апатіи къ благамъ жизни,

т. к. *существеннымъ* утѣшеніемъ для Сократа въ томъ и другомъ случаѣ является *мысль объ избавленіи души отъ условій земного существованія*, а вовсе не мысль объ ожидающихъ ее благахъ за гробомъ: послѣднее обстоятельство для Сократа существеннаго значенія, какъ мы видѣли выше, не имѣло. И чѣмъ меньше у Сократа было живой увѣренности въ личномъ безсмертіи человѣческой души, тѣмъ большимъ разочарованіемъ, жизненною усталостью и и даже апатіей проникнуты слова Сократа, *радующагося своему уходу изъ жизненной сцены практической дѣятельности.* Подъ этимъ угломъ зрѣнія, ученіе Сократа о необходимости и особенной важности для человѣка добродѣтели воздержанія принимаетъ еще болѣе *пессимистическую* окраску, являясь какъ-бы тою школою для всякаго человѣка, которая постепенно должна воспитывать въ немъ такое равнодушіе къ радостямъ и благамъ земной жизни, при которомъ самая смерть перестаетъ уже казаться зломъ,— даже въ томъ случаѣ, если человѣкъ убѣжденъ, что вмѣстѣ съ тѣломъ прекращаетъ существованіе и человѣческая душа. Въ разсматриваемомъ нами отношеніи, теоретическій оптимизмъ исходной точки философіи Сократа не только оказывается не проведеннымъ имъ послѣдовательно въ сферу практической жизни, но начинаетъ уже замѣтно переходить въ свою противоположность— *въ пессимизмъ и разочарованіе.*

Въ невозможности практическаго проведенія въ жизнь раціоналистически-оптимистическаго принципа Сократу невольно приходится сознаться и въ томъ случаѣ, когда у него идетъ рѣчь о тѣхъ *средствахъ*, какими человѣкъ долженъ пользоваться въ своемъ стремленіи къ счастью. *Принципіально, въ теоріи* Сократъ знаетъ для человѣка лишь *одно* средство и путь къ его благу и счастію: это, какъ мы видѣли выше, *раціональное знаніе* (въ формѣ понятій) того, въ чемъ именно въ томъ или иномъ случаѣ состоитъ благо человѣка. Съ этой *принципіальной* точки зрѣнія, отказываться отъ пользованія извѣстною вещью человѣкъ долженъ не иначе, какъ если путемъ разума онъ приходитъ къ *теоретическому убѣжденію*, что данная вещь не есть его благо, послѣ чего онъ непосредственно перестаетъ уже и *желать* этой вещи. Другими словами, добродѣтель воздержанія, какъ и всякая другая добродѣтель, по взгляду Сократа, заключается въ *знаніи* и опирается на діалектикѣ понятій, являясь, такимъ образомъ, посредствующимъ логическимъ звеномъ между знаніемъ человѣка и его благомъ. Но когда Сократу съ принципіальной, теоретической точки зрѣнія

приходится спуститься на почву живой конкретной дѣйствительности, то практическая непригодность его интеллектуалистическаго оптимизма и въ данномъ случаѣ замѣтно даетъ себя чувствовать. Добродѣтель воздержанія въ этомъ случаѣ, какъ мы объ этомъ говорили выше, у Сократа теряетъ свой строго раціоналистическій характеръ, т. е. уже не представляется вытекающею изъ діалектики понятій нашего разума, а является плодомъ знанія *относительнаго* и принимаетъ поэтому *утилитаристическую* окраску. Идеалъ раціональнаго знанія оказывается уже стоящимъ *впереди* добродѣтели воздержанія съ ея утилитаристическою окраскою. Къ этому раціональному знанію человѣкъ долженъ себя постепенно *подготовить*,—и такимъ-то подготовительнымъ средствомъ къ этому и служитъ добродѣтель *воздержанія*, опирающаяся на *относительномъ* знаніи и потому, съ точки зрѣнія самого Сократа, заключающая въ себѣ моментъ *вынужденнаго* отреченія человѣка отъ пользованія извѣстнаго рода вещами, почитаемыми ими за благо. А поскольку и всѣ добродѣтели, по ученію Сократа, въ строго раціоналистическомъ смыслѣ этого слова, совпадаютъ съ знаніемъ, постольку воздержаніе, по Сократу, является воспитательнымъ средствомъ для пріобрѣтенія и всѣхъ прочихъ добродѣтелей, въ томъ числѣ и для мудрости [1]). Такимъ образомъ, и въ данномъ случаѣ Сократу приходится поступиться своею раціоналистически-оптимистическою точкою зрѣнію, какъ только изъ области теоріи ему приходится перейти въ область практики. Въ этомъ своемъ широкомъ, не строго раціональномъ, а популярномъ смыслѣ, добродѣтель воздержанія у Сократа, если не въ принципѣ и не въ теоріи, то, по крайней мѣрѣ, на практикѣ получаетъ значеніе основнаго момента, общаго *всѣмъ* прочимъ добродѣтелямъ. Даже болѣе того: всякая другая добродѣтель у Сократа, когда послѣдній становится на почву практическаго проведенія въ жизнь своихъ нравственно-реформаторскихъ стремленій, является только какъ-бы простою *разновидностію одной общей добродѣтели воздержанія*. Правда, со своей *принципіальной*, строго раціоналистической точки зрѣнія, Сократъ, не признающій другого пути къ счастью, кромѣ *знанія*, и сами добродѣтели тоже отождествляетъ съ *знаніемъ*, а поскольку знаніе блага, по взгляду Сократа, *непосредственно* ведетъ къ *обладанію благомъ*, постольку *онъ и добродѣ-*

[1]) Хен. Мем. IV, 5. 6—11. Въ другихъ случаяхъ воздержаніе Сократъ называетъ *основою* всѣхъ прочихъ добродѣтелей (Хен. Мем. I, 5. 4.).

тель также отождествляетъ съ благомъ. Съ *принципіальной* точки зрѣнія, всѣ добродѣтели у Сократа, т. о., являются *простыми разновидностями того раціональнаго знанія*, которое ведетъ человѣка къ счастію. Но выше мы видѣли, что Сократъ не могъ остаться вѣрнымъ своей принципіальной раціоналистической точкѣ зрѣнія, при ея практическомъ проведеніи въ жизнь и, вмѣсто раціональнаго знанія, долженъ былъ ограничиться знаніемъ *субъективно-относительнымъ*, вслѣдствіе чего и въ моральной сферѣ ему пришлось руководствоваться принципомъ *относительной полезности* для человѣка той или иной вещи или явленія. Принципіальное отождествленіе всѣхъ добродѣтелей съ *раціональнымъ* знаніемъ, на практикѣ у Сократа, т. о., свелось къ отождествленію всѣхъ добродѣтелей съ *относительнымъ* знаніемъ=относительнымъ благомъ, т. е. съ понятіемъ *пользы*. Съ этой утилитаристической точки зрѣнія Сократа на значеніе добродѣтелей, человѣкъ стремится къ обладанію извѣстной добродѣтелью уже не потому, что она есть благо сама по себѣ: чтобы имѣть возможность рѣшить этотъ вопросъ, человѣкъ, вѣдь, долженъ былъ бы напередъ, по мнѣнію Сократа, обладать знаніемъ *абсолютнаго* блага, въ смыслѣ *абсолютнаго субъективнаго критерія*, необходимаго для *дѣйствительной раціональной* оцѣнки вещей и явленій; но это послѣднее, какъ мы видѣли, для Сократа является только *идеаломъ*, къ которому человѣкъ стремится, но которымъ фактически онъ не обладаетъ. Та или иная добродѣтель, которую человѣкъ старается усвоить себѣ, *внутреннему сознанію* человѣка, слѣд., можетъ и не представляться, какъ благо; но обладаніе ею для человѣка можетъ быть относительно полезнымъ, какъ *средство* къ достиженію большаго блага (относительнаго же) или для избѣжанія извѣстнаго рода непріятностей. Къ подобнаго рода мотивамъ добродѣтели Сократъ, дѣйствительно, прибѣгалъ сплошь и рядомъ. Но въ такомъ своемъ *утилитаристическомъ* освѣщеніи всякая добродѣтель у Сократа, дѣйствительно, сводится къ *воздержанію,* въ смыслѣ *вынужденнаго* отказа отъ извѣстнаго рода вещей и явленій въ интересахъ *пользы*, каковымъ принципомъ человѣку по необходимости приходится руководствоваться въ практической жизни, *въ силу невозможности руководствоваться дѣйствительно вѣрнымъ критеріемъ—раціональнымъ знаніемъ.* Такимъ образомъ, ученіе Сократа о тождествѣ добродѣтели съ знаніемъ, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія, является настолько же оптимистическимъ въ прин-

ципѣ и теоріи, насколько, по сознанію самого же Сократа, *не осуществимымъ на практикѣ*, а слѣдовательно, заключающимъ въ себѣ *зачаточные элементы пессимизма, разочарованія и апатіи.*

Вынужденный и, попреимуществу, отрицательный характеръ добродѣтели воздержанія особенно ясно сказывается въ ученіи Сократа тогда, когда у него идетъ рѣчь о воздержаніи въ *тѣсномъ смыслѣ* этого слова, т. е. о необходимости для человѣка ограничивать свои *чувственныя, тѣлесныя* потребности и удовольствія. Что къ тѣлеснымъ, чувственнымъ потребностямъ и удовольствіямъ Сократъ весьма и весьма часто относился неодобрительно, совѣтуя своимъ слушателямъ развивать въ себѣ способность *ограничивать* свои стремленія къ этого рода удовольствіямъ, т. к. невоздержаніе въ этой области, по мнѣнію Сократа, бываетъ особенно вреднымъ для человѣка, препятствуя должному развитію дѣятельности его разума и наслажденію вытекающими изъ этой дѣятельности духовными благами,—въ подтвержденіе этого можно найти не мало данныхъ и у Ксенофонта, и у Платона [1]). Отрицательное отношеніе къ тѣлеснымъ, чувственнымъ удовольствіямъ у Сократа доходитъ до такой крайней степени, что, какъ мы видѣли выше, онъ съ радостью готовъ встрѣтить смерть потому только, что она влечетъ за собою свободу человѣка отъ тѣла, а слѣд., и отъ тѣлесныхъ, чувственныхъ удовольствій. Дальше итти по пути ограниченія своихъ тѣлесныхъ, чувственныхъ потребностей, очевидно, некуда... И въ данномъ случаѣ Сократъ, стоя на своей принципіальной, раціоналистической точкѣ зрѣнія, полагающей все существо человѣка въ *одномъ только его разумѣ* и игнорирующей *всѣ другія* потребности человѣческой природы, въ частности, тѣ, которыя обусловливаются тѣлесною ея стороною,—разсуждаетъ и поступаетъ совершенно *логично.* Но не менѣе *логичнымъ*, съ точки зрѣнія Сократовскаго *натуралистическаго пантеизма*, ставящаго дѣятельность Божественнаго мірового разума въ неразрывную связь съ тѣлесною стороною космоса настолько, что физическіе законы послѣдняго являются, вмѣстѣ съ тѣмъ, и законами самаго мірового разума,—съ этой, именно, точки зрѣнія не менѣе, говоримъ, логичнымъ будетъ для Сократа, если онъ за функціями и потребностями тѣлесной человѣческой природы, взятой самой по себѣ,

---

[1]) См. выше, стр. 194, [1]. О превосходствѣ, по ученію Сократа, духовныхъ удовольствій надъ тѣлесными и чувственными Ксенофонтъ говоритъ, напр., въ Mem. I, 2. 4; I, 2. 53; I, 4. 13—17; I, 6. 10; II, 1. 19; II, 6. 34—35; III, 12. 6; IV, 2—9; IV, 3. 14; IV, 5. 6; IV, 5. 10; II, 4—6 и др.

признаетъ такія же *полныя, неограниченныя права, какъ и за его разумомъ.* Тѣлесныя и чувственныя потребности человѣка, потерявшія *въ психологіи и гносеологіи* Сократа права на свое безпрепятственное развитіе и совершенно удовлетвореніе, — вновь ихъ пріобрѣтаютъ въ натуралистически-пантеистическомъ характерѣ Сократовской *метафизики.* И, дѣйствительно, судя по имѣющимся въ нашемъ распоряженіи свѣдѣніямъ объ ученіи Сократа, — послѣдній весьма часто за тѣлесными потребностями и чувственными удовольствіями не только, вообще, признавалъ право на ихъ удовлетвореніе, но готовъ иногда за ними признать *основное, преимущественное значеніе* въ ряду другихъ потребностой [1]). Такое внутреннее противорѣчіе въ свидѣтельствахъ о Сократѣ по данному вопросу мы не считаемъ себя въ правѣ всецѣло отнести на счетъ плохого пониманія ученія Сократа со стороны его слушателей: можетъ быть, нѣкоторыя связующія и нѣсколько примиряющія *среднія* посылки между этими противорѣчивыми взглядами на значеніе тѣлесныхъ потребностей и удовольствій и ускользнули отъ вниманія учениковъ Сократа; однако тотъ фактъ, что это противорѣчіе ненамѣренно отмѣчено почти всѣми послѣдователями Сократа, даетъ намъ право заключать, что разсматриваемое нами противорѣчіе, дѣйствительно, является *характернымъ и неизбѣжнымъ* для ученія Сократа о воздержаніи. Къ тому же, какъ мы видѣли, основы этого противорѣчія кроются въ дѣйствительныхъ самопротиворѣчіяхъ Сократовской метафизики, психологіи и гносеологіи. — Итакъ, какой же слѣдуетъ выводъ изъ этого самопротиворѣчія въ ученіи Сократа о воздержаніи (въ тѣсномъ смыслѣ) по вопросу о степени устойчивости Сократовскаго оптимизма? Оптимизмъ Сократа въ данномъ случаѣ, на нашъ взглядъ, оказывается недостаточно устойчивымъ въ двоякомъ отношеніи. Ограниченіе, въ интересахъ разумной познавательной дѣятельности человѣка, тѣлесныхъ, чувственныхъ потребностей человѣческой природы, имѣющихъ, по взгляду самого же Сократа, *законныя права* на свое удовлетвореніе, — съ этой, именно, точки зрѣнія является для внутренняго сознанія человѣка *вынужденнымъ* и можетъ быть разсматриваемо не иначе, какъ извѣстнаго рода *вынужденное лишеніе* и, слѣдовательно, какъ *зло.* Съ другой стороны, признаніе Сократомъ законности удовольствій, *препятствующихъ разумной познавательной дѣятельности человѣка,* является фактическимъ *ограниченіемъ ра-*

1) Хен. Мет. II, 1. 1; 5; I, 4. 12 и др. Ср. ниже главу о Киренейцахъ.

ціоналистическаго принципа, въ его примѣненіи къ живой практической дѣятельности человѣка. Въ данномъ случаѣ, даже ограниченіе чувственныхъ потребностей и удовольствій, т. е. добродѣтель воздержанія (въ тѣсномъ смыслѣ) мало измѣняетъ положеніе дѣла, поскольку *вынужденный* характеръ этого ограниченія, (а инымъ, какъ только вынужденнымъ, онъ и быть не можетъ, разъ ограничивается то, что внутреннимъ сознаніемъ человѣка признается естественнымъ и законнымъ),—самъ по себѣ уже въ достаточной степени говоритъ за то, что *фактическаго примѣненія въ данномъ случаѣ раціоналистическаго принципа нѣтъ*, т. к. съ точки зрѣнія Сократовскаго ультра-раціонализма человѣкъ, *дѣйствительно* знающій цѣнность извѣстныхъ вещей, стремится къ ихъ обладанію или отказывается отъ нихъ *совершенно свободно*, поскольку дѣйствительное знаніе, по Сократу, *непосредственно* влечетъ за собою и соотвѣтствующее дѣйствіе. Это двухстороннее ослабленіе Сократовскаго оптимизма еще болѣе усиливается тѣмъ обстоятельствомъ, что крайнее ограниченіе тѣлесныхъ, чувственныхъ потребностей, доходящее до степени равнодушнаго отношенія къ самому факту тѣлеснаго существованія,—съ точки зрѣнія Сократа, не можетъ, вѣдь, быть восполнено ни надеждою на загробное блаженство, вопросъ о которомъ для Сократа былъ совершенно *безразличенъ*, ни такъ называемыми *альтруистическими духовными* удовольствіями, т. к., во-первыхъ, *всѣ* удовольствія далѣе сферы *земного*, и слѣдовательно, *тѣлеснаго* существованія человѣка у Сократа не возвышаются, во-вторыхъ, что касается *альтруистическихъ удовольствій*, то, какъ увидимъ ниже, Сократъ за ними не признавалъ *самостоятельной* цѣнности и значенія. Ограниченіе *раціоналистической* тенденціи тѣлесною природою человѣка, съ точки зрѣнія Сократа, не возвысившагося въ своихъ воззрѣніяхъ и стремленіяхъ надъ сферою тѣлеснаго, чувственнаго бытія, а также не вышедшаго изъ рамокъ односторонняго индивидуализма, тоже, очевидно, нигдѣ не можетъ найти себѣ восполненія.

Кромѣ индивидуалистическаго момента, въ понятіи Сократовской «эвдемоніи», какъ объ этомъ мы упомянули выше, важную роль играетъ моментъ *общественно-политическій*,—настолько важную, что нѣкоторые ученые изслѣдователи философіи Сократа склонны конечную цѣль всей реформаторской дѣятельности Сократа сводить къ понятію *соціальной*, а не индивидуальной «эвде-

моніи» [1]). И въ этой области, какъ и въ другихъ, почти исключительное значеніе Сократъ признавалъ *за раціональнымъ знаніемъ индивидуальной человѣческой личности*. Поэтому взаимное противорѣчіе оптимистической и пессимистической тенденціи, естественно, должно соотвѣтствующимъ образомъ отразиться и на его взглядахъ и стремленіяхъ къ *соціальной* «эвдемоніи», какъ оно отразилось въ вопросахъ объ «эвдемоніи» индивидуальной.

Подобно софистамъ, путь, избранный Сократомъ для обновленія античнаго общества, т. е. для достиженія *соціальной* «эвдемоніи», состоялъ въ томъ, чтобы изъ его слушателей и послѣдователей образовывались люди прекрасные и добрые,—καλλοὶ κ'αγαθοί, при чемъ въ данномъ случаѣ Сократъ имѣлъ въ виду не столько частную жизнь своихъ слушателей, сколько ихъ общественное служеніе, направленное на пользу общества и государства. Сократъ своею ближайшею задачею, въ дѣлѣ обновленія античной жизни, ставилъ образованіе и воспитаніе *отдѣльныхъ лицъ*, будущихъ правителей,— съ тѣмъ, чтобы послѣдніе, сдѣлавшись общественными и политическими дѣятелями и исполняя достойнымъ образомъ свои обязанности, этими путями сдѣлали бы счастливыми и управляемыхъ ими согражданъ. Другими словами, средствомъ для достиженія соціальной эвдемоніи, по мнѣнію Сократа, какъ и по мнѣнію софистовъ, должно быть улучшеніе политическаго государственнаго строя, въ свою очередь достигаемое, *черезъ улучшеніе контингента государственныхъ правителей и, вообще, должностныхъ лицъ* [2]). Сократовское понятіе соціальной эвдемоніи поэтому точнѣе должно быть опредѣлено въ смыслѣ блага и счастья *государства, какъ единаго органическаго цѣлаго*, но не въ смыслѣ блага и счастья отдѣльныхъ членовъ государства, какъ *самостоятельныхъ личностей*. Вся внутренняя работа самопознанія, какъ основа и путь къ развитію *индивидуальной человѣческой личности*, о которой непрерывно трактовалъ и заботился Сократъ, оказывается, такимъ образомъ, обязательною и необходимою *только для правителей*, отъ дѣятельности которыхъ зависитъ характеръ политическаго устройства и функцій цѣлаго государства, счастье же и благо рядовыхъ членовъ

---

[1]) Ed. Pfleiderer („Sokrates und Plato" 1896), A. Döring („Die Lehre des Sokrates als sociales Reformsystem" 1895), R. Pöhlmann („Geschichte des antiken Kommunismus" 1893), G. Grote („Plato and the other companions of Sokrates" 1888, vol. I), Th. Gomperz („Griechische Denker" 1903 II Bnd.) и др.

[2]) Хен. Mem. I, 1. 16; I, 1. 2; 10; 2. 48; I, 2. 64; I, 6. 9; 15—16; 38; II, 6; IV, 1. 2; IV, 6. 5 и 11; IV, 2; III, 1—4; III, 5 и др.

государства предполагается слѣдующимъ непосредственно за благомъ и счастьемъ цѣлаго государства. Въ *принципѣ* Сократъ за каждою индивидуальною человѣческою личностью, какъ обладающею разумомъ, этою частицею мірового Божественнаго разума, признаетъ неотъемлемое право на достиженіе совершеннаго, т. е. раціональнаго познанія, а черезъ него и совершеннаго, т. е. основаннаго на раціональномъ знаніи счастья [1]). Но когда отъ теоріи дѣло переходитъ на почву *практическаго* приложенія основного принципа, Сократъ дѣлаетъ рѣзкое отступленіе и, подобно софистамъ, за народными массами не признаетъ права на всестороннее *индивидуальное* развитіе каждымъ человѣкомъ своей личности, дѣлая, повидимому, исключеніе для однихъ только *правителей*; да и развитіе индивидуальной личности правителей у Сократа тоже, такъ сказать, приноравливается къ потребностямъ *цѣлаго* государства. Это отступленіе Сократа отъ основного принципіально-оптимистическаго принципа въ данномъ случаѣ доходитъ до того, что существованіе рабства, какъ служащаго интересамъ *цѣлаго* государства, не встрѣчаетъ со стороны Сократа никакихъ существенныхъ возраженій, какъ нѣчто естественное и само собою понятное,—несмотря на то, что въ рабѣ индивидуальная человѣческая личность совершенно игнорируется предъ лицомъ цѣлаго государства. Эта неравномѣрность въ распредѣленіи благъ жизни, съ точки зрѣнія Сократа, оказывается явленіемъ не случайнымъ и временнымъ, а *неизмѣннымъ* и *необходимымъ*, поскольку ея глубокія причины коренятся въ количественной и качественной неравномѣрности врожденныхъ людямъ натуральныхъ задатковъ къ нравственному совершенству и зависящему отъ него, по Сократу, счастью [2]). Но съ этой натуралистической точки зрѣнія, человѣкъ у Сократа уже перестаетъ быть кузнецомъ своего счастья. Въ принципѣ Сократъ, такимъ образомъ, ставитъ для *всякаго* человѣка одну общую задачу—духовно-нравственное образованіе и развитіе *человѣческой личности*, какъ таковой, и вытекающее отсюда счастье; переходя же отъ теоріи къ практикѣ,

---

[1]) Такую высшую ступень духовнаго совершенства Сократъ, обычно, обозначаетъ терминомъ καλὸς κἀγαθός (Хен. Мем. 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, разсуждая о той или иной изъ отдѣльныхъ добродѣтелей, Сократъ весьма часто говоритъ о нихъ, какъ обязательныхъ для *всякаго* человѣка, независимо отъ его общественнаго положенія. Таковы многія изъ приводимыхъ Ксенофонтомъ разсужденій Сократа о добродѣтели мудрости, воздержанія, справедливости, благочестія и т. п. (Мем. I, 5; II, 1; III, 9 и др.). Ср. выше, стр. 201, 1 и др.

[2]) Хен. Мем. III, 9; IV, 1. 2; IV, 2 и др. ср. II, 6. 39.

Сократъ совершенно покидаетъ почву *свободнаго духовно-нравственнаго развитія человѣческой личности* и становится исключительно на почву *политики*, при томъ такой политики, гдѣ индивидуальная человѣческая личность совершенно стушевывается и разсматривается, не какъ самостоятельная цѣль въ дѣлѣ заботъ и попеченій о ней государства, а только какъ средство, служащее интересамъ цѣлаго государства. Такой рѣзкій переходъ Сократа отъ одной крайности къ другой, отъ признанія за *всѣми* людьми одинаковаго права на абсолютное знаніе и абсолютное индивидуальное счастье къ совершенному отрицанію за *индивидуальною* человѣческою личностію права на *самостоятельное индивидуальное* счастье, насъ нисколько не долженъ удивлять, если мы припомнимъ отмѣченное нами выше общее самопротиворѣчіе во взглядахъ Сократа на значеніе и цѣнность индивидуальной человѣческой личности, чрезмѣрно и сознательно превозносимой имъ въ области раціоналистической гносеологіи и психологіи и столь же чрезмѣрно, хотя ненамѣренно, унижаемой, въ области метафизики, вслѣдствіе натуралистически-пантеистическаго характера послѣдней,—съ тѣмъ, чтобы вслѣдъ за этимъ, въ силу логической и психологической необходимости, низвести чуть ли не къ нулю также и ея гносеологическую цѣнность. Низведенная фактически Сократомъ на степень простого натуральнаго *момента* въ развитіи жизни безличнаго мірового разума и на степень пассивной и относительной мѣры всѣхъ вещей, — индивидуальная человѣческая личность и въ общественной жизни людей, въ глазахъ Сократа, фактически не можетъ играть иной роли, *какъ только простого момента* въ общемъ строѣ и теченіи общественной и государственной жизни, *пассивной и относительной мѣры* выпадающаго на ея долю соціальнаго блага. Но, при такомъ оборотѣ дѣла, отъ реформаторскаго соціальнаго оптимизма Сократа остается одна тѣнь: вмѣсто освобожденія индивидуальной человѣческой личности отъ установившихся традиціонныхъ вѣрованій и формъ античной жизни, Сократъ вопреки своимъ первоначальнымъ намѣреніямъ, оставляетъ эту личность въ томъ же положеніи рабской зависимости отъ интересовъ общественной или государственной организаціи, въ какомъ она находилась въ античномъ мірѣ и раньше (являясь не цѣлью, а только средствомъ) [1]). Самъ Сократъ, повидимому, не отдавалъ себѣ вполнѣ яснаго отчета

---

[1]) Хен. Мем. III, 7. 9; IV, 4, 15—17 и др.

въ этомъ самопротиворѣчіи, будучи, повидимому, искренно убѣжденъ въ томъ, что для индивидуума не можетъ быть иного счастья и свободы, кромѣ счастья и свободы *цѣлаго государства*, членомъ котораго этотъ индивидуумъ является. По крайней мѣрѣ, у насъ на этотъ счетъ нѣтъ никакихъ иныхъ опредѣленныхъ указаній. Поэтому и о пессимизмѣ и разочарованіи Сократа въ разсматриваемомъ нами отношеніи можно говорить только въ смыслѣ зачаточныхъ элементовъ и ихъ соотвѣтствующаго вліянія на развитіе пессимизма, разочарованія и индиферентизма въ соціальныхъ воззрѣніяхъ *учениковъ* Сократа и, вообще, дальнѣйшихъ представителей античной философіи. А значеніе это должно быть признано тѣмъ болѣе важнымъ, чѣмъ сильнѣе было общее вліяніе Сократа на дальнѣйшій ходъ развитія реформаторской философской мысли въ античномъ обществѣ, чѣмъ энергичнѣе въ лицѣ Сократа, какъ мыслителя, индивидуальная человѣческая личность въ принципѣ заявила свой протестъ противъ традиціонныхъ античныхъ взглядовъ и формъ жизни, и чѣмъ радикальнѣе, съ другой стороны, было *отступленіе* Сократа отъ этого своего первоначальнаго намѣренія, въ сторону прежнихъ традиціонныхъ началъ жизни. Сократъ какъ бы собственнымъ авторитетнымъ примѣромъ предуказалъ безплодность въ античномъ обществѣ всѣхъ реформаторскихъ попытокъ этого рода.

Отношеніе Сократа къ *традиціоннымъ отечественнымъ законамъ* представляетъ изъ себя дальнѣйшее, еще болѣе ясное выраженіе того самопротиворѣчія между основнымъ принципомъ и его осуществленіемъ, между теоріей и практикой, о какомъ только-что у насъ шла рѣчь. И по данному вопросу, въ *исходномъ* пунктѣ своихъ реформаторскихъ стремленій, Сократъ обнаруживаетъ, повидимому, самый безоблачный оптимизмъ и непреклонную *энергію* реформатора, рѣшившагося въ своей реформаторской дѣятельности избѣгать какихъ бы то ни было палліативовъ и компромиссовъ съ прежними традиціями. На мѣсто традиціонныхъ писанныхъ, положительныхъ законовъ (θέσις), этого случайнаго человѣческаго института, Сократъ, подобно софистамъ, выдвигаетъ ученіе о законахъ *неписанныхъ*, или, какъ онъ ихъ называетъ, Божескихъ, что въ устахъ Сократа, не раздѣлявшаго понятій Божества и природы, тождественно съ софистическимъ противоположеніемъ между θέσις и φύσις, при чемъ подъ φύσις, строгій раціоналистъ Сократъ, въ противоположность субъективизму и индивидуализму софистовъ,

разумѣетъ природу не индивидуальную, а общечеловѣческую [1]). Изъ общечеловѣческой природы, изъ глубины человѣческаго духа, *путемъ строгаго раціональнаго знанія*, или, вѣрнѣе, самопознанія,— Сократъ намѣревается почерпнуть новый кодексъ законовъ неписанныхъ, *Божественныхъ*, обладающихъ поэтому чертами *общеобязательности, абсолютной моральной необходимости и неизмѣняемости*, въ противоположность законамъ относительнымъ, т. е. имѣющимъ значеніе для извѣстнаго только времени, народа и мѣста,—законамъ писаннымъ, или человѣческимъ. Оптимистическій взглядъ Сократа на силу и мощь индивидуальнаго человѣческаго разума, *этой частицы Божескаго разума, о законахъ котораго въ данномъ случаѣ идетъ рѣчь*,—повидимому, не предполагаетъ встрѣтить на своемъ пути, въ дѣлѣ открытія этихъ неписанныхъ, Божескихъ законовъ, никакихъ серьезныхъ преградъ, такъ какъ, съ точки зрѣнія Сократа, познавая самого себя, индивидуальный человѣческій разумъ этимъ самымъ путемъ познаетъ законы Божеской природы.—Однако, какъ мы видѣли выше, оптимистическій взглядъ Сократа на значеніе и мощь индивидуальнаго человѣческаго разума, съ точки зрѣнія самого же Сократа, оказывается не имѣющимъ подъ собою устойчивой реальной почвы, въ силу чего и вся познавательная дѣятельность, въ концѣ концовъ, оказывается лишенною характера *свободной активности и творческой продуктивности*, что особенно ясно сказывается въ чисто *аналитическомъ*, а не синтетическомъ характерѣ всего познавательнаго процесса, какимъ онъ является съ точки зрѣнія основныхъ началъ Сократовской философіи. Поэтому мы не имѣемъ достаточныхъ основаній ожидать того, чтобы энергичный и самоувѣренный протестъ Сократа противъ традиціонныхъ законовъ и, вообще, формъ античной жизни, заявленный имъ, во имя силы и мощи индивидуальнаго человѣческаго разума и въ надеждѣ на эту силу и мощь,—могъ привести къ какимъ нибудь *новымъ и положительнымъ* результатомъ, чтобы Сократу, дѣйствительно, удалось выработать *новый* кодексъ неписанныхъ законовъ, взамѣнъ традиціоннаго античнаго кодекса.—Дѣйствительно, стоитъ только Сократу отъ общихъ принципіальныхъ разсуждній по данному вопросу перейти на почву *реальнаго, практическаго осуществленія* своихъ реформаторскихъ плановъ,—и изъ радикальнаго принципіальнаго противника установившихся античныхъ традицій Сократъ обращается

[1]) Хен. Мем. IV, 4. 19—24 и др.

въ ихъ *горячаго приверженца и защитника*, какъ объ этомъ съ совершенною ясностью свидѣтельствуетъ не только Ксенофонтъ [1]), но и Платонъ, спеціально посвятившій раскрытію этой черты въ дѣятельности Сократъ цѣлое произведеніе (діалогъ «Критонъ») Правда, въ принципѣ Сократъ только подтвергалъ *сомнѣнію* установившіеся античныя традиціи и законы, apriori, такимъ образомъ, не отрицая совершенно ихъ цѣнности и значенія. Но и такой переходъ *отъ радикальнаго сомнѣнія* въ истинности и цѣнности античныхъ традицій къ ихъ *категорической защитѣ* для такого *критическаго* ума, какимъ былъ Сократъ, долженъ быть признанъ весьма знаменательнымъ: онъ равносиленъ откровенному фактическому сознанію Сократа въ томъ, что принятая имъ реформа соціальнаго и политическаго строя античной жизни оказалась на практикѣ *излишнею*,—или потому, что новый неписанный кодексъ законовъ, якобы-отысканный Сократомъ, въ существенныхъ своихъ чертахъ *совпалъ* съ прежнимъ традиціоннымъ кодексомъ, или же ему этого новаго кодекса *вовсе не удалось отыскать*, и Сократу по необходимости, вопреки его намѣреніямъ и желаніямъ, пришлось ограничиться проповѣдію о повиновеніи прежнимъ, писаннымъ законамъ. Такъ или иначе, но индивидуальная человѣческая личность въ разсматриваемомъ нами случаѣ фактически, въ глазахъ Сократа, оказалась не оправдавшею тѣхъ надеждъ на исключительную мощь и значеніе ея разума, какія на нее возлагалъ Сократъ, поскольку *ничего по существу новаго и положительнаго въ данномъ случаѣ она не сказала и не могла сказать*. Болѣе вѣроятнымъ намъ представляется послѣднее предположеніе, такъ какъ въ тѣхъ формально-логическихъ рамкахъ, въ какія Сократъ заключилъ познавательную дѣятельность индивидуальнаго человѣческаго разума, вынужденнаго, съ точки зрѣнія Сократа, довольствоваться *даннымъ, готовымъ* психическимъ содержаніемъ для своихъ понятій и сужденій,—ни къ какимъ новымъ, по своему содержанію, положительнымъ выводамъ ни Сократъ ни его послѣдователи и не могли притти. Вѣдь, это готовое психическое содержаніе индивидуума явилось безсознательнымъ продуктомъ окружающей его среды и ея традицій. Поэтому Сократъ, *поставившій своею задачею реформу окружающей его среды и ея традицій и не считавшій, при этомъ, необходимымъ подвергнуть критикѣ психическое содержаніе индивидуума*,

---

[1]) Хен. Мет. I, 3. 1.; IV, 3. 16; IV, 4. 12; 13; IV, 4. 15; IV, 6. 5—6 и др.

этотъ естественный продуктъ окружающей его среды, а вмѣсто этого пытавшійся только *формально-логически упорядочить и обосновать* это сдержаніе,—несомнѣнно впадалъ во внутреннее самопротиворѣчіе, бережно охраняя и укрѣпляя одною рукою то, что пытался разрушить другою. Насколько ясно *самъ Сократъ* сознавалъ это фактическое крушеніе своихъ реформаторскихъ соціальныхъ стремленій, объ этомъ намъ трудно судить по имѣющимся въ нашемъ распоряженіи даннымъ. Поэтому намъ трудно судить и о *степени* того пессимизма и разочарованія, какое несомнѣнно должно быть результатомъ такого сознанія неудачи въ своихъ реформаторскихъ планахъ,—неудачи при томъ не случайной, а *неизбѣжной*, какъ имѣющей свои глубокіе корни въ самыхъ *основахъ* общаго міросозерцанія Сократа (въ его одностороннемъ интеллектуализмѣ и натуралистическомъ пантеизмѣ). Но что *дальнѣйшее*, болѣе подробное и всесторонее раскрытіе началъ Сократовской философіи должно было до очевидности обнаружить безпочвенность разсматриваемой нами стороны соціальнаго оптимизма Сократа и безпочвенность его соціальныхъ реформаторскихъ плановъ,—въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія, т. к. эта безпочвенность является, какъ мы только что замѣтили, не случайнымъ явленіемъ въ Сократовской философіи, а неизбѣжнымъ, психически и логически необходимымъ. Поэтому пессимизмъ, разочарованіе и индиферентизмъ въ отношеніи къ различнаго рода соціальнымъ реформамъ, опирающимся на предложенныя Сократомъ начала, именно, на его вѣру въ исключительную мощь и значеніе индивидуальнаго человѣческаго разума,—должны быть естественнымъ и необходимымъ результатомъ вліянія Сократовской философіи на міровоззрѣніе его учениковъ и послѣдователей.

Къ сказанному слѣдуетъ добавить и то, что, какъ объ этомъ намъ придется подробнѣе коснуться ниже, *соціальная* «эвдемонія» въ глазахъ Сократа не имѣла значенія *свободно избранной конечной цѣли* человѣческихъ стремленій, а напротивъ, имѣла значеніе и смыслъ только средства для достиженія *эгоистическаго счастья индивидуума*, хотя послѣднему для достиженія своего личнаго счастья, по мнѣнію Сократа, и приходится всецѣло подчиняться интересамъ цѣлаго государства. Съ этой именно точки зрѣнія, степень оптимизма, энергіи и интереса въ отношеніи *къ соціальной* эвдеміонии должна всецѣло обусловливаться соотвѣтствующимъ отношеніемъ человѣка къ вопросу о возможности и степени достиженія его *индивидуальнаго* счастья, а это

послѣднее у Сократа, какъ мы видѣли выше, разсматривается подъ угломъ зрѣнія *добродѣтели воздержанія*, въ смыслѣ *вынужденнаго* ограниченія индидивидуумомъ своихъ личныхъ потребностей и стремленій, а потому и не можетъ отличаться устойчивымъ оптимизмомъ и энергіей. Не инымъ, слѣдовательно, характеромъ можетъ отличаться отношеніе человѣка, съ точки зрѣнія Сократовской философіи, и къ «эвдомоніи» соціальной, не говоря уже о томъ, что все, имѣющее въ нашихъ глазахъ значеніе только *средства*, а не цѣли, не можетъ въ такой степени возбуждать къ себѣ нашего интереса, какъ то, что имѣетъ для насъ смыслъ и значеніе *самостоятельной* цѣнности. Несомнѣнно также и то, что объемъ содержанія соціальной «эвдемоніи», *оцѣниваемой только подъ угломъ зрѣнія ея соотвѣтствія индивидуальной «эвдемоніи»*, фактически долженъ значительно суживаться, т. к. все, не соотвѣтствующее индивидуальному счастью, съ этой точки зрѣнія, очевидно должно выбрасываться за бортъ. Все это также не можетъ не отражаться отрицательнымъ образомъ на степени оптимизма и интереса Сократа въ дѣлѣ его соціальныхъ реформаторскихъ стремленій.

Кромѣ того, Сократъ, какъ и софисты, не закрываетъ глазъ предъ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ, что личное, индивидуальное счастье человѣка, какъ оно представляется *обычному*, *не строго раціональному* сознанію индивидуума, часто не совпадаетъ съ счастіемъ общественныхъ, вслѣдствіе чего въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, въ своемъ стремленіи къ общественному благу человѣку, съ точки зрѣнія Сократа, приходится или своимъ *личнымъ* благомъ поступаться въ пользу блага общественнаго—но въ такомъ случаѣ соціальныя стремленіи человѣка утрачиваютъ свой главный, съ точки зрѣнія самого же Сократа, психическій импульсъ—или же въ интересахъ личной пользы приходится ограничивать свои *соціальныя* стремленія. Въ обоихъ случаяхъ стремленія человѣка къ соціальной «эвдемоніи» терпятъ несомнѣнный ущербъ въ своей напряженности и увѣренности. Правда, по ученію Сократа, съ точки зрѣнія *абсолютнаго раціоналистическаго* критерія всякаго знанія, т. е. при условіи обладанія абсолютнымъ (субъективнымъ) благомъ, личное благо индивидуума должно необходимо *совпадать* съ благомъ общественнымъ: вѣдь цѣль, къ которой стремятся люди, для *всѣхъ* ихъ—одна, поскольку міромъ управляетъ единый Божественный разумъ. Но не менѣе справедливо и то, что съ точки зрѣнія

того же Сократа, положеніе о необходимомъ совпаданіи индивидуальнаго счастья человѣка съ счастіемъ общественнымъ и даже общечеловѣческимъ, равно какъ и о единствѣ для *всѣхъ* людей общей основной цѣли ихъ стремленій,—это положеніе *для внутренняго сознанія человѣка* должно навсегда оставаться неразрѣшимой *гипотезой, или проблемой*, поскольку *абсолютный раціональный критерій познанія*, съ точки зрѣнія интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической философіи Сократа, является, какъ мы видѣли выше, *не исходнымъ объективнымъ пунктомъ и опорою* познавательныхъ стремленій человѣка, а только его *недосягаемымъ субъективнымъ идеаломъ*. Фактически, въ живой дѣйствительности конфликтъ между стремленіями человѣка къ индивидуальному и соціальному благу, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Сократовской философіи, оказывается неустранимымъ, а такое внутреннее самопротиворѣчіе человѣка въ его основныхъ стремленіяхъ не можетъ не отражаться пагубнымъ образомъ на степени энергіи этихъ стремленій (въ особенности, что касается стремленій соціальныхъ, какъ не имѣющихъ, по Сократу, *самостоятельной* цѣнности),—*не можетъ не подготовлять почвы для скептицизма и пессимизма въ вопросѣ о цѣлесообразности и необходимости какихъ бы то ни было реформаторскихъ стремленій въ области морали и политики*. Относясь сознательно-скептически къ традиціоннымъ соціальнымъ взглядамъ и формамъ античной жизни, Сократъ вмѣстѣ съ тѣмъ *ненамѣренно подготовлялъ своимъ послѣдователямъ почву для философскаго скептицизма вообще, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова,—въ частности, для скептицизма въ области морали и политики*. Нетрудно видѣть и причину этого: опираясь принципіально въ своихъ философски-реформаторскихъ стремленіяхъ на увѣренность въ исключительной мощи и значеніи индивидуальнаго человѣческаго разума и полагая, повидимому, сущность своей реформы въ признаніи за индивидуальною человѣческою личностію значенія свободной, самодѣятельной и активной величины, въ противоположность той пассивности и приниженности, въ какой эта личность находилась согласно традиціямъ античнаго общества,—Сократъ въ то же время, какъ мы видѣли выше, не ищетъ для индивидуальной человѣческой личности какихъ-нибудь иныхъ религіозно-метафизическихъ и психическихъ основъ, по сравненію съ тѣми, какими руководствовалось современное ему античное общество, являясь яркимъ представителемъ *разсудочно-интеллектуальнаго*

морально-психологическаго типа, съ его неустойчивымъ оптимизмомъ, имѣющимъ неизбѣжную психологическую тенденцію перейти въ радикальный пессимизмъ и апатію. Поэтому и реформаторская дѣятельность Сократа не могла быть фактически ни радикальною, ни творчески-продуктивною, а въ ея итогѣ долженъ получиться тотъ же скептицизмъ, съ какимъ самъ Сократъ относился къ современнымъ ему традиціоннымъ античнымъ воззрѣніямъ и формамъ жизни. Эти итоги окончательно были подведены, правда, спустя значительное время послѣ смерти самого Сократа и имъ предшествовали такія грандіозныя попытки къ ихъ устраненію, какъ, напримѣръ, философскія системы Платона и Аристотеля; но наличность основныхъ *посылокъ* для этихъ итоговъ въ философіи Сократа отрицать никакъ нельзя.

Сказаннымъ, въ основныхъ чертахъ, опредѣляется отношеніе Сократа въ разсматриваемомъ нами отношеніи, къ *традиціоннымъ античнымъ взглядамъ*, съ одной стороны, и къ *христіанскому ученію о нравственности*, съ другой. Оставаясь вѣрнымъ *основному духу и тону* міросозерцанія своихъ современниковъ (натуралистически-пантеистическому) и только стараясь въ нѣкоторыхъ случаяхъ очистить его отъ позднѣйшихъ наслоеній,—Сократъ, вопреки своимъ первоначальнымъ намѣреніямъ, приходитъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи *къ согласію* съ традиціонными античными взглядами даже въ нѣкоторыхъ деталяхъ и не только по духу, но иногда даже по формѣ. Что касается *соціальныхъ* воззрѣній Сократа, то его фактическая вѣрность античнымъ воззрѣніямъ не только по духу, но отчасти даже со стороны формы отмѣчена нами уже выше. Но не менѣе вѣрнымъ сыномъ своего времени и своего народа фактически оставался Сократъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи и въ вопросѣ объ *индивидуальномъ* счастьи человѣка: эвдемонистически-утилитаристическая, съ замѣтнымъ оттѣнкомъ гидонизма, точка зрѣнія Сократа, отъ которой въ теоріи онъ старался освободиться, но которая *фактически* проходитъ красною нитью черезъ все его нравственное міросозерцаніе [1]),—составляетъ существенную особенность

[1]) Понятіе блага у Сократа, какъ мы видѣли, фактически совпадаетъ съ понятіемъ удовольствія и пользы (см. выше, стр. 193, 1; 202, 1). Основнымъ *мотивомъ* нравственной дѣятельности человѣка, по ученію Сократа, является всегда *личное индивидуальное* благо человѣка, его *личная польза*. Соціальныя стремленія человѣка, въ частности, стремленіе къ дружбѣ, столь высоко цѣнимой Сократомъ, въ данномъ случаѣ не представляетъ изъ себя исключенія. (Хен. Мем. I, 4. 18; 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.

также традиціонныхъ античныхъ взглядовъ. Соотвѣтственно этому, оптимизмъ исходной точки зрѣнія Сократа въ нравственно-практической сферѣ, имѣющій тенденцію завершитсья крайнимъ пессимизмомъ,—также не представляетъ чего нибудь новаго и оригинальнаго, по сравненію съ традиціоннымъ античнымъ міросозерцаніемъ. Сократъ въ данномъ случаѣ явился только болѣе яркимъ и логически болѣе опредѣленнымъ и послѣдовательнымъ выразителемъ того, что въ популярныхъ античныхъ взглядахъ рисовалось въ сравнительно смутныхъ образахъ, при чемъ, сравнительная *жизнерадостность* основного тона популярнаго античнаго міросозерцанія и надежда (хотя уже ослабленная) античнаго человѣка на возможность достиженія личнаго и соціальнаго счастья здѣсь же на землѣ, при отсутстіи для этого твердой реальной почвы въ религіозно-метафизическихъ и психологическихъ воззрѣніяхъ, низводящихъ, въ существѣ дѣла, человѣческую личность на степень простой игрушки въ рукахъ слѣпой судьбы,—все это въ извѣстной степени еще сохранилось въ своихъ основныхъ чертахъ и въ философскихъ взглядахъ Сократа, благодаря отмѣченной нами выше незаконченности въ развитіи основной интеллектуалистической тенденціи его философіи. Сократъ въ данномъ случаѣ еще настолько оставался вѣрнымъ духу античнаго міросозерцанія, что не рѣшался сдѣлать *логически и психологически вытекающихъ изъ основныхъ посылокъ его міросозерцанія конечныхъ пессимистическихъ выводовъ*,—подобно тому, какъ эта же особенность наблюдается и въ популярныхъ античныхъ взглядахъ, чѣмъ Сократъ и отличается отъ многихъ изъ *позднѣйшихъ* античныхъ философовъ, сближаясь въ данномъ случаѣ съ софистами, хотя значительный уклонъ въ сторону пессимизма и апатіи можно замѣтить и у Сократа.

Но чѣмъ ближе по духу Сократъ стоялъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, чѣмъ менѣе радикальною и творчески-продуктивною была его реформаторская дѣятельность въ нравственно-практической сферѣ,—тѣмъ менѣе можетъ быть у насъ основаній признавать за ученіемъ и дѣятельностію Сократа *положительно-подготовительное* значеніе для возникновенія и распространенія среди античнаго міра *христіанскихъ* нравственныхъ идеаловъ, характерною чертою которыхъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, какъ мы видѣли выше (см. объ этомъ во введеніи), является пессимизмъ *исходной* точки міросозерцанія и оптимизмъ въ

конечныхъ выводахъ. Сказанное нами выше о взаимоотношеніи въ данномъ случаѣ между ученіемъ софистовъ и христіанскимъ, въ виду *принципіальнаго* согласія въ этомъ пунктѣ Сократа съ софистами,—сохраняетъ свое значеніе и здѣсь. Нѣсколько характернымъ въ данномъ случаѣ для Сократа и отличающимъ его отъ софистовъ является, повидимому, съ одной стороны, его *стремленіе* опереться въ своей реформаторской дѣятельности, въ противоположность релятивизму и субъективизму софистовъ, на твердую реальную почву *общеобязательныхъ и необходимыхъ* гносеологическихъ нормъ, соотвѣтствующихъ необходимому объективному разумному міропорядку, а съ другой,—его *стремленіе* стать выше сферы чувственныхъ, тѣлесныхъ благъ и подняться до истиннаго пониманія значенія и цѣнности высшихъ благъ—разумныхъ, духовныхъ, при сохраненіи второстепеннаго значенія и за тѣлесными, чувственными благами. Въ этомъ отношеніи Сократъ, повидимому, приближается къ христіанскому ученію, полагающему въ основу всѣхъ стремленій человѣка извѣстные общіе принципы, за которыми христіанинъ признаетъ общеобязательное и необходимое значеніе, какъ за выраженіемъ Божественной воли, при чемъ конечную цѣль всѣхъ своихъ стремленій христіанинъ видитъ не въ тѣлесныхъ и чувственныхъ благахъ, а главнымъ образомъ, въ благахъ духовныхъ, не отрицая совершенно и благъ тѣлесныхъ, какъ низшихъ и подчиненныхъ. Но отличіе Сократа отъ софистовъ въ данномъ случаѣ ограничивается, какъ мы видѣли выше, *лишь теоретическимъ стремленіемъ, лишеннымъ возможности быть осуществленнымъ на практикѣ, въ живой реальной дѣйствительности*. Подъ этимъ, именно, а не инымъ угломъ зрѣнія мы должны разсматривать и вопросъ объ аналогіи въ данномъ отношеніи между Сократовскимъ ученіемъ, съ одной стороны, и христіанскимъ, съ другой. Абсолютное благо, какъ критерій, какимъ человѣкъ долженъ руководствоваться въ своей нравственно-практической дѣятельности и въ своихъ стремленіяхъ къ личному и общественному благу,—у Сократа мыслится, какъ *субъективный идеалъ*, никогда не могущій быть реализованнымъ въ живой дѣйствительности, какъ нѣчто *искомое*, а не реально данное; въ христіанствѣ же это абсолютное благо, абсолютный идеалъ и критерій нравственнаго поведенія человѣка мыслится, какъ нѣчто *объективно существующее и реализованное въ живой дѣйствительности* (въ лицѣ Іисуса Христа). Благодаря живой вѣрѣ христіанина въ реальное существованіе абсолютнаго

блага и критерія всѣхъ нравственныхъ стремленій человѣка, пессимизмъ исходнаго пункта христіанскаго міросозерцанія теряетъ подъ собою *психологическую почву*, а взамѣнъ этого въ душѣ христіанина крѣпнетъ почва для развитія оптимистическаго взгляда на *конечные результаты* своихъ стремленій,—тогда какъ отсутствіе у Сократа вѣры въ реальное осуществленіе *въ настоящемъ* абсолютнаго блага и абсолютнаго нравственнаго критерія, при *твердомъ убѣжденіи въ безусловной необходимости одолданія такого рода критеріемъ для достиженія нравственнаго прогресса*,—въ корнѣ должно подрывать оптимизмъ исходной нравственной точки зрѣнія Сократа. *Сознаніе необходимости обладанія абсолютнымъ благомъ, какъ абсолютнымъ критеріемъ нравственнаго поведенія человѣка, и стремленіе къ этому обладанію,—являются тѣмъ общимъ, что сближаетъ Сократовское ученіе о нравственности, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, съ христіанскимъ.* Въ обоихъ случаяхъ обладаніе этимъ абсолютнымъ благомъ и критеріемъ мыслится, *какъ необходимая основа для энергіи и оптимизма человѣка въ его нравственныхъ стремленіяхъ*. Но христіанинъ только въ исходномъ логическомъ пунктѣ своего міросозерцанія говоритъ себѣ: „я знаю только то, что я (самъ по себѣ) ничего не знаю“, и при дальнѣйшемъ раскрытіи христіанскаго ученія имѣетъ въ виду, въ своей нравственно-практической дѣятельности, опереться на такой критерій, который его сознанію представляется не только общеобязательнымъ и необходимымъ, *но и реально уже осуществленнымъ (въ живой личности Христа)*, а потому носящимъ на себѣ печать *совершенной конкретной опредѣленности*. Сократъ же, въ противоположность этому, и въ *заключительномъ* пунктѣ своего нравственнаго міросозерцанія вынужденъ сказать: „я знаю только то, что я ничего не знаю“, хотя этому пессимистическому заключенію у Сократа предшествовали преувеличенно-оптимистическія теоретическія надежды на реальную осуществимость его „γνῶθι σεαυτόν“, какъ того гносеологическаго источника, откуда онъ думалъ почерпнуть свой абсолютный критерій знанія и нравственнаго поведенія человѣка. Способствуя развитію у своихъ послѣдователей сознанія необходимости обладанія абсолютнымъ благомъ, какъ абсолютнымъ и непогрѣшимымъ критеріемъ нравственнаго поведенія человѣка и необходимымъ предварительнымъ условіемъ къ обладанію всякаго рода частными благами,—Сократъ тѣмъ самымъ побуждалъ своихъ учениковъ и послѣдователей *желать и*

стремиться къ этому обладанію абсолютнымъ благомъ. Въ *этомъ* смыслѣ относительно философіи Сократа мы въ правѣ сказать, что она подготовляла среди античнаго міра почву для распространенія здѣсь христіантства, основное зерно котораго и составляетъ ученіе о необходимости для человѣка обладанія *абсолютнымъ* благомъ, въ смыслѣ *абсолютнаго* критерія всякаго знанія и нравственнаго поведенія человѣка. Но поскольку *изъ самого существа Сократовской философіи, изъ его односторонняго интеллектуализма и натурилизма психологически и логически вытекаетъ фактическая невозможность для человѣка, предоставленнаго собственнымъ силамъ (а какой нибудь иной внѣшней помощи Сократъ не признавалъ) достигнуть обладанія этимъ абсолютнымъ благомъ и критеріемъ*, къ каковому сознанію, въ концѣ концовъ, фактически долженъ былъ притти и самъ Сократъ,—постольку христіанское ученіе о нравственности, ставящее своею задачею не только развить въ человѣкѣ *стремленіе* къ обладанію абсолютнымъ благомъ, но также привести человѣка къ самому обладанію истиннымъ благомъ, не можетъ *въ этомъ положительномъ* смыслѣ быть признано дальнѣйшимъ развитіемъ началъ Сократовской философіи, постольку и морально-психологическій типъ истиннаго христіанина представляетъ изъ себя совершенную противоположность тому типу, представителемъ котораго является Сократъ. Увѣренность христіанина *въ реальномъ и объективномъ* существованіи абсолютнаго блага и абсолютной истины (въ лицѣ Іисуса Христа), составляющая сущность христіанскаго ученія о нравственности, не могла въ положительномъ смыслѣ возникнуть на почвѣ философіи Сократа и характерныхъ чертъ его психики, приводящихъ, въ концѣ концовъ, человѣка къ убѣжденію въ фактической *невозможности реальнаго осуществленія идеала абсолютнаго блага и абсолютной истины*. Философія Сократа могла способствовать развитію въ человѣкѣ *стремленія* къ абсолютному благу и къ *исканію* абсолютной истины на *иныхъ* началахъ, чѣмъ тѣ, какія можетъ предложить она сама; побуждала человѣка стремиться къ истинѣ, но самой истины не только *не сообщала*, но даже приводила человѣка къ убѣжденію, что здѣсь онъ этой истины и *не можетъ* найти. Итакъ, оптимизмъ христіанина относительно *конечныхъ результатовъ* человѣческихъ нравственныхъ стремленій и вытекающая отсюда его нравственная энергія не могли находить для себя *положительнаго* источника въ пессимистической, *въ своихъ конечныхъ выводахъ*, философіи Со-

крата, ни въ его личности. Но тѣмъ съ большею радостію и готовностію язычникъ, воспитанный на началахъ Сократовской философіи и проникнутый глубокимъ уваженіемъ къ его личности,— долженъ былъ относиться къ проповѣди о Христѣ, какъ *реализованномъ* въ живой дѣйствительности идеалѣ абсолютнаго блага и истины.

Въ этомъ именно, а не въ иномъ смыслѣ философія Сократа могла подготовлять почву для распространенія среди античнаго міра христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ и тогда, когда она говорила о значеніи и цѣнности человѣческой личности и, въ частности, объ особенномъ преимуществѣ и достоинствѣ духовной стороны человѣческой природы, по сравненію съ чувственными и тѣлесными ея потребностями. Сократовская философія и въ данномъ случаѣ развивала въ человѣкѣ *стремленіе* къ духовнымъ благамъ и къ отысканію реальныхъ основъ для возвышенія достоинства и цѣнности человѣческой личности и ея свободы отъ внѣшнихъ традиціонныхъ формъ жизни, но, какъ мы видѣли выше, въ концѣ концовъ, философія Сократа должна была приводить человѣка къ сознанію *фактической невозможности* осуществить это стремленіе на тѣхъ началахъ, какими она располагала. Христіанскій моральный спиритуализмъ и альтруизмъ, благодаря которымъ добродѣтель воздержанія въ христіанствѣ утрачиваетъ тотъ пессимистическій характеръ, какой она носитъ у Сократа, и вообще оптимистическое христіанское ученіе о высокомъ достоинствѣ личности человѣка, какъ духовно-нравственнаго существа, имѣющее здѣсь для себя реальныя психологическія и религіозно-метафизическія основы,—не могли почерпнуть для себя *положительныхъ* данныхъ въ философіи Сократа, указывающей человѣку на высокую цѣнность его свободнаго духовно-нравственнаго существа, только какъ на *идеалъ*, къ которому онъ долженъ стремиться, но фактически отказывающейся отъ надежды реализовать этотъ идеалъ и не сообщающей даже необходимыхъ психологическихъ основаній для законности такой высокой оцѣнки человѣческой личности.

Наконецъ, общая принципіальная противоположность, въ разсматриваемомъ нами (формальномъ) отношеніи между Сократовскимъ и христіанскимъ ученіемъ о нравственности, не дающая намъ права признать за реформаторскою дѣятельностію Сократа подготовительнаго, въ положительномъ смыслѣ, значенія въ дѣлѣ распространенія среди античнаго міра христіанскихъ нравственныхъ началъ,— заключается въ томъ, что съ точки зрѣнія односторонняго интел-

лектуализма и натуралистическаго пантеизма Сократа, въ сферѣ моральной дѣятельности человѣка, какъ объ этомъ намъ приходилось говорить и выше, вовсе не можетъ быть рѣчи о томъ, что́ человѣкъ, какъ свободная нравственная личность, *долженъ* дѣлать, а можно говорить только о томъ, что̀ онъ *можетъ* дѣлать, *при наличности данныхъ натуральныхъ* условій. Въ основѣ же христіанскаго ученія о нравственности лежитъ *категорическій императивъ*, указывающій человѣку не на то, что́ онъ можетъ сдѣлать при данныхъ условіяхъ, а на то, что́ онъ *долженъ* дѣлать, согласно требованіямъ нравственнаго *идеала*, до высоты котораго должны быть подняты и самыя *натуральныя объективныя* условія жизни. Очевидно, что въ пассивномъ и, слѣдовательно, въ своихъ конечныхъ выводахъ *пессимистическомъ* интеллектуализмѣ и натурализмѣ Сократа, которымъ характеризуется его отношеніе къ задачамъ нравственной дѣятельности человѣка, въ частности, въ его такомъ же отношеніи къ внѣшнимъ условіямъ, при какихъ человѣку приходится осуществлять эту задачу,—не можетъ быть дано той *положительной психологической почвы*, на которой могъ бы возрости *оптимистическій активный идеализмъ* христіанскаго ученія о нравственности, ставящій себѣ вопросъ о томъ, *что́ человѣкъ, какъ нравственная личность, долженъ дѣлать*.

И въ цѣломъ и въ частностяхъ Сократъ, какъ морально-психологическій типъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, т. о., обнаруживаетъ въ себѣ ярко выраженныя черты разсудочно-интеллектуальнаго типа, по существу противоположнаго сердечно-волевому типу христіанина.

Самопротиворѣчіе во взглядахъ Сократа на значеніе и цѣнность индивидуальной человѣческой личности парализующимъ образомъ отразилось на его реформаторской дѣятельности и что касается *матеріальной* стороны его ученія о нравственности,—при чемъ и въ данномъ случаѣ Сократъ оказывается гораздо болѣе близко стоящимъ къ софистамъ, чѣмъ это можетъ показаться на первый взглядъ.

При разсмотрѣніи ученія Сократа объ основной *цѣли* нравственной дѣятельности человѣка, должно прежде всего обратить вниманіе на тотъ фактъ, что Сократу подобно софистамъ, вопреки его первоначальнымъ намѣреніямъ, не удалось поднять значеніе и

цѣнность индивидуальной человѣческой личности, какъ таковой, на должную высоту, въ смыслѣ *самоцѣнной* нравственной величины. Сократовское: „γνῶθι σεαυτόν", въ своихъ *конечныхъ фактическихъ результатахъ*, какъ мы видѣли, съ логическою необходимостію сводится къ софистическому: „человѣкъ (въ смыслѣ индивидуума) есть мѣра всѣхъ вещей", т. е. въ вопросѣ о значеніи и цѣнности человѣческой личности Сократу, въ силу его односторонняго интеллектуализма не удалось фактически подняться выше границъ *релятивизма, субъективизма и индивидуализма*. Абсолютное благо, какъ конечная нравственная цѣль, *общая всѣмъ людямъ*, и какъ абсолютный обязательный для всѣхъ людей критерій нравственнаго поведенія человѣка, съ точки зрѣнія философіи Сократа, какъ мы видѣли выше, имѣетъ смыслъ и значеніе только *субъективнаго идеала*, къ которому человѣкъ долженъ стремиться, безъ опредѣленной надежды на осуществленіе этого идеала въ живой практической дѣйствительности. Поэтому, съ точки зрѣнія Сократа, какъ и софистовъ, сила и значеніе индивидуальной человѣческой личности фактически сводится къ тому, что индивидуумъ лишь *въ себѣ самомъ* долженъ видѣть и конечную (не абсолютную, а относительную) цѣль всѣхъ своихъ стремленій и конечный (тоже относительный) критерій своего нравственнаго поведенія. Все же остальное, въ томъ числѣ и *всѣ прочіе люди*, съ указанной нами точки зрѣнія, могутъ имѣть значеніе только *средства* для достиженія относительнаго блага (пользы) даннаго индивидуума. Другими словами, *релятивистически-утилитаристическая* точка знѣнія Сократа въ рѣшеніи болѣе общаго вопроса о томъ, что̀ именно является для индивидуума благомъ и что̀ не можетъ быть признано таковымъ,—находитъ свое частное примѣненіе и въ его взглядѣ на отношеніе индивидуума къ другимъ людямъ. Въ сферѣ морали Сократу тѣмъ легче было признавать за индивидуальною человѣческою личностію, какъ таковою, лишь относительное и случайное значеніе, что и въ его натуралистически-пантеистической метафизикѣ индивидуальной человѣческой личности удѣляется *лишенная значенія самостоятельной цѣнности* роль преходящаго момента въ развитіи жизни безличнаго мірового разума. Поэтому, когда у Сократа идетъ рѣчь объ „эвдемоніи", какъ *конечной цѣли* человѣческихъ стремленій, то подъ этой „эвдемоніей"—насколько это *психологически и логически* вытекаетъ изъ его ученія о значеніи и цѣнности индивидуальной человѣческой личности—мы, строго говоря, должны разумѣть „эвдемонію"

не соціальную, а *односторонне-индивидуальную*.— Наконецъ, объ альтруизмѣ въ точномъ смыслѣ этого слова въ философіи Сократа не можетъ быть рѣчи и потому, что это было бы несогласнымъ съ основнымъ холодно-разсудочнымъ тономъ и духомъ всего его міросозерцанія и всей его психики. Въ своихъ отношеніяхъ къ людямъ, какъ и ко всему міру вообще, человѣкъ, съ односторонне-интеллектуалистической точки зрѣнія Сократа, долженъ руководствоваться исключительно доводами своего теоретическаго разума, а не движеніями и стремленіями своего сердца и воли. Отсюда Сократъ поступаетъ вполнѣ послѣдовательно, полагая сущность всѣхъ добродѣтелей, именно, въ *знаніи*. Отношеніе человѣка къ своимъ ближнимъ, съ точки зрѣнія Сократа, т. о., квалифицируется въ формѣ *отвлеченныхъ понятій* нашего разума, но не въ формѣ извѣстныхъ *чувствъ и волевыхъ стремленій*. Такова, по крайней мѣрѣ, основная тенденція Сократовской этики. Односторонній индивидуализмъ, переходящій въ *эгоизмъ*, является поэтому неизбѣжнымъ психологическимъ и логическимъ выводомъ изъ такого безстрастно-разсудочнаго и черствaго отношенія человѣка къ другимъ людямъ. О какихъ бы альтруистическихъ *понятіяхъ* у Сократа ни шла рѣчь—о дружбѣ ли, о любви, о благотворительности и т. п.,—мы всегда должны имѣть въ виду то обстоятельство, что во всѣхъ этихъ случахъ онъ ведетъ рѣчь только объ отвлеченныхъ *понятіяхъ*, но никакъ не о соотвѣтсвующихъ этимъ понятіемъ альтруистическихъ *чувствахъ*. Въ своемъ холодно-разсудочномъ отношеніи къ другимъ людямъ Сократъ, по нашему мнѣнію, *принципіально* не только не уступаетъ софистамъ, но скорѣе даже превосходитъ ихъ, поскольку общая интеллектуалистическая тенденція его философіи развита у него по сравненію съ софистами болѣе послѣдовательно, хотя Сократъ и не былъ столь цинично беззастѣнчивъ, какъ софисты, *въ своей терминологіи и въ логической формулировкѣ основныхъ понятій своей этики*.—Фактическія данныя, могущія подтвердить такое, именно, а не иное пониманіе Сократовскаго ученія о конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, въ „Воспоминаніяхъ“ Ксенофонта можно встрѣчать чуть ли не на каждомъ шагу [1]). О какой бы добродѣтели у Сократа, по Ксенофонту, ни шла рѣчь, вездѣ, не исключая даже добродѣтели дружбы, въ качествѣ *мотивовъ* къ этому, онъ указываетъ *на личную пользу для индивидуума* добродѣтельныхъ поступковъ и на вредъ отъ противоположнаго образа дѣйствій. Въ частности, этого

[1]) Ср. выше, стр. 213, 1; 193, 1; 202, 1 и др.

рода эгоистическіе мотивы играютъ у Сократа исключительную роль даже въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ хочетъ внушить своимъ слушателямъ мысль о необходимости способствовать счастію *другихъ людей:* о благѣ другихъ людей, по Сократу, должно заботиться только потому, *что это полезно для насъ самихъ*. Подобнаго же рода указанія на сущность разсматриваемаго нами ученія Сократа, прямыя и косвенныя, можно находить и у другихъ его учениковъ и послѣдователей [1]). Благо *другихъ* лицъ нигдѣ у Сократа не разсматривается въ смыслѣ *самостоятельной*, а не служебной только цѣли человѣческихъ стремленій. Объ альтруизмѣ въ ученіи Сократа о нравственности возможно говорить поэтому только въ томъ, далеко не точномъ смыслѣ этого слова, что индивидуальное счастье человѣка, эта конечная цѣль его стремленій, можетъ быть достигнуто не иначе, какъ подъ условіемъ осуществленія стремленій къ благу и другихъ лицъ[2]). Альтруистическая тенденція въ моральной философіи Сократа, т. о., является *выводною и второстепенною*, по сравненію съ *индивидуалистическою и эгоистическою*, при чемъ, эта альтруистическая тенденція изъ сферы отвлеченныхъ понятій у него, какъ мы видѣли, не переходитъ въ сферу движеній его *сердца и воли*. Съ этой точки зрѣнія, насъ нисколько не должны удивлять такого рода свидѣтельства Ксенофонта, какъ, напр., то, что Сократъ училъ благотворить друзьямъ (п. ч. это выгодно) и причинять вредъ врагамъ и т. п.[3]). Ничего невѣроятнаго и логически несогласнаго съ принципами моральной философіи Сократа въ подобнаго рода свидѣтельствахъ нѣтъ.

Односторонне-индивидуалистическій характеръ Сократовской «эвдеменіи», какъ конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, нисколько не ослабляется тѣмъ обстоятельствомъ, что самъ Сократъ главную задачу своей реформаторской дѣятельности полагалъ въ томъ, чтобы приносить пользу своему *государству*, да и изъ своихъ слушателей старался сдѣлать людей прекрасныхъ и добрыхъ (καλλοὶ κ'αγαθοί), т. е., по взгляду Сократа, способныхъ должнымъ образомъ управлять своимъ домомъ и государствомъ, по мѣрѣ возможности принося пользу управляемымъ ими лицамъ. И въ данномъ случаѣ мы прежде всего должны имѣть въ виду то обстоятельство, что и въ своей общественной дѣятельности, какъ и въ своихъ частныхъ отношеніяхъ къ другимъ лю-

---

[1]) Ср. ниже гл. о киринейцахъ, циникахъ и о Платонѣ. [2]) Хен. Мем. IV, 4. 5—17 и др. [3]) Хен. Мем. IV, 2. 14.

дямъ, человѣкъ, съ *односторонне-интеллектуалистической* точки зрѣнія Сократа, долженъ руководствоваться исключительно доводами своего холоднаго теоретическаго разума, а не альтруистическими движеніями своего сердца и воли. Слѣд., и общественная дѣятельность человѣка, съ точки зрѣнія Сократа, по идеѣ должна отличаться такимъ же безстрастно-разсудочнымъ характеромъ, какъ и его частная жизнь, т. е., строго говоря, характеромъ скрытаго *эгоизма и душевной черствости.*

Фактическія данныя, подтверждающія это наше апріорное положеніе, въ разсужденіяхъ Сократа найти нетрудно. Обратимъ, прежде всего, вниманіе на тѣ *мотивы*, въ силу которыхъ слушатели Сократа, по его мнѣнію, должны стремиться быть καλλοὶ κ'αγαθοὶ, т. е. людьми, приносящими пользу другимъ лицамъ. На на этотъ счетъ даже защитники соціалогическаго пониманія Сократовской «эвдемоніи», какъ *цѣли* человѣческихъ стремленій, склонны утверждать, что этого рода мотивы у Сократа носятъ характеръ *индивидуалистически-эгоистическій* [1]). А вѣдь *внутренними мотивами*, а не *внѣшними* направленіемъ дѣятельности человѣка и опредѣляется та нравственная цѣль, къ которой въ томъ или иномъ случаѣ стремится данная личность. Что же касается, въ частности, общественной дѣятельности самого Сократа, то о *внутреннихъ мотивахъ* въ отношеніи къ себѣ лично Сократъ, насколько намъ извѣстно, ничего не говорилъ; но, во всякомъ случаѣ, у насъ нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что Сократъ себя какимъ нибудь особеннымъ образомъ выдѣлялъ изъ разряда другихъ лицъ, которыхъ онъ могъ бы назвать καλλοὶ κ'αγαθοὶ: въ Сократовскомъ понятіи „καλλοὶ κ'αγαθοὶ" заключены типичныя черты *идеальныхъ* общественныхъ дѣятелей, какъ ихъ задачи понималъ самъ Сократъ, и эти-то даже идеальные, съ точки зрѣнія Сократа, общественные дѣятели должны, по его мнѣнію, дѣйствовать по мотивамъ индивидуалистическаго, точнѣе, *эгоистическаго* свойства, т. е., въ качествѣ *конечной цѣли* своей общественной и полезной для другихъ лицъ дѣятельности, полагать свое личное, *эгоистическое* благо [2]).

---

[1]) Благо цѣлаго государства въ глазахъ каждаго человѣка, по ученію Сократа, должно быть цѣнно потому, именно, что своего *индивидуальнаго* счастія человѣкъ можетъ достигнуть не иначе, какъ состоя членомъ цѣлаго общественнаго организма (Хен. Мем. II, 1. 8—17; II, 3. 2; II, 2. 11—12; III, 3. 10—11; IV. 11—12 и др.

[2]) 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.

Эгоистическій характеръ ученія Сократа о конечной цѣли стремленій человѣка нисколько не ослабляется тѣмъ, что Сократъ, стремясь сдѣлать изъ своихъ слушателей людей прекрасныхъ и добрыхъ, вовсе не имѣлъ въ виду благо *ихъ индивидуальной человѣческой личности*, какъ таковой, поскольку въ глазахъ Сократа и эти лица имѣли значеніе только въ силу того *общественнаго и соціальнаго* положенія, какое они занимали или имѣли въ виду занять. Правда, Сократъ, какъ объ этомъ намъ пришлось уже говорить выше, ставилъ своею цѣлью реформировать жизнь своего государства, какъ цѣльнаго политическаго и соціальнаго организма, путемъ должной подготовки достойныхъ правителей, такъ чтобы послѣдніе оказывались людьми прекрасными и добрыми— καλλοὶ κ'αγαθοί. Но отсюда слѣдуетъ лишь то, что въ глазахъ Сократа и индивидуальная личность правителей, а тѣмъ болѣе личность рядовыхъ гражданъ значенія самостоятельной нравственной цѣнности вовсе не имѣла: на индивидуальную человѣческую личность и на ея индивидуальное человѣческое благо Сократъ, вполнѣ согласно съ духомъ своего народа и времени, смотрѣлъ, голько какъ на *средство* къ достиженію блага *цѣлаго государства*, оцѣнивая ея значеніе только въ зависимости отъ занимаемаго ею политическаго и соціальнаго положенія. Съ этой именно, а не съ иной точки зрѣнія должны были, очевидно, по мнѣнію Сократа, смотрѣть на значеніе индивидуальной человѣческой личности, на ея индивидуальное благо и тѣ «прекрасные и добрые» правители, какихъ стремился подготовить Сократъ. Подобно Сократу, и они должны были индивидуальную человѣческую личность и ея благо приносить въ жертву извѣстной политической организаціи, а вовсе не стремиться къ тому, чтобы послѣдняя служила благу ея членовъ. Такимъ образомъ, и въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло *лишь съ дальнѣйшимъ психологическимъ и логическимъ развитіемъ пренебрежительнаго отношенія Сократа къ человѣческой личности, какъ таковой*, именно, со взглядомъ Сократа на другихъ людей, какъ только на *средство* къ достиженію *нашей личной* пользы: государство, какъ совокупность индивидуумовъ, проникнутыхъ эгоистическими стремленіями, съ точки зрѣнія Сократа, ставитъ своею конечною цѣлію *не увеличеніе личнаго индивидуальнаго счастія каждаго изъ своихъ сочленовъ, а прежде всего принудительное ограниченіе ихъ индивидуальныхъ стремленій къ счастію, въ цѣляхъ огражденія эгоистическихъ же интересовъ другихъ членовъ этой организаціи.* Съ другой стороны, каж-

дый отдѣльный членъ общественной или политической организаціи, не будучи въ силахъ обратить всѣхъ прочихъ членовъ этой организаціи въ орудіе для достиженія только своего индивидуальнаго счастія,—*силою внѣшнихъ обстоятельствъ вынуждается* искать своего *личнаго* счастья въ счастіи цѣлой организаціи, т. е. по необходимости пользоваться только тѣмъ относительнымъ счастьемъ, какое на его долю выпадаетъ, согласно его общественному и соціальному положенію. Такимъ образомъ, и каждый человѣкъ, взятый самъ по себѣ, и цѣлое собраніе людей, какъ извѣстная политическая и соціальная организація, по взгляду Сократа, стремятся, въ качествѣ своей конечной цѣли, къ достиженію *личнаго*, *эгоистическаго* счастья, при чемъ личное счастье одного лица всегда должно покупаться цѣною ограниченія личнаго счастья *другого*. О томъ же, чтобы индивидуумъ свое личное счастье усматривалъ *въ возможно большемъ ростѣ счастья другихъ лицъ, независимо отъ своихъ эгоистическихъ соображеній*, такъ чтобы свободное ограниченіе эгоистическихъ потребностей человѣка, если только этимъ путемъ достигается счастье другихъ лицъ, не только не уменьшало, а скорѣе увеличивало его собственное счастье,—о такой *альтруистической* постановкѣ вопроса о конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка у Сократа вовсе нѣтъ и рѣчи (ср. вышеизложенное ученіе Сократа о воздержаніи 193—197). Понятно отсюда, почему Сократъ, оцѣнивавшій нравственное значеніе каждой отдѣльной индивидуальной человѣческой личности только съ точки зрѣнія завоеваннаго ею ея политическаго и соціальнаго положенія, видя въ ней, самой по себѣ, простое орудіе для удовлетворенія *эгоистическихъ* потребностей извѣстной политической и соціальной организаціи индивидуумовъ,—нисколько не смущался фактомъ совершенно безправнаго положенія въ государствѣ рабовъ, не сумѣвшихъ въ государственномъ организмѣ завоевать себѣ извѣстной доли счастія [1]), равно какъ ничего не видѣлъ безнравственнаго во взглядѣ на варваровъ, какъ на людей, предназначенныхъ быть только простымъ орудіемъ для счастья свободныхъ

---

[1]) Институтъ рабства сознанію Сократа представлялся настолько естественнымъ и нормальнымъ, что судя по свидѣтельствамъ Ксенофонта и Платона, онъ, вообще, даже и не касался вопроса о томъ, насколько нормально или ненормально это явленіе общественной жизни. Въ данномъ случаѣ *молчаніе* Сократа, столь много занимавшагося вопросами общественнаго и политическаго характера, является въ высшей степени «краснорѣчивымъ». Мимоходомъ, впрочемъ, Сократъ иногда упоминаетъ о рабскомъ состояніи, какъ символѣ крайне низкой степени нравственнаго совершенства человѣка. Такъ, напр., невоздержаннаго человѣка Сократъ иногда сравниваетъ съ рабомъ. (Xen. Mem. I, 1. 16; IV, 2. 22).—Куплю и продажу рабовъ и физическое наказываніе ихъ

гражданъ Греціи [1]). Съ точки зрѣнія Сократа, никто не можетъ считать для себя нравственно-обязательнымъ смотрѣть на личность другого человѣка иначе, какъ только на средство для достиженія нашихъ личныхъ, *эгоистическихъ* интересовъ; каждый долженъ стремиться къ своему личному счастью, хотя не одинаковыми путями, въ однихъ случаяхъ, *во избѣжаніе большаго зла* дѣлая уступки другимъ лицамъ, напр., свободнымъ согражданамъ, а гдѣ въ этомъ нѣтъ нужды, тамъ, какъ, напр., по отношенію къ рабамъ, можно *и вовсе игнорировать стремленіе другого человѣка къ своему личному счастью*. Понятія же о гуманности, въ смыслѣ *уваженіе личности человѣка, вообще*, у Сократа не было да это и противорѣчило бы общему взгляду Сократа на индивидуальную человѣческую личность, какъ на простой *случайный моментъ въ общемъ натуральномъ ходѣ міровой жизни*. Особенности Сократовской морали и политики, т. о., психологически и логически вытекаютъ изъ его односторонняго интеллектуализма, нашедшаго свое выраженіе во взглядѣ на индивидуальную человѣческую личность, какъ на «пассивную мѣру всѣхъ вещей» (хотя открыто Сократъ этого и не говоритъ), и изъ его натуралистически-пантеистической метафизики, т. е. вытекаютъ изъ характерныхъ чертъ психики Сократа, какъ представителя разсудочно-интеллектуальнаго морально-психологическаго типа.

Такое утилитаристическое пониманіе Сократовскаго ученія о конечней цѣли нравственныхъ стремленій человѣка нисколько не ослабляется также и тѣмъ обстоятельствомъ, что терминъ καλοκἀγαθία, которымъ Сократъ, обычно, обозначалъ понятіе конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, у Сократа, будто-бы, не имѣлъ популярно-утилитаристическаго значенія, поскольку *главнымъ* моментомъ въ этомъ понятіи у Сократа, являлась чисто *этическая* дѣятельность человѣка, его *добродѣтель* (ἀρετή) и умѣнье практическаго приспособленія этого рода дѣятельности къ потребностямъ жизни. Прежде всего, терминъ καλοκἀγαθία, насколько объ этомъ мы можемъ судить на основаніи свидѣтельствъ Ксенофонта, употреблялся Сократомъ для обозначенія конечной цѣли человѣческой дѣятельности нерѣдко и въ чисто популярномъ своемъ значеніи,

---

Сократъ считалъ дѣломъ самымъ естественнымъ, не возбуждающимъ никакихъ недоумѣній (Mem. II, 1. 16; II, 5. 2), хотя и рекомендовалъ справедливое обращеніе съ рабами (Mem. III, 13. 4—6).

[1]) Хен Mem. III, 5 и др.

т. е. въ смыслѣ совокупности не только *этическихъ* преимуществъ извѣстнаго лица, но также преимуществъ соціальныхъ, экономическихъ и проч., гдѣ *этическій* моментъ часто совершенно стушевывается [1]). Возможно, конечно, предположеніе, само по себѣ довольно правдоподобное, что популярный смыслъ καλοκἀγαθία долженъ быть приписанъ не самому Сократу, а Ксенофонту, не всегда точно передающему смыслъ ученія Сократа. Но дѣло въ томъ, что это предположеніе носитъ чисто апріорный характеръ: если бы мы были увѣрены въ томъ, что терминологія самого Сократа въ данномъ случаѣ въ научномъ смыслѣ отличалась безукоризненною точностію, то тогда, пожалуй, еще можно было бы точно разграничивать въ свидѣтельствахъ Ксенофонта принадлежащее Сократу отъ того, что̀ должно быть отнесено на счетъ субъективизма самого Ксенофонта. Но предполагать такую совершенную терминологическую точность въ разсужденіяхъ Сократа у насъ нѣтъ достаточныхъ фактическихъ основаній, вслѣдствіе чего въ данномъ случаѣ изъ нашихъ рукъ ускользаетъ опредѣленный критерій, и намъ остается только констатировать тотъ фактъ, что дѣлалъ или не дѣлалъ Сократъ разграниченіе между популярнымъ, утилитаристическимъ и своимъ, яко-бы, строго *этическимъ* пониманіемъ сущности καλοκἀγαθία,—во всякомъ случаѣ у его слушателей и учениковъ не получалось впечатлѣнія въ пользу такого строгаго разграниченія. А это обстоятельство естественнѣе всего можно объяснить тѣмъ, что данному вопросу *самъ Сократъ не придавалъ существенно важнаго значенія.* Дѣйствительно, на ряду съ значеніемъ, вполнѣ опредѣленнымъ со стороны своего *содержанія*,—понятіе καλοκἀγαθία Сократомъ, по свидѣтельству Ксенофонта, часто употреблялось въ значеніи *болѣе широкомъ*, именно, *въ формальномъ и относительномъ смыслѣ, въ смыслѣ пригодности извѣстнаго лица или даже вещи для осуществленія своей цѣли или назначенія,* независимо отъ характера *содержанія* этой цѣли [2]). Въ эти широкія *формальныя* рамки Сократовскаго понятія καλοκἀγαθία, безъ какого бы то ни было логическаго самопротиворѣчія, одинаково можетъ быть вложено и узко-утилитаристическое и чисто этическое содержаніе. При этомъ несомнѣнно, конечно, и то, что по отношенію къ формальному понятію *пригодности или полезности* данной вещи или личности для извѣстной цѣли, *утилитаристическій* моментъ содержанія явля-

[1]) Ксп. Мет. I, 2 29; I, 6. 3; II, 3; III, 5. 15; 19; IV, 2. 23 и др.

[2]) Ксп. Мет. III, 10; III, 8. 5—10; IV, 2. 22—30 и др.

ется болѣе родственнымъ, по сравненію съ другимъ (этическимъ) моментомъ. Характерно въ данномъ случаѣ и то, что въ своемъ широкомъ формально-утилитаристическомъ значеніи понятіе καλοκἀγαθία Ксенофонтомъ приписывается Сократу часто даже въ тѣхъ мѣстахъ «Воспоминаній», гдѣ Сократъ ведетъ рѣчь объ *этическомъ* характерѣ дѣятельности лицъ, обладающихъ свойствами καλοκἀγαθία, т. е. обладающихъ извѣстнаго рода добродѣтелями, какъ, напр., справедливостію и др. *Этическій* моментъ καλοκἀγαθία, такимъ образомъ, у Сократа прекрасное уживается съ *формально-утилитаристическимъ*. Объяснить это обстоятельство естественнѣе всего можно тѣмъ, что въ формальномъ своемъ значеніи понятіе καλοκἀγαθία является *родовымъ* понятіемъ для своихъ разновидностей, каковыми оказывается, съ одной стороны, καλοκἀγαθία съ *узко-утилитаристическимъ* своимъ содержаніемъ, когда вопросъ о *моральной* цѣнности поступка являются безразличнымъ [1]), а съ другой стороны, съ содержаніемъ *чисто-этическимъ*, гдѣ моментъ добродѣтели является доминирующимъ [2]). Но если такъ, то самое понятіе добродѣтели, какъ *видовой* признакъ родового понятія καλοκἀγαθία, очевидно, получаетъ уже *утилитаристическую окраску*, тогда какъ *специфически-этическія черты* отходятъ на задній планъ, принимая второстепенный, если не случайный характеръ. Поэтому внесеніе Сократомъ въ понятіе καλοκἀγαθία *этическаго* момента еще не говоритъ за то, что это понятіе носило у него непремѣнно *альтруистическій*, а не индивидуалистически-утилитаристическій смыслъ: этическій моментъ, какъ *видовой* признакъ, у Сократа самъ окрашивается въ *утилитаристическій тонъ родового формальнаго признака* въ понятіи καλοκἀγαθία. И дѣйствительно, самое-то *этическое* понятіе добродѣтели (ἀρετὴ) у Сократа, согласно свидѣтельствамъ Ксенофонта, а отчасти и Платона, сплошь и рядомъ употребляется въ *формально-утилитаристическомъ* смыслѣ,—пригодности или соотвѣтствія извѣстной вещи или лица своей цѣли и назначенію, *независимо отъ строго-моральнаго характера этой цѣли и назначенія* [3]). Съ этой утилитаристической точки зрѣнія, добродѣтель извѣстнаго лица является *не самостоятельною цѣлью*, къ которой направлена воля и дѣятельность человѣка, а обозначаетъ собою тѣ свойства даннаго лица, *при посредствѣ которыхъ* оно можетъ

---

[1]) См. выше, стр. 227, 1—2.

[2]) Хен. Мем. II, 6. 21...; III, 9. 5; IV, 5. 3; IV, 5. 10; IV, 2. 11; ср. I, 1. 16; I, 2. 18 и др.

[3]) Хен. Мем. I, 7. 1; III, 2. 4; III, 8. 5 и др.

достичь своей цѣли, каковая по своему содержанію можетъ и не совпадать съ добродѣтелью. Другими словами, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія, общее понятіе добродѣтели у Сократа имѣетъ смыслъ не конечной *цѣли* человѣческой дѣятельности, а только полезнаго *средства*, ведущаго къ извѣстной цѣли. Правда, на ряду съ такимъ чисто *формальнымъ* опредѣленіемъ понятія добродѣтели (ἀρετή), Сократъ, по свидѣтельству Ксенофонта и Платона, даетъ и болѣе точное, *матеріальное* опредѣленіе этого понятія, когда касается вопроса о различныхъ видахъ добродѣтели. Но анализъ *содержанія отдѣльныхъ добродѣтелей*, какъ о нихъ училъ Сократъ, открываетъ и у нихъ *утилитаристическій* моментъ, въ качествѣ *основного и необходимаго* ихъ признака, при томъ *общаго всѣмъ частнымъ добродѣтелямъ*. Формально-утилитаристическое опредѣленіе понятія добродѣтели у Сократа поэтому является *существеннымъ, родовымъ* признакомъ для всѣхъ частныхъ видовъ добродѣтели. Это внѣшнимъ образомъ сказывается у Сократа даже въ самой словесной формулировкѣ той или иной изъ частныхъ добродѣтелей: выраженія: „ὡς δεῖ χρῆσθαι", „ἃ δεῖ", „ἃ προσήκει", „τὰ δέοντα", „τὰ προσήκοντα" и т. п. по отношенію къ объектамъ той или иной добродѣтели, безъ болѣе точнаго и конкретнаго опредѣленія *содержанія* этого „ὡς δεῖ", „ἃ δεῖ" и т. п.,—являются въ данномъ случаѣ какъ бы стеоретипнымъ [1]). Этотъ же признакъ является, какъ мы видѣли выше, связующимъ логическимъ звеномъ съ еще болѣе общимъ понятіемъ—съ καλοκἀγαθία, какъ родовымъ понятіемъ по отношенію къ ἀρετή, вообще.

Намъ уже выше, по другому поводу, приходилось говорить о томъ, что попытки Сократа примѣнить на практикѣ свой раціоналистическій принципъ привели его только къ тому, что всѣ частныя добродѣли у него приняли индивидуалистически-утилитаристическій характеръ *средства* для достиженія цѣлей *личнаго* счастья индивидуума. Тамъ же мы пытались показать, что это обстоятельство у Сократа было явленіемъ не случайнымъ, а логически и психологически вытекающимъ изъ основныхъ посылокъ его интеллектуалистической и натуралистической метафизики и гносеологіи. Въ данномъ случаѣ мы ограничимся указаніемъ *факти-*

---

[1]) Xen. Mem. I, 1. 12; 20; I, 2. 22; 50; 52; I, 3. 1; I, 6. 9; II, 6. 1; III, 9. 4; 14; IV, 1. 4; IV, 4. 13; 23; IV, 5. 7; 9; IV, 6. 2. 3; 5; 10; IV, 3. 1, и др. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда Сократъ пытается въ эти формальныя рамки вложить опредѣленное конкретное содержаніе, понятіе „должнаго" и «приличнаго» у него обычно совпадаетъ съ понятіемъ „законнаго" („νόμιμος"), и добродѣтель, т. о., у Сократа уже утрачиваетъ свой строго *моральный* характеръ.

ческихъ данныхъ, подтверждающихъ правильность такого, именно, пониманія значенія той или иной изъ частныхъ добродѣтелей, по ученію Сократа.

Не возбуждающимъ противъ себя никакихъ сомнѣній и возраженій является тотъ фактъ, что, по ученію Сократа, всѣ добродѣтели у него сводятся къ *знанію* (ἐπιστήμη), какъ къ своему *родовому* понятію [1]). Основанія, въ силу которыхъ Сократъ всѣ добродѣтели считалъ необходимымъ отождествлять съ знаніемъ,— двоякаго рода. Во-первыхъ, по взгляду Сократа, только благодаря знанію, человѣкъ можетъ различать по родамъ благо и зло и, вообще, оріентироваться въ разнаго рода этическихъ понятіяхъ и этимъ путемъ узнавать, что̀ должно дѣлать и чего не должно, т. е. узнавать нравственныя требованія своей природы и средства къ ихъ удовлетворенію. Безъ знанія добродѣтель, по Сократу, совершенно немыслима, и наоборотъ, знаніе того, въ чемъ состоитъ благо или добродѣтель, *само по себѣ*, съ логическою и психологическою необходимостію влечетъ за собою и соотвѣтствующую добродѣтельную дѣятельность. Вторымъ основаніемъ, въ силу котораго Сократъ отождествляетъ добродѣтель съ знаніемъ, является его убѣжденіе въ томъ, что только путемъ знанія человѣкъ побуждается къ совершенію добродѣтельныхъ поступковъ, т. к. только дѣйствительное знаніе человѣкомъ того, въ чемъ заключается его благо, открываетъ ему необходимую причинную связь между добродѣтелью индивидуума и его счастьемъ, непосредственную зависимость послѣдняго отъ первой. Но съ отмѣченныхъ нами точекъ зрѣнія, *знаніе*, а слѣд., и всякая *добродѣтель*, у Сократа, дѣйствительно, получаетъ значеніе не самостоятельной цѣли человѣческихъ нравственныхъ стремленій, а только полезнаго *средства*, ведущаго человѣка къ его личному счастью, не говоря уже о томъ, что отождествленіе всѣхъ добродѣтелей съ знаніемъ на всю этику Сократа, какъ намъ объ этомъ приходилось говорить и выше, налагаетъ печать разсудочной холодности, черствости, при которыхъ личная польза даннаго индивидуума, его эгоистическое «я» всегда выдвигается на первый планъ.

Параллельнымъ знанію, общимъ *родовымъ* этическимъ понятіемъ, такъ же, какъ и знаніе, охватывающимъ собою всѣ другія видовыя добродѣтели, является у Сократа добродѣтель *благора-*

---

[1]) Ср. выше, стр. 151, 1.

зумія (σωφροσύνη). Въ Сократовскомъ понятіи добродѣтели теоретическій и практическій моменты, какъ мы видѣли и выше, внутренне неразрывно между собою связываются, въ смыслѣ психологической зависимость второго момента отъ перваго: теоретическое опредѣленіе того, что̀ есть благо и что̀ зло, что̀ должно дѣлать и чего не должно,—по Сократу, непосредственно влечетъ за собою соотвѣтствующее направленіе всѣхъ поступковъ человѣка. Отсюда понятно, почему Сократъ могъ говорить о *діалектикѣ* не только словъ, но и *дѣйствій*. Если Сократовское понятіе ἐπιστήμη (знаніе) обнимаетъ собою теоретическую сферу, т. е. діалектику понятій, то σωφροσύνη (благоразуміе) охватываетъ всю область *практической діалектики*, т. е. сферу діалектики *поступковъ* человѣка, какъ она непосредственно вытекаетъ изъ его теоретической діалектики (Mem. IV, 5. 11). Въ «Воспоминаніяхъ» Ксенофонта мы, дѣйствительно, находимъ ясныя указанія относительно тождества всѣхъ частныхъ добродѣтелей съ σωφροσύνη—прямыя, относительно добродѣтели благочестія и воздержанія и косвенныя, относительно справедливости и мужества [1]). Но не менѣе ясныя указанія даются у Сократа и относительно *утилитаристическаго* характера этой родовой добродѣтели: по свидѣтельству Ксенофонта, Сократъ прямо утверждалъ, что отсутствіе у человѣка σωφροσύνη причиняетъ ему вредъ, при чемъ такое состояніе человѣка Сократъ обозначалъ терминомъ μανία, въ смыслѣ непониманія человѣкомъ своей личной пользы [2]). Вслѣдствіе этого, въ качествѣ мотива къ пріобрѣтенію σωφροσύνη, у Сократа, обычно, выставляется вытекающая отсюда для человѣка *польза*. Характернымъ для утилитаристическаго пониманія Сократомъ добродѣтели σωφροσύνη является и то обстоятельство, что утилистаристическія черты этому понятію онъ усваиваетъ не только въ тѣхъ случаяхъ, когда терминъ σωφροσύνη употребляется имъ въ широкомъ (популярномъ) смыслѣ этого слова, въ смыслѣ вообще житейскаго благоразумія, но и тогда, когда онъ говоритъ о σωφροσύνη въ строго *этическомъ* смыслѣ этого слова, именно, какъ о *добродѣтели*. Слѣдовательно, и понятіе σωφροσύνη, являющееся по Сократу подобно ἐπιστήμη, *родовымъ* понятіемъ для всѣхъ прочихъ добродѣтелей, имѣетъ у него характеръ *не самостоятельной* цѣли человѣческихъ нравственныхъ стремленій, а только *полезнаго средства* для достиженія *эгоистическаго счастья* извѣстнаго индивидуума.

---

[1]) Xen. Mem. I, 1. 20; I, 2. 12–26; IV, 3. 1—2; III, 9. 4—7; III, 5. 21; IV, 5. 7—9; IV, 6. 10 и др.

[2]) Xen. Mem. I, 1. 16; ср. IV, 1. 5; IV, 5. 7 и др. Ср. Plat. Soph. 227, E и др.

Добродѣтель *благочестія*, по ученію Сократа, состоитъ въ должномъ (ὡς δεῖ) почитаніи боговъ, заключая въ себѣ, въ качествѣ своего родового признака, моменты—*знанія* того, что̀ угодно богамъ, и *благоразумія*, въ смыслѣ соотвѣтствующаго этому знанію направленія воли и дѣятельности. Въ чемъ бы, по взгляду Сократа, ни заключались внѣшніе способы и формы проявленія богопочитанія, въ данномъ случаѣ для насъ важное значеніе имѣетъ не это обстоятельство, а тотъ фактъ, что значеніе добродѣтели благочестія Сократомъ оцѣнивается исключительно съ *утилитаристической* точки зрѣнія. Благочестіе, въ глазахъ Сократа, не имѣетъ значенія свободнаго выраженіи любви человѣка къ Божеству, какъ самостоятельная цѣль его стремленій и какъ нѣчто, имѣющее въ его глазахъ самостоятельную цѣнность, независимо отъ вытекающихъ отсюда для человѣка *полезныхъ результатовъ*. Благочестіе, по мнѣнію Сократа, цѣнно для насъ потому, именно, что благодаря ему человѣкъ (чрезъ оракула и мантику) можетъ узнать отъ боговъ, какъ ему лучше, полезнѣе для себя поступить въ томъ или иномъ случаѣ и, вообще, какъ возможно лучшимъ образомъ устроить свою личную жизнь и свои отношенія къ другимъ людямъ [1]). Характернымъ для утилитаристическаго взгляда Сократа на значеніе благочестія является, между прочимъ, и то обстоятельство, что касаясь довольно обстоятельно вопроса о Божественномъ промыслѣ и *благодѣяніяхъ Божества по отношенію къ людямъ*, Сократъ, при этомъ, совершенно умалчиваетъ *о любви человѣка къ Богу*. Должное отношеніе человѣка къ Божеству Сократомъ характеризуется въ смыслѣ *знанія* того, какъ своимъ образомъ мыслей и соотвѣтствующимъ поведеніемъ *заслужить себѣ благоволеніе Божества и Его помощь, могущую быть полезною для человѣка въ его личной жизни*, а не въ томъ смыслѣ, что въ должномъ отношеніи нашемъ къ Божеству, *самомъ по себѣ*, уже заключается наше благо и счастье,—настолько что въ чувствѣ благочестія мы какъ бы вовсе забываемъ о полезныхъ для насъ результатахъ отъ такого нашего поведенія [1]).

Добродѣтель *справедливости*, на первый взглядъ, представляется у Сократа какъ-бы не чуждою нѣкоторыхъ *альтруистическихъ* чертъ, смягчающихъ, повидимому, общую утилитаристическую точку зрѣнія Сократа на значеніе добродѣтелей. Стремленіе къ тому, чтобы въ

---

[1]) Хен. Мем. I, 4; I, 1. 7—9; II, 6. 8; IV, 3 и др.

[2]) Ibid.

своей дѣятельности быть *полезнымъ для другихъ людей, для своего отчества*,— составляетъ, по ученію Сократа, основное характерное свойство справедливаго человѣка, при чемъ, по взгляду Сократа, нельзя быть полезнымъ для другихъ людей, не подчиняясь какъ писаннымъ, государственнымъ, такъ и Божескимъ, неписаннымъ законамъ, нормирующимъ взаимныя отношенія людей, въ смыслѣ ограниченія эгоистическихъ стремленій и пожеланій человѣка въ пользу стремленій и желаній другихъ лицъ [1]). Повидимому, въ Сократовскомъ понятіи справедливости основнымъ моментомъ является моментъ свободнаго исполненія своихъ *обязанностей* по отношенію къ другимъ лицамъ, а не вопросъ о *правахъ* даннаго лица, т. е. конечною и самостоятельною цѣлью нравственныхъ стремленій справедливаго человѣка, по взгляду Сократа, является, повидимому, не личное, *эгоистическое* счастье этого человѣка, а благо и счастье *другихъ* лицъ. Однако такое наше заключеніе было бы поспѣшнымъ и не соотвѣтствующимъ существу моральной философіи Сократа. Достаточно въ данномъ случаѣ обратить вниманіе *на индивидуально-эгоистическіе мотивы*, какими, по Сократу, долженъ побуждаться человѣкъ къ совершенію *всѣхъ* добродѣтельныхъ поступкахъ (см. объ этомъ выше стр. 201—214 и др.), при чемъ добродѣтель справедливости и ея разновидность—дружба, требующія отъ человѣка ограниченія его личныхъ потребностей и принесенія пользы другимъ людямъ, не составляютъ у Сократа какого нибудь исключенія изъ числа другихъ добродѣтелей. Мы уже видѣли, что приносить въ томъ или иномъ случаѣ пользу другимъ лицамъ и ограничивать свои личныя потребности и стремленія, по Сократу, должно, именно, потому, *что это полезно для насъ самихъ и тогда только, когда это полезно для насъ*. Въ противномъ случаѣ, какъ мы видѣли выше, Сократъ не прочъ былъ рекомендовать не только пренебреженіе къ личнымъ интересамъ другихъ лицъ (напр., рабовъ), но въ нѣкоторыхъ случаяхъ прямо считаетъ нравственно позволительнымъ и даже обязательнымъ причинять вредъ другимъ лицамъ (напр., врагамъ и варварамъ).

Добродѣтель *мужества* въ глазахъ Сократа, повидимому, не имѣла столь важнаго значенія, какъ другія добродѣтели. Но *утилитаристическій* характеръ и этой добродѣтели также очерченъ Сократомъ со всею опредѣленностію. Мужественнымъ, по Сократу,

[1]) Хен. Мем. IV, 2. 11; IV, 4. 15—18; IV, 6. 5, и др.

долженъ быть названъ тотъ, кто знаетъ, чего бояться и какъ избѣгать опасности [1]). Мужество, по Сократу, такимъ образомъ, является для индивидуума *средствомъ* избѣгать всего того, что можетъ причинить ему вредъ, и въ этомъ смыслѣ оно бываетъ для человѣка *полезнымъ*, способствующимъ его личному счастію.

О чисто утилитаристическомъ характерѣ добродѣтели *воздержанія* (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова) намъ подробно приходилось говорить выше и прибавлять чего-нибудь къ сказанному въ данномъ случаѣ нѣтъ нужды.

Кромѣ указанныхъ выше добродѣтелей, у Сократа иногда упоминается о добродѣтели *мудрости* (σοφία). Сократовская σοφία—это высшая форма знанія—ἐπιστήμη, въ смыслѣ знанія философскаго, имѣющаго своимъ объектомъ нравственное поведеніе человѣка [2]). Поэтому сказанное выше объ утилитаристическомъ характерѣ Сократовскаго понятія ἐπιστήμη приложимо и къ добродѣтели σοφία [3]).

Все сказанное нами объ утилитаристическомъ характерѣ ученія Сократа о добродѣтели, вообще, и о различныхъ ея видахъ, въ частности, приводитъ насъ къ тому заключенію, что наличность *этическаго* момента въ Сократовскомъ понятіи καλοκἀγαθία, этой, по взгляду Сократа, конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, не только не ослабляетъ обычнаго утилитаристическаго характера этого понятія, но прямо *подтверждаетъ* его, если даже мы согласимся съ тѣмъ, что *этическій* моментъ у Сократа здѣсь играетъ, въ противоположность популярному взгляду, *доминирующую* роль, не говоря уже о томъ, что эта роль не можетъ быть, съ точки зрѣнія Сократа, признана *исключительною*, т. к. Сократъ не отвергалъ значенія и цѣнности и чисто внѣшнихъ благъ и преимуществъ человѣка.

Въ заключеніе къ анализу Сократовскаго понятія καλοκἀγαθία, какъ обозначающаго собою совокупность всѣхъ нравственныхъ совершенствъ человѣка и всю сумму его индивидуальнаго счастья,—должно замѣтить, что Сократъ объ этой цѣли человѣческихъ стремленій говоритъ, какъ кажется, исключительно только имѣя въ виду *правителей* народныхъ, чрезъ которыхъ онъ надѣялся реформировать весь государственный и общественный строй античной жизни. Этимъ, конечно, еще не устраняется съ необходимостію возможность

---

[1]) Xen. Mem. IV, 6. 10.

[2]) Xen. Mem. III, 9. 4....; ср. I, 2. 50—55; IV, 2. 12...; IV, 5. 11...; IV, 8. 11..., и др.

[3]) См. особ. Xen. Mem. III, 9. 5. IV, 5. 1; IV, 2. 20....

и правдоподобіе того предположенія, что *отдаленною* цѣлію человѣческаго прогресса Сократъ могъ ставить распространіе своей καλοκἀγαθία и на всѣхъ прочихъ гражданъ, а можетъ быть и на все человѣчество. Но если бы эта цѣль и не чужда была вовсе внутреннему сознанію Сократа, хотя этому ясно противорѣчитъ ученіе Сократа о необходимости для достиженія καλοκἀγαθία соотвѣтствующихъ *природныхъ* задатковъ, которые, по взгляду того же Сократа, не у всѣхъ людей бываютъ одинаковы,—то во всякомъ случаѣ, при *фактической безпочвенности оптимизма Сократа*, эта цѣль рисовалась предъ нимъ въ столь неясныхъ и блѣдныхъ очертаніяхъ, что о ней Сократъ даже не считалъ, повидимому, нужнымъ и говорить, какъ о чемъ-то такомъ, что должно въ его время привлекать къ себѣ вниманіе человѣка и соотвѣтствующимъ образомъ отражаться на характерѣ и направленіи его дѣятельности. Если бы совершенная καλοκἀγαθία въ глазахъ Сократа имѣла практическое значеніе *реальной* цѣли, доступной и обязательной для *всѣхъ* людей, къ которой долженъ стремиться *каждый* человѣкъ во *всякій* историческій моментъ, то умолчаніе объ этомъ Ксенофонта для насъ было бы непонятнымъ. Вѣроятнѣе всего, этотъ вопросъ или вовсе или, по крайней мѣрѣ, слишкомъ мало интересовалъ Сократа въ его реформаторской дѣятельности,—настолько, что у его учениковъ получалось впечатлѣніе, будто онъ вовсе игнорировалъ данный вопросъ *въ такой его широкой постановкѣ*. Но если такъ, то *фактически* Сократъ не далеко ушелъ отъ того аристократически-пренебрежительнаго взгляда на народныя массы, какой былъ столь характернымъ для моральной философіи софистовъ. Фактически и Сократъ, подобно софистамъ, въ рѣшеніи вопроса о правѣ извѣстнаго человѣка на свое счастье и нравственное совершенство,—отождествлялъ понятія *права и силы* (въ смыслѣ извѣстныхъ натуральныхъ задатковъ), хотя и не былъ столь прямолинейнымъ въ своей терминологіи, какъ это можно сказать относительно софистовъ. О совершенномъ счастьи рядовой народной массы у Сократа непосредственно вопросъ и не поднимается. Народу Сократомъ удѣляется въ данномъ случаѣ только то, что является результатомъ дѣятельности хорошихъ правителей; καλοκἀγαθία народныхъ массъ въ глазахъ Сократа представляется какъ-бы *несовершеннымъ отраженіемъ* καλοκἀγαθία его правителей,—при чемъ, и въ этомъ своемъ несовершенномъ видѣ καλοκἀγαθία среди народной массы, какъ мы видѣли и выше, по Сократу, должна распредѣляться далеко не

равномѣрно, а соотвѣтственно политическому и соціальному положенію тѣхъ или иныхъ слоевъ общества и каждаго изъ его членовъ въ отдѣльности, которое, по Сократу, въ свою очередь, во многомъ зависитъ не отъ свободной воли человѣка, а отъ его врожденныхъ натуральныхъ задатковъ. Удѣляя народнымъ правителямъ, какъ таковымъ, столь исключительное вниманіе въ вопросѣ о καλοκἀγαθία и, т. о., признавая фактически за ними, по сравненію съ народною массою, право на значительно бо́льшую степень духовнаго совершенства и счастья,— Сократъ, очевидно, уже переходитъ съ почвы морали на почву *политики*, проявляя въ данномъ случаѣ только психологическую и логическую послѣдовательность въ развитіи своего болѣе общаго взгляда на *относительную* и *случайную* цѣнность индивидуальной человѣческой личности, въ зависимости отъ ея случайнаго общественнаго и соціальнаго положенія,— взгляда, который, какъ мы пытались показать выше, имѣетъ у Сократа свои глубокіе корни въ особенностяхъ односторонняго интеллектуализма всей его психики и въ вытекающихъ отсюда особенностяхъ его гносеологіи, антропологіи и метафизики. Причиной такого *пренебрежительнаго* отношенія Сократа къ народнымъ массамъ является также *пессимистическая неувѣренность* Сократа въ народныхъ силахъ. Какъ бы то ни было, но во всякомъ случаѣ анализъ Сократовскаго понятія καλοκἀγαθία только лишній разъ подтверждаетъ справедливость высказаннаго нами положенія, что ни объ идеѣ *гуманности*, во всемъ ея всеобъемлющемъ значеніи, ни объ *альтруизмѣ*, въ точномъ смыслѣ этого слова, въ моральной философіи Сократа рѣчи быть не можетъ, какъ не могли мы этого утверждать и относительно софистовъ, поскольку психологическая основа индивидуализма и эгоизма этики Сократа—та же, что и у софистовъ: мы имѣемъ въ виду односторонне-интеллектуалистическій характеръ ихъ общаго міросозерцанія и всего ихъ душевнаго уклада. Впрочемъ, нѣкоторый шагъ впередъ по сравненію съ взглядами своихъ современниковъ, Сократъ, въ данномъ случаѣ, все-таки сдѣлалъ: напр., онъ не обнаруживаетъ презрѣнія къ физическому труду [1]), а отъ правителей требуетъ, чтобы они приносили пользу всему государству: истинный правитель, по Сократу, долженъ быть какъ-бы пастыремъ по отношенію къ рядовымъ гражданамъ [2]). Но все это, конечно,—только *частности*, не измѣняющія *общаго пренебрежительнаго тона* отношеній Сократа къ народнымъ массамъ.

---

[1]) Хен. Мем. II, 7; II, 8; I, 2. 56; III, 9. 9; 14.

[2]) Хен. Мем. I, 2. 48; II, 6. 39; II, 6. 24; III, 1. 3; III, 2; IV, 1. 2 и др.

Кромѣ ἀρετὴ, вторымъ основнымъ моментомъ въ Сократовскомъ понятіи καλοκἀγαθία является требованіе отъ правителя, чтобы онъ былъ μηχανικός, т. е. обладалъ опытомъ и навыкомъ въ исполненіи того дѣла, къ какому онъ призванъ [1]). Это, съ точки зрѣнія Сократа,—чисто *формальная* способность человѣка достигать того, что онъ поставилъ себѣ въ качествѣ цѣли своихъ стремленій, независимо отъ характера и существа этой цѣли. Она, по Сократу, можетъ совпадать съ *этическимъ* направленіемъ воли и дѣятельности человѣка, *но можетъ и не совпадать*. Не обладая добродѣтелью σωφροσύνη, человѣкъ μηχανικός, по мнѣнію Сократа, можетъ, напр., оказаться дѣлающимъ не добро, а зло (Mem. IV, 3. 1). Итакъ, чисто *утилитаристическій* характеръ Сократовскаго понятія μηχανικός, этого второго послѣ ἀρετὴ составного момента καλοκἀγαθία, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Въ этомъ Сократовскомъ понятіи (μηχανικος), взятомъ самомъ по себѣ, нѣтъ вовсе наличности *этическихъ* признаковъ, не говоря уже объ элементахъ *альтруизма*. Поэтому утилитаристическій характеръ Сократовской καλοκἀγαθία, черезъ включеніе сюда момента μηχανικός, нисколько не ослабляется, а скорѣе усиливается.

Утилитаристическимъ характеромъ ученія Сократа о конечной цѣли человѣческихъ стремленій обусловливается другая, родственная утилитаризму черта его нравственныхъ взглядовъ по данному вопросу, именно,—*гидонизмъ*, въ широкомъ смыслѣ этого слова, какъ ученіе, возводящее *удовольствіе индивидуума* на степень конечной цѣли человѣческихъ стремленій. Гидонизмъ, въ широкомъ смыслѣ этого слова, а не въ смыслѣ только ученія о чувственныхъ удовольствіяхъ, какъ цѣли нашихъ стремленій, является *другою лишь положительною стороною утилитаризма*, неразрывно связанною съ этимъ послѣднимъ: утилитаризмъ говоритъ, что другіе люди и ихъ счастье для индивидуума *не* могутъ имѣть значенія самостоятельной цѣли его стремленій, а могутъ быть разсматриваемы только *въ качествѣ полезнаго средства* для достиженія личнаго счастья индивидуума; гидонизмъ ту же мысль выражаетъ въ *положительной* формѣ, утверждая, что цѣлью стремленій человѣка, *должно быть* его личное, индивидуальное счастье, или благо, которое психологически, во внутреннемъ сознаніи индивидуума отражается, какъ чувство *удовольствія* (въ широкомъ смыслѣ этого слова) отъ достигнутаго индивидуумомъ удовлетво-

[1]) Хен. Mem. IV, 7; ср. IV, 3. 1; I, 6. 9; I, 2. 56—58; III, 12; II, 7. 7—8 и др.

ренія своихъ эгоистическихъ потребностей и пожеланій. Сократъ, дѣйствительно, не имѣлъ въ виду скрывать того, что достиженіе *личныхъ удовольствій* онъ считалъ за *самостолтельную цѣль* стремленій человѣка. Онъ только старался выяснить своимъ слушателямъ вопросъ о томъ, *къ какимъ, именно, удовольствіямъ и какимъ путемъ долженъ стремиться человѣкъ*, такъ какъ наша неосвѣдомленность въ этомъ вопросѣ, по мнѣнію Сократа, можетъ приводить къ тому, что вмѣсто искомаго нами удовольствія, насъ могутъ постигнуть неудовольствія, или же въ погонѣ за минутными, случайными и малозначущими удовольствіями мы иногда можемъ опустить безъ вниманія болѣе сильныя и постоянныя удовольствія, а иногда даже впасть въ непріятности, превосходящія по своей силѣ тѣ случайныя удовольствія, которыми мы иногда готовы увлекаться [1]). Сократъ, такимъ образомъ, не отрицаетъ значенія удовольствій, *въ смыслѣ основной и самостоятельной цѣли* человѣческихъ стремленій, а только хочетъ научить своихъ слушателей тому, какимъ образомъ возможно достигать болѣе полныхъ, сильныхъ, постоянныхъ и чистыхъ удовольствій, такъ чтобы удовольсвтія *не случайно* выпадали на нашу долю, а чтобы мы умѣли сами, по своему желанію, отыскивать ихъ, чтобы въ этомъ случаѣ мы зависѣли не отъ судьбы, а отъ самихъ себя. Другими словами, вмѣсто εὐτυχία Сократъ, въ качествѣ конечной положительной цѣли человѣческихъ стремленій, ставилъ εὐπραξία, каковое понятіе у него обнимаетъ всю сумму личнаго счастія индивидуума, *внутренне ощущаемаго имъ, какъ чувство удовлетворенія, или удовольствія*,—счастія, добытаго при томъ самимъ индивидуумомъ, а потому и прочнаго [2]). Чтобы искомыя человѣкомъ удовольствія были возможно болѣе совершенны, въ смыслѣ своей полноты, устойчивости и чистоты, чтобы ни къ нимъ самимъ не примѣшивались, ни послѣ нихъ человѣку не пришлось переживать неудовольствій, иногда даже превосходящихъ по своей силѣ и устойчивости испытанныя имъ удовольствія,—съ этою цѣлью Сократъ рекомендуетъ *воздерживаться* отъ нѣкоторыхъ видовъ *удовольствій* или вовсе или же, по крайней мѣрѣ, отчасти. Къ такого рода удовольстіямъ Сократъ былъ особенно склоненъ относить удовольствія чувственныя, тѣлесныя, предпочи-

[1]) См. выше, стр. 190, 1 и др. Ср. выше изложенное ученіе Сократа о добродѣтели воздержанія. Отсюда, высочайшее изъ благъ—знаніе, или мудрость у Сократа совпадаетъ съ понятіемъ величайшаго удовольствія (Xen. Mem. IV, 5. 6; 10).

[2]) Xen. Mem. III, 9. 14; ср. Plat. Euthyd. 281, A.

тая имъ удовольствія духовныя. Но это Сократъ дѣлаетъ не потому, что къ чувственнымъ удовольствіямъ, какъ къ таковымъ, онъ относился неодобрительно или же хотѣлъ *вообще* умѣрить стремленіе людей къ удовольствіямъ, какъ таковымъ, а потому, повторяемъ, что хотѣлъ *научить людей лучшему и возможно болѣе полному пользованію удовольствіями. Удовольствіе, само по себѣ, будь оно тѣлесное или духовное*, съ точки зрѣнія Сократа, *всегда заслуживаетъ того, чтобы быть самостоятельною и положительною цѣлью стремленій индивидуума*; но отъ *нѣкоторыхъ* удовольствій и въ *нѣкоторыхъ* случаяхъ, смотря по обстоятельствамъ, по взгляду Сократа, приходится вполнѣ или отчасти отказываться, *для достиженія еще большихъ удовольствій*, или же для избѣжанія бо́льшихъ неудовольствій. Въ частности, стремленіе Сократа придать своему гидонизму *спиритуалистическій* характеръ было со стороны Сократа настолько же *психологически и логически* вытекающимъ изъ основной раціоналистической тенденціи всего его міросозерцанія и психики, насколько *фактически* неосуществимымъ въ реальной дѣйствительности, въ виду общаго *натуралистическаго* характера его философіи, вытекающаго изъ его односторонняго интеллектуализма. Подняться выше сферы *земного, тѣлеснаго* существованія человѣка Сократу фактически, какъ мы видѣли выше, не удалось, а потому черты *спиритуализма* въ ученіи Сократа объ удовольствіи, какъ положительной цѣли человѣческихъ стремленій, строго говоря, оказываются призрачными, и такъ называемыя духовныя удовольствія, въ существѣ дѣла, у Сократа, при его натуралистической точкѣ зрѣнія, являются только *извѣстною разновидностію и, пожалуй, высшею формою удовольствій тѣлесныхъ*.

Индивидуалистически-утилитаристическимъ и космически-гидонистическимъ характеромъ ученія Сократа о конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка само собою опредѣляется отношеніе Сократа, съ одной стороны, къ *традиціоннымъ античнымъ* взглядамъ по данному вопросу, а съ другой,—къ *христіанскому* ученію о конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка. Индивидуалистическій утилитаризмъ и космическій гидонизмъ составляли самое существо античныхъ взглядовъ на конечную цѣль человѣческихъ стремленій, а потому по данному вопросу Сократъ ничего, принципіально новаго, не сказалъ. Даже усиленіе у Сократа *этическаго* момента въ понятіи καλοκἀγαθία и ἀρετή, какъ мы видѣли выше,

нисколько не ослабило утилитаристическаго характера этихъ понятій, по сравненію съ тѣмъ, какъ они были даны въ *популярномъ* античномъ сознаніи, а привело лишь къ тому, что и самъ *этическій* моментъ въ этихъ Сократовскихъ понятіяхъ принялъ популярно-утилитаристическую окраску. Сократъ, такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ оказался вѣрнымъ сыномъ своего народа. Точно также и *спиритуалистическая* тенденція Сократа въ раскрытіи основного гидонистическаго принципа его морали, оказалась у него, какъ мы видѣли, психологически безпочвенною, нисколько не ослабляющею общаго и Сократу и популярнымъ античнымъ взглядамъ *космическаго* характера представленій объ удовольствіи, какъ цѣли человѣческихъ стремленій. Даже то колебаніе, какое обнаруживаетъ Сократъ въ своихъ стремленіяхъ то въ сторону тѣлесныхъ удовольствій, то въ сторону удовольствій разумныхъ, духовныхъ,— не является у Сократа чѣмъ либо совершенно новымъ и оригинальнымъ: популярное античное сознаніе также всегда стремилось *примирить* чувственное съ духовнымъ въ единствѣ гармонически-прекраснаго цѣлаго,—безъ того, чтобы отрицать совершенно то или другое. Это стремленіе и въ популярномъ античномъ сознаніи, какъ и у Сократа, нашло свое внѣшнее лексическое выраженіе въ терминѣ καλοκἀγαθία, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій, поскольку здѣсь, на ряду съ моментомъ этическимъ, дано указаніе (въ первой половинѣ этого слова) и на моментъ *эстетическій*; а прекрасное въ античномъ мірѣ, какъ и у Сократа, всегда мыслилось въ смыслѣ гармоніи между духомъ и тѣломъ, идеей и ея чувственнымъ выраженіемъ.— По своему индивидуалистически-эгоистическому и гидонистическому характеру, ученіе Сократа о конечной цѣли стремленій человѣка принципіально ничѣмъ также не отличается отъ соотвѣтствующаго ученія софистовъ, поскольку психологическая основа (односторонній интеллектуализмъ) въ обоихъ случаяхъ была одна и та же. А поскольку интеллектуалистическая тенденція въ философіи Сократа развита съ большею послѣдовательностію и опредѣленностію, по сравненію съ софистами, постольку мы считаемъ себя въ правѣ утверждать, что индивидуализмъ (переходящій въ эгоизмъ) и гидонизмъ, какъ характерныя черты въ ученіи Сократа о конечной цѣли нашихъ стремленій, принципіально получили у него болѣе глубокое и прочное психологическое и логическое обоснованіе, чѣмъ даже у софистовъ. Если же одностонній индивидуализмъ и гидонизмъ Сократовской этики

не производитъ на насъ столь невыгоднаго впечатлѣнія, какъ соотвѣтствующія черты въ нравственныхъ воззрѣніяхъ софистовъ,—то объясняется это не тѣмъ, что они въ данномъ случаѣ принципіально расходятся между собою, а во-первыхъ, болѣе осторожной *терминологіей* Сократа, во-вторыхъ, нѣкоторыми симпатичными *индивидуальными* чертами личности Сократа, нѣсколько сглаживающими *типичныя* особенности его психики, какъ представителя морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, въ-третьихъ,—и это самое главное—односторонній индивидуализмъ Сократа, переходящій въ эгоизмъ, по сравненію съ индивидуализмомъ софистовъ, не столь рѣзко намъ бросается въ глаза и не столь насъ отталкиваетъ лишь потому, что въ немъ, сравнительно съ софистами, мало оттѣненъ моментъ *активности* и, такъ сказать, *хищничества*. Но зато въ идивидуализмѣ Сократа, въ связи съ развитіемъ общей раціоналистической тенденціи его философіи, мы видимъ замѣтное усиленіе элемента *разсудочной холодности* въ отношеніи къ другимъ людямъ. У Сократа, т. о., по сравненію съ софистами, измѣнилась лишь *психологическая форма* индивидуализма: изъ активнаго и хищнаго онъ въ философіи Сократа въ извѣстной степени выродился въ индивидуализмъ *пассивный*, въ силу общаго ослабленія элемента активности; *этическая* же природа его осталась неизмѣнною.

Но чѣмъ ближе Сократъ, благодаря своей раціоналистической психикѣ, стоялъ въ данномъ случаѣ къ античнымъ традиціоннымъ взглядамъ, тѣмъ дальше его ученіе о конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка отстояло отъ христіанскаго ученія по данному вопросу и отъ типа истиннаго христіанина, съ преобладающимъ значеніемъ въ его душевной жизни не потребностей его теоретическаго ума, какъ у Сократа, а потребностей сердца и воли и потому отличающагося, какъ объ этомъ намъ приходилось говорить выше (во введеніи), характеромъ самаго послѣдовательнаго и чистаго *альтруизма*, а также не признающаго никакихъ національныхъ, сословныхъ и т. п. внѣшнихъ разграниченій универсальнаго *гуманизма* и почерпающаго въ ученіи о Богѣ, какъ личномъ Духѣ, свое положительное содержаніе *спиритуализма*. Ко всему этому слѣдуетъ прибавить и то, что и альтруизмъ, и гуманизмъ, и спиритуализмъ христіанскаго ученія о конечной цѣли человѣческихъ стремленій, въ концѣ концовъ, имѣетъ подъ собою *религіозную основу*, почти чуждую Сократовской морали, т. ч., въ существѣ дѣла, *конечною цѣлью* человѣческихъ стремленій, съ точки зрѣнія христіанскаго

ученія о нравственности, является не тотъ или иной индивидуумъ и даже, вообще, не человѣческая личность сама по себѣ, а *Богъ*, живой личный Духъ. Христіанинъ стремится, *прежде всего и главнымъ образомъ*, къ личному общенію съ Богомъ и уже характеромъ этого богообщенія обусловливаются альтруистическія, гуманистическія и спиритуалистическія черты нравственнаго міросозерцанія христіанина и его поведенія. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ нельзя не видѣть *принципіальной* противоположности между Сократовскимъ ученіемъ о нравственности и христіанскимъ, между интеллектуалистической психикой Сократа и сердечно-волевой психикой христіанина, а потому и на реформаторскую дѣятельность Сократа, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, нельзя смотрѣть, какъ на подготовительную, въ *положительномъ* смыслѣ, почву для возникновенія и распространенія среди античнаго міра христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ. *Стремленіе* расширить узкія рамки индивидуализма въ сферѣ гносеологіи и этики у Сократа, какъ мы видѣли выше, несомнѣнно есть; нельзя поэтому отрицать совершенно наличности въ моральной философіи Сократа и *стремленія* въ сторону альтруизма и гуманизма, какъ результата неудовлетворенности Сократа узкими рамками индивидуализма и его желанія отыскать *абсолютныя и общеобязательныя* универсальныя нормы знанія и нравственнаго поведенія человѣка, каковыя нормы и должны были, по взгляду Сократа, *объединять всѣхъ людей въ свободный мирный союзъ на почвѣ единства основной цѣли ихъ нравственныхъ стремленій и путей къ ея осуществленію* [1]). Несомнѣнно, наконецъ, и то, что философски-реформаторская дѣятельность Сократа, ставившаго своею задачею развить и у своихъ послѣдователей это стремленіе къ отысканію абсолютныхъ и общеобязательныхъ нормъ знанія и нравственнаго поведенія человѣка, должна была подготовлять въ ихъ душахъ сознаніе необходимости такой конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, которая бы не ограничивалась узкими границами индивидуализма и эгоизма, а способствовала бы моральному объединенію всѣхъ людей и вызывала соотвѣтствующее этому сознанію *стремленіе*. Но несомнѣнно также и то, что стремленіе Сократа выйти изъ сферы индивидуализма въ сторону альтруизма, гуманности и универсализма, какъ не имѣющее для себя должной психологической почвы въ его метафизикѣ, а въ особенности, въ его гносеологіи, проникнутыхъ характеромъ односторон-

[1]) Cic. Tusc. V, 37. 108.

няго интеллектуализма и натурализма,—это стремленіе Сократа къ какимъ-нибудь *положительнымъ* результатамъ его не привело, оставшись однимъ лишь *стремленіемъ*. Подобно тому, какъ въ области гносеологіи попытка Сократа, въ дѣлѣ отысканія абсолютныхъ и общеобязательныхъ нормъ знанія, переходя съ принципіально-теоретической почвы на почву жизненно-практическую, *фактически* привела его только къ сознанію *невозможности* реальнаго осуществленія этого его первоначальнаго намѣренія,—такъ точно и первоначальное стремленіе Сократа въ *этической* сферѣ отыскать *реальную жизненную почву* для своихъ *теоретическихъ*, альтруистическихъ, гуманистическихъ и универсалистическихъ идеаловъ не могло не оказаться фактически неосуществимымъ.—То же самое должно сказать и о стремленіи Сократа стать въ своей этикѣ выше сферы *космическаго гидонизма:* наличность *стремленія* найти моральные идеалы, возвышающіеся надъ областію космическаго гидонизма, у Сократа несомнѣнно есть; но и это теоретическое стремленіе, какъ не имѣющее для себя въ интеллектуалистической и натуралистической философіи Сократа реальной психологической почвы,—въ концѣ концовъ, фактически переходило у него въ сознаніе *невозможности когда-нибудь реализовать это стремленіе въ живой, практической дѣйствительности.* Развивая у своихъ послѣдователей *стремленіе и жажду* альтруистическихъ, универсалистическихъ и спиритуалистическихъ идеаловъ нравственности,—философски-реформаторская дѣятельность Сократа *косвеннымъ* путемъ несомнѣнно подготовляла въ античномъ мірѣ почву для распространенія здѣсь христіанскихъ началъ нравственности, сплошь проникнутыхъ духомъ альтруизма, универсализма и спиритуализма въ опредѣленіи конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка. Но приводя, въ концѣ концовъ, своихъ послѣдователей къ сознанію *фактической неосуществимости* въ живой дѣйствительности этихъ нравственныхъ идеаловъ,—философски-реформаторская дѣятельность Сократа не могла въ *положительномъ* смыслѣ быть родоначальницей христіанской морали, не только развивающей у своихъ послѣдователей *стремленія* къ такого рода идеаламъ, но и возводящей эти идеалы на степень *категорическаго требованія, которое, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія, должно быть и можетъ быть реализовано въ живой, практической дѣйствительности.* Философская мораль Сократа, поэтому, могла развивать у своихъ послѣдователей стремленіе къ тому, чтобы искать осуществленія

идеаловъ альтруизма, универсализма и спиритуализма *на какой-нибудь иной почвѣ, чѣмъ та, на которой выросла она сама*, т. е. *не на почвѣ односторонне-интеллектуалистической психики античнаго язычества, съ его натуралистически-пантеистическимъ міросозерцаніемъ*. Историческимъ отвѣтомъ на это стремленіе, развившееся въ античномъ мірѣ, между прочимъ, благодаря философіи Сократа, *но не нашедшее здѣсь своего осуществленія*, и явилось христіанство.

Въ вопросѣ о *нравственномъ законѣ* Сократъ, по сравненію съ софистами, повидимому, сталъ на путь нѣкотораго сближенія съ христіанскимъ ученіемъ. Выше законовъ государственныхъ, писанныхъ онъ ставитъ законы *неписанные*, *Божескіе*, отличающіеся характеромъ *всеобщности* и *абсолютной обязательности*, въ противоположность индивидуализму и субъективизму ученія софистовъ по данному вопросу. Сократъ, повидимому, готовъ былъ допускать не только Божественное происхожденіе нравственнаго закона въ широкомъ смыслѣ этого слова, какъ закона, вложеннаго въ нашу природу Божествомъ, но даже возможность *непосредственнаго* откровенія человѣку Божествомъ того, что въ томъ или иномъ случаѣ должно быть признано хорошимъ и что дурнымъ («демонъ» Сократа и его ученіе о Божественномъ откровеніи черезъ оракуловъ и мантику). Христіанскій нравственный законъ также отличается характеромъ *всеобщности* и безусловной нравственной *необходимости* и своимъ *Божественнымъ происхожденіемъ*, какъ данный самимъ вочеловѣчившимся Сыномъ Божіимъ.—Однако не слѣдуетъ, прежде всего, забывать того пункта въ ученіи Сократа, согласно которому общеобязательныя и безусловно необходимыя нормы нравственнаго поведенія человѣка имманентны ему, а не вложены въ его природу извнѣ, Божествомъ, какъ это учитъ христіанство. Во-вторыхъ, все содержаніе нравственнаго закона Сократъ сводитъ къ *логическимъ понятіямъ нашего теоретическаго разума*, совершенно игнорируя ту роль, какую въ образованіи содержанія нравственнаго закона играетъ нравственный инстинктъ человѣка, потребности его сердца и воли. Въ-третьихъ, въ дѣлѣ познанія велѣній нравственнаго закона Сократъ предоставляетъ человѣка исключительно самому себѣ, не чувствуя нужды въ Божественной помощи, т. к. Сократъ, какъ мы видѣли, не признавалъ поврежденности человѣ-

ческой природы, равно какъ не вѣрилъ въ существованіе личнаго Божества. Велѣнія нравственнаго закона, съ точки зрѣнія Сократа, поэтому должны быть постигаемы *самимъ человѣкомъ*, изъ глубины его собственнаго духа, путемъ *самопознанія*. Нравственный законъ, съ точки зрѣнія Сократа, можетъ быть названъ закономъ *Божескимъ* лишь въ томъ *широкомъ и несобственномъ* смыслѣ, что природа человѣческой души субстанціонально тождественна съ природою Божества (мірового разума), почему, познавая законы своей собственной природы, человѣкъ тѣмъ самимъ познаетъ законы природы Божественной. Съ этой точки зрѣнія неписанные, Божескіе законы, о которыхъ говоритъ Сократъ, съ одинаковымъ правомъ могутъ быть названы также законами *человѣческой природы*. По вопросу о *происхожденіи* нравственнаго закона и о способахъ познанія его велѣній, Сократъ, такимъ образомъ, подобно софистамъ, стоитъ на точкѣ зрѣнія того извѣстнаго афоризма, что «*человѣкъ, какъ познающій субъектъ*, есть мѣра всѣхъ вещей», вслѣдствіе чего о Божественномъ законодательствѣ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, съ точки зрѣнія Сократа, столь же мало можетъ быть рѣчи, какъ и съ точки зрѣнія софистовъ. Но если такъ, то и откровенія того «демона», благодаря которымъ Сократъ узнавалъ о велѣніяхъ нравственнаго закона, суть ни что иное, какъ внутренній голосъ самой *человѣческой* природы, точнѣе—человѣческаго *теоретическаго разума*, который, по Сократу, есть въ то же время и голосъ *Божественный*, поскольку человѣческая душа и ея разумъ, по ученію Сократа, есть часть Божества. Путемъ *самопознанія*, т. е. познанія своей собственной человѣческой природы и ея нравственныхъ законовъ, точнѣе, усиліями своего теоретическаго разума, съ его логическими понятіями,—человѣкъ, съ точки зрѣнія Сократа, получаетъ возможность узнавать велѣнія имманентнаго человѣческой природѣ Божества, или слышать внутренній голосъ «демона». Откровенія «демона» и „γνῶθι σεαυτόν" являются у Сократа только двумя сторонами (объективной и субъективной) единаго психическаго акта (какъ его понималъ самъ Сократъ) отысканія человѣкомъ въ глубинѣ *своего собственнаго* духа велѣній нравственнаго закона. Правда, Сократъ иногда говоритъ о Божественномъ откровеніи требованій нравственнаго закона и въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, черезъ оракуловъ и мантику, допуская, повидимому, возможность личнаго и непосредственнаго откровенія Божествомъ своей воли, въ духѣ популярныхъ религіозныхъ воз-

зрѣній современнаго Сократу античнаго общества. Но въ данномъ случаѣ мы уже стоимъ передъ вопросомъ о томъ, насколько Сократъ остался вѣренъ своему *основному* пантеистическому пониманію природы Божества и Его отношеній къ міру и человѣку и насколько онъ былъ *послѣдователенъ* въ своей оппозиціи по отношенію къ античному антропоморфизму. Этого вопроса мы коснемся нѣсколько ниже. Въ данномъ же случаѣ, мы имѣемъ дѣло съ ученіемъ Сократа о природѣ нравственного закона, какъ это ученіе *психологически и логически вытекаетъ изъ основныхъ положеній его метафизики, антропологіи и гносеологіи.* А что Сократъ, если и дѣлалъ иногда отступленія въ сторону признанія возможности личнаго Божественнаго откровенія, вопреки указаннымъ выше своимъ основнымъ взглядамъ на природу нравственнаго закона, на его происхожденіе и способъ его познанія, то дѣлалъ это весьма неохотно и, повидимому, не придавалъ этимъ отступленіямъ существеннаго, принципіальнаго значенія,—объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что Сократъ совѣтуетъ своимъ слушателямъ прибѣгать къ услугамъ оракула и мантики *только въ крайне исключительныхъ случаяхъ*, какъ-бы противъ воли дѣлая уступку, по данному вопросу традиціоннымъ религіознымъ вѣрованіямъ. Обращаться же къ богамъ съ молитвою, по Сократу, слѣдуетъ только въ смыслѣ самомъ общемъ и неопредѣленномъ, прося себѣ отъ боговъ *вообще блага*, а не какого нибудь изъ конкретныхъ, частныхъ благъ. Основная тенденція реформаторской дѣятельности Сократа и, такъ сказать, его тактическіе пріемы въ этихъ случаяхъ, на нашъ взглядъ,—довольно ясны: Сократъ, какъ-бы хотѣлъ постепенно отучить своихъ слушателей отъ ихъ традиціоннаго взгляда на Божественное происхожденіе нравственнаго закона и, такъ сказать, подготовить въ сознаніи своихъ слушателей почву для усвоенія ими его интеллектуалистическаго и *автономистическаго* взгляда по данному вопросу. Интеллектуализмъ и автономизмъ Сократа, если мы будемъ имѣть въ виду его *первоначальныя напряженія*, былъ, конечно, не тождественъ съ моральнымъ *произволомъ* софистовъ, поскольку Сократъ дѣйствительно, имѣлъ цѣлью путемъ самосознанія отыскать естественный нравственный *законъ*, отличающійся, именно, какъ законъ естественный, а не просто юридическій, свойствами всеобщности и абсолютной моральной необходимости. Но, какъ намъ объ этомъ при-

ходилось говорить выше, познавательныя и моральныя нормы, съ предикатами всеобщности и абсолютной обязательности, являлись въ глазахъ Сократа только *искомымъ субъективнымъ идеаломъ, а не реальнымъ критеріемъ* истины и нравственности. Въ живой, практической дѣятельности человѣку, съ точки зрѣнія Сократа, фактически приходится ограничиваться тѣмъ же *относительнымъ и субъективнымъ* знаніемъ нравственныхъ требованій (а слѣдовательно, ненамѣренно оставаться въ сферѣ личнаго произвола), о какомъ шла рѣчь и у софистовъ,—съ тѣмъ только различіемъ, что софисты ничего лучшаго не считали нужнымъ ни желать ни искать, а Сократъ требуетъ отъ своихъ слушателей сознанія недостаточности этого *относительнаго* знанія нравственнаго закона, а также требуетъ стремленія къ знанію абсолютному, безъ опредѣленной однако надежды на возможность реальнаго осуществленія когда-нибудь этого стремленія. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія самого же Сократа, будетъ не совсѣмъ точнымъ сказать, что человѣкъ долженъ руководиться въ своей жизни нравственнымъ *закономъ*, самимъ человѣкомъ отысканнымъ въ глубинѣ собственнаго духа: когда-нибудь, въ неопредѣленномъ отдаленномъ будущемъ, человѣку, можетъ быть, и удастся отыскать этотъ нравственный *законъ*, а до наступленія этого отдаленнаго момента человѣчеству, по Сократу, *фактически* приходится, по необходимости, довольствоваться *суррогатомъ нравственнаго закона, т. е. относительными и субъективными нравственными нормами.* Къ ученію Сократа о природѣ нравственнаго закона и объ его происхожденіи, подобно тому, какъ и къ ученію софистовъ, т. о., строго говоря, не можетъ быть приложено названіе не только гетерономизма, но даже и *автономизма*, поскольку о законѣ, какъ *реальномъ критеріи* нравственнаго поведенія человѣка, а не только какъ объ искомомъ *субъективномъ идеалѣ*, у Сократа рѣчи нѣтъ.

Но если такъ, то кажущееся, на первый взглядъ, сходство ученія Сократа о природѣ нравственнаго закона и объ его происхожденіи съ христіанскимъ ученіемъ объ этомъ же предметѣ обращается *въ принципіальную противоположность*, подобно тому, какъ это же должно сказать и относительно ученія софистовъ. Наоборотъ, по основному односторонне-интеллектуалистическому и субъективистическому духу и тону своего ученія о существѣ и происхожденіи нравственнаго закона, Сократъ стоялъ на почвѣ тѣхъ, именно, традиціонныхъ античныхъ вѣрованій, реформу которыхъ онъ ставилъ главною задачею своей жизни. Вѣдь, и въ глазахъ антич-

наго человѣка его боги, сами въ нравственномъ отношеніи далеко не безукоризненные, не могли имѣть значенія авторитетныхъ законодателей. Человѣку, съ точки зрѣнія античнаго антропоморфизма, такъ же, какъ и по взгляду Сократа, *фактически*, по неволѣ приходилось *въ своей собственной природѣ* и, прежде всего, въ природѣ своего теоретическаго разума, отыскивать нормы нравственнаго поведенія, а эти нормы, именно въ силу своего *человѣческаго* происхожденія, въ глазахъ античнаго человѣка имѣли только временное и относительное значеніе и цѣнность. Послѣднее обстоятельство и находило въ античномъ мірѣ свое конкретное выраженіе въ низведеніи понятія общеобязательнаго нравственнаго закона на степень законовъ *юридическихъ и политическихъ*, имѣющихъ свое значеніе для извѣстнаго только времени, извѣстнаго только народа да и здѣсь не для всѣхъ гражданъ въ равной степени.—Ставъ въ вопросѣ о сущности нравственнаго закона *фактически* на почву *релятивизма и субъективизма*, Сократъ поэтому самому уже не могъ сохранить за понятіемъ нравственнаго закона, *въ дѣлѣ его практическаго примѣненія къ живой дѣйствительности*, значенія и цѣнности *категорическаго моральнаго императива*, предъявляющаго къ человѣку *безусловныя* нравственныя требованія. Въ своей практической жизни человѣку, съ точки зрѣнія Сократа, фактически приходится руководствоваться не категорическимъ, а такъ сказать *гипотетическимъ* моральнымъ императивомъ, имѣющимъ характеръ временныхъ, относительныхъ и условныхъ требованій. Вопросъ о томъ, что̀ человѣкъ въ моральномъ смыслѣ *долженъ* дѣлать въ томъ или иномъ случаѣ, съ точки зрѣнія Сократовской философіи, теряетъ свое *реальное и практическое* значеніе еще и потому, что, какъ мы видѣли выше, съ интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точки зрѣнія Сократа и съ точки зрѣнія той *пассивной* роли, какая имъ удѣляется индивидуальной человѣческой личности,—вообще не можетъ быть рѣчи о томъ, что́ человѣкъ *долженъ* дѣлать, но можно говорить только о томъ, что̀ онъ *можетъ* дѣлать при наличности данныхъ и не зависящихъ отъ свободной воли человѣка натуральныхъ условій его жизни. И въ данномъ случаѣ Сократъ остается фактически на точкѣ зрѣнія своихъ противниковъ—софистовъ, и по вопросу объ отношеніи его къ античнымъ традиціоннымъ нравственнымъ воззрѣніямъ, съ одной стороны, и къ христіанскому ученію о нравственности, съ другой,—должно сказать то же,

что́ нами выше было замѣчено при разсмотрѣніи соотвѣтствующаго пункта ученія софистовъ. *Положительныхъ* связующихъ нитей между моралью христіанскою съ ея категорическимъ императивомъ («ты *долженъ* поступать такъ, а не иначе»,) и философскою моралью Сократа, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, нѣтъ, хотя *косвеннымъ* путемъ философски-реформаторская дѣятельность Сократа и въ данномъ случаѣ, какъ и въ предшествующихъ, по сравненію съ софистами, въ большей степени развивала въ античномъ человѣкѣ *стремленіе* къ тому, чтобы въ своей нравственной дѣятельности опираться не на гипотетическія моральныя предписанія, а на требованія категорическаго императива (что́ требуется также и христіанскимъ ученіемъ о нравственности),—поскольку идеалъ такого категорическаго моральнаго императива внутреннему сознанію Сократа, стремившагося къ отысканію абсолютныхъ нормъ знанія и нравственности, несомнѣнно предносился, хотя и въ неясныхъ очертаніяхъ.

Ставъ въ вопросѣ о сущности нравственнаго закона фактически на ту же почву односторонняго интеллектуализма и вытекающаго отсюда релятивизма и субъективизма, на какой выросли и традиціонныя античныя моральныя воззрѣнія, приведшія античнаго человѣка, въ концѣ концовъ, къ тому, что индивидуальная человѣческая личность цѣнилась не сама по себѣ, а только съ точки зрѣнія завоеваннаго ею *политическаго и соціальнаго* положенія въ государствѣ и обществѣ,—Сократъ, сознательно или несознательно, но, въ концѣ концовъ, фактически и самъ долженъ былъ понятіе абсолютнаго нравственнаго закона подмѣнить относительнымъ понятіемъ законовъ *государственныхъ, юридическихъ*, носящихъ характеръ законовъ временныхъ и случайныхъ. Дѣйствительно, нисходя съ принципіально-теоретической почвы на почву практической дѣйствительности, Сократъ, какъ мы видѣли выше, какъ-бы совершенно забываетъ о своихъ неписанныхъ, Божескихъ законахъ и ограничивается только проповѣдью о необходимости подчиняться государственнымъ политическимъ законамъ, т. ч. послѣдніе въ глазахъ Сократа, въ концѣ концовъ, получаютъ даже значеніе *моральнаго критерія* поведенія человѣка (ср. выше, стр. 208—209 и др). Вмѣстѣ съ тѣмъ, характерный признакъ *моральнаго* закона—*свободное подчиненіе* его требованіямъ—уступаетъ у Сократа свое мѣсто столь же характерному признаку всякаго *политическаго и юридическаго* закона—подчиненію требованіямъ этого закона, въ силу *внѣшней принудительности*. Да съ точки зрѣнія Сократа

было бы слишкомъ явнымъ внутреннимъ самопротиворѣчіемъ, если бы онъ требовалъ отъ своихъ слушателей внутренняго морально-свободнаго, а не просто *внѣшне-юридическаго* подчиненія политическимъ государственнымъ законамъ, разъ послѣдніе въ глазахъ самого же Сократа не имѣютъ значенія совершенной истины: вѣдь, по ученію Сократа, только *истинное знаніе* блага (а не относительное) влечетъ за собою непосредственно и соотвѣтствующее направленіе человѣческой воли. *Совершенная внутренняя свобода*, съ точки зрѣнія Сократа, порождается только *совершеннымъ* знаніемъ и *совершенною* истинною, свойственною, по нему, только *абсолютнымъ* Божескимъ законамъ, этому недосягаемому, съ точки зрѣнія Сократа, идеалу человѣческихъ стремленій, а не *относительнымъ* политическимъ законамъ, которыми человѣку только *по необходимости*, приходится руководствоваться въ реальной жизни [1]). О такомъ, именно, *внѣшне-юридическомъ*, а не морально-свободномъ подчиненіи государственнымъ законамъ у Сократа идетъ рѣчь, напр., тогда, когда онъ предъ своею смертію отказывается убѣжать изъ темницы, желая яко-бы *свободно* подчиниться законамъ своего отчества, осудившимъ его на смерть. Что здѣсь понятіе *свободнаго подчиненія* государственнымъ законамъ у Сократа носитъ не внутренне-моральный смыслъ, а внѣшне-юридическій, т. е. не характеръ свободы *хотѣнія*, а характеръ свободы *дѣйствія*,—это ясно видно изъ того, что въ глубинѣ своей души Сократъ признавалъ въ данномъ случаѣ требованія государственныхъ законовъ *несправедливыми* и, слѣд., *неистинными*, а потому направленіе *воли* Сократа и его поведеніе фактически вовсе не вытекали изъ его внутренняго убѣжденія въ *истинности* той моральной нормы, которой онъ подчиняется. *Внутреннему моральному сознанію* Сократа требованіе закона, осудившаго его несправедливо на смерть, должно было представляться актомъ *внѣшняго насилія*, т. к., по Сократу, человѣкъ *свободно* стремится только къ тому, что̀ онъ самъ признаетъ за

[1]) Впрочемъ, сомнительно даже то, чтобы и абсолютно совершенный нравственный законъ, съ точки зрѣнія Сократа, могъ вызвать со стороны человѣка *морально-свободное* подчиненіе его предписаніямъ. Вѣдь, абсолютно совершенный нравственный законъ, по ученію Сократа, есть продуктъ *теоретическаго* разума человѣка, съ его *логическими* законами, которымъ присуща *не моральная обязательность, а сила внѣшней логической принудительности*, при которой *свободная воля* человѣка въ расчетъ не принимается. Вѣдь, наша свободная воля ничего не можетъ возразить противъ логической принудительности того вывода, что „дважды два—четыре"... Не иначе обстоитъ дѣло и со всѣми прочими законами нашего *теоретическаго* разума.

истину и благо. А между тѣмъ, требованіе подчиняться юридическимъ государственнымъ законамъ, *независимо отъ совпаденія или несовпаденія ихъ съ голосомъ внутренняго сознанія человѣка*, въ концѣ концовъ, возводится Сократомъ на степень *основного реальнаго принципа нашего повседневнаго поведенія*. Фактически, съ точки зрѣнія Сократа, это равносильно его совершенному отказу отъ реальнаго проведенія въ практическую жизнь идеала нравственнаго закона, *какъ такового*, и совершенной *замѣнѣ* его законами государственными, юридическими. Вѣдь, Сократъ, не убѣгая изъ темницы, руководствуется въ данномъ случаѣ тѣмъ именно общимъ соображеніемъ, что государственнымъ законамъ должно подчиняться, *какъ таковымъ*, независимо отъ того, представляются ли они внутреннему убѣжденію человѣка справедливыми или нѣтъ, истинными или ложными [1]). Если разсуждая принципіально-теоретически, Сократъ утверждалъ, что въ своей дѣятельности человѣку должно *свободно* подчиняться только требованіямъ Божества и его абсолютнымъ законамъ, то въ сферѣ реально-практической Сократъ проповѣдуетъ о необходимости руководствоваться и подчиняться требованіямъ законовъ *человѣческихъ, юридическихъ*.—Такое *фактическое* низведеніе Сократомъ понятія абсолютнаго моральнаго закона на степень традиціоннаго понятія о *государственномъ, юридическомъ* законѣ, несомнѣнно, обусловливалось также и тѣмъ чисто *аналитическимъ* характеромъ Сократовскихъ понятій и сужденій вообще, о которомъ рѣчь у насъ шла выше, и который съ логическою и психологическою необходимостію вытекаетъ изъ особенностей Сократовской гносеологіи и метафизики, съ ихъ одностороннимъ интеллектуализмомъ и натурализмомъ, вообще препятствовавшихъ философски-реформаторской дѣятельности Сократа быть творчески-продуктивною.

Но чѣмъ ближе, по своему политически-юридическому направленію, философская мораль Сократа фактически стояла къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, тѣмъ дальше, по своему основному духу, она отстояла отъ христіанскаго ученія о нравственности, съ точки зрѣнія котораго безусловную моральную цѣнность возможно

---

[1]) Не должно въ данномъ случаѣ опускать изъ виду и того, что внѣшне-принудительное подчиненіе Сократа несправедливымъ, на его взглядъ, государственнымъ законамъ въ его сознаніи не возмѣщается *свободнымъ* стремленіемъ перенести эту несправедливость во имя любви къ Божеству и во имя лучшей загробной жизни. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ подчиненіе несправедливымъ государственнымъ законамъ утратило бы уже характеръ *вынужденнаго* подчиненія.

признать только за абсолютными требованіями *нравственнаго* закона, требующаго къ себѣ отъ человѣка *свободнаго, основаннаго на его внутреннемъ убѣжденіи* подчиненія, а не просто подчиненія внѣшне-юридическаго. Послѣднее, само по себѣ, съ христіанской точки зрѣнія, никакой моральной цѣнности не имѣетъ. Съ христіанской точки зрѣнія, совершенно не можетъ быть нравственно-цѣннаго поступка безъ соотвѣтствующаго *внутренне-свободнаго нравственнаго настроенія человѣка и внутренняго направленія его воли.* Тѣмъ не менѣе, выдвинутое Сократомъ, хотя только въ принципѣ, превосходство абсолютнаго *моральнаго* закона предъ относительными политическими-юридическими законами, хотя безъ опредѣленной надежды на реальное его осуществленіе въ практической дѣйствительности на той почвѣ, на какой стоялъ самъ Сократъ,—несомнѣнно должно было развивать въ сознаніи слушателей и послѣдователей Сократа глубокое чувство неудовлетворенности чисто юридическими нормами нравственнаго поведенія человѣка и порождать въ ихъ душахъ жажду болѣе совершеннаго, *моральнаго* закона, *какъ реальнаго критерія нравственности*, а не только неопредѣленнаго идеала нашихъ стремленій. Понятіе *реализованнаго* въ жизни идеальнаго и абсолютнаго нравственнаго закона, взамѣнъ относительныхъ и только внѣшне обязательныхъ юридическихъ законовъ, по которымъ развивалась античная жизнь,—это понятіе выдвинуто было христіанской религіей, которая въ этомъ отношеніи дала историческій отвѣтъ и удовлетвореніе тѣмъ *стремленіямъ* античнаго человѣка, росту и развитію которыхъ способствовала, между прочимъ, и философски-реформаторская дѣятельность Сократа. Въ этомъ *косвенномъ* смыслѣ ученіе и дѣятельность Сократа, дѣйствительно, могли подготовлять и подготовляли среди античнаго міра почву для усвоенія нравственныхъ идеаловъ христіанства.

Ученіе Сократа о *совѣсти*, одномъ изъ основныхъ моментовъ въ понятіи нравственнаго закона, въ своихъ основныхъ чертахъ обусловливается характеромъ отмѣченныхъ нами выше особенностей его сужденій о нравственномъ законѣ. Разъ съ точки зрѣнія Сократа о нравственномъ законѣ, именно, какъ о *законѣ*, обладающемъ предикатами *всеобщности и безусловной обязательности*, можетъ итти рѣчь только въ смыслѣ *субъективнаго идеала* нравственныхъ стремленій человѣка, а не смыслѣ *опредѣленнаго реальнаго критерія* его нравственнаго поведенія,—то естественно, что вмѣстѣ

съ этимъ въ нравственной философіи Сократа фактически нѣтъ мѣста и для опредѣленнаго понятія о *законодательной совѣсти*, въ смыслѣ внутренняго сознанія человѣка, *категорически* требующаго отъ него поступать такъ именно, а не иначе въ томъ или иномъ случаѣ. Съ точки зрѣнія Сократа, въ вопросѣ о томъ, какъ слѣдуетъ поступить въ томъ или иномъ случаѣ, человѣку фактически приходится руководствоваться не требованіями абсолютнаго нравственнаго закона и не голосомъ своего *сердца* или нравственнаго инстинкта, *а относительнымъ знаніемъ* нормъ нравственнаго поведенія, почерпаемымъ изъ указаній теоретическаго разума. Но вѣдь сознаніе человѣкомъ того, что въ своихъ поступкахъ ему приходится роководствоваться нормами только *относительно* истинными,— не можетъ въ глазахъ такого человѣка имѣть силы и значенія безусловно обязательнаго закона. Человѣку, съ точки зрѣнія Сократа, вопреки его первоначальной раціоналистической тенденціи, приходится, т. о., въ своемъ нравственномъ поведеніи итти, такъ сказать, ощупью, руководствуясь принциномъ *вѣроятности*, а не вполнѣ ясными и опредѣленными понятіями,—и это несмотря на теоретическое убѣжденіе Сократа въ совершенствѣ и неповрежденности человѣческой природы, на представленіе о человѣческомъ разумѣ, какъ части разума Божественнаго.—Но отсюда съ логическою и психологическою необходимостію вытекаетъ и то слѣдствіе, что въ моральной философіи Сократа не можетъ быть, строго говоря, мѣста и понятію *совѣсти судящей*. Совѣсть человѣка можетъ одобрять его нравственное поведеніе или порицать, *въ зависимости отъ того, соотвѣтствуетъ или не соотвѣтствуетъ оно реальному критерію нравственности, т. е. нравственному закону*. Но разъ, съ точки зрѣнія Сократа, человѣкъ не имѣетъ возможности руководствоваться въ своемъ поведеніи нравственнымъ закономъ, какъ абсолютнымъ, реальнымъ и опредѣленнымъ критеріемъ, а вмѣсто этого ему приходится удовлетворяться критеріемъ относительной цѣнности,—то и судъ совѣсти въ душѣ такого человѣка уже не можетъ носить категорическаго, безапелляціоннаго характера. Голосъ *судящей* совѣсти не можетъ звучать достаточно опредѣленно и авторитетно тамъ, гдѣ смутно и нерѣшительно звучитъ голосъ совѣсти *законодательной*. Въ виду всего этого, и внутренній голосъ того „демона“, которымъ Сократъ, по его словамъ, руководствовался въ своемъ нравственномъ поведеніи, и который произносилъ относительно этого поведенія свой соотвѣтствующій

судъ, если и можетъ быть названъ голосомъ законодательной и судящей совѣсти, то лишь въ томъ же *относительномъ*, а не въ абсолютномъ и категорическомъ своемъ значеніи, въ какомъ у Сократа шла рѣчь и о существѣ нравственнаго закона. Кромѣ того, разъ понятіе абсолютнаго *нравственнаго* закона у Сократа, въ своемъ приложеніи къ *реальной практической дѣятельности*, человѣка, незамѣтно подмѣняется понятіемъ *внѣшне-юридическаго закона*, то и понятіе совѣсти въ смыслѣ *внутренняго сознанія*, или *внутренняго убѣжденія* человѣка, предписывающаго ему поступать такъ, а не иначе и произносящаго надъ нимъ свой внутренній, данный также въ душѣ самого человѣка судъ,—это понятіе у Сократа въ сферѣ жизненно-практической фактически должно уступить свое мѣсто *внѣшнему* законодательному и судящему авторитету. Значеніе голоса законодательной и судящей совѣсти, если въ моральной философіи Сократа фактически и не вытѣсняется совершенно предписаніями и судомъ *государственныхъ*, *юридическихъ* законовъ, то, какъ кажется, только потому, что для государственнаго закона практически недоступно нормировать *всѣ частности* въ поведеніи человѣка. Зато внѣшне-законодательную и судящую роль государственныхъ юридическихъ законовъ у Сократа, въ данномъ случаѣ, часто исполняетъ *одобряющее или порицающее сужденіе посторонних и въ извѣстномъ отношеніи авторитетныхъ лицъ*. Чувство стыда и страха (αἰδώς и αἰσχύνη) предъ тѣмъ, что̀ скажутъ о насъ *другія* лица, въ моральной философіи Сократа, какъ и въ популярномъ античномъ воззрѣніи, столь же часто, какъ и страхъ передъ юридическими государственными законами, является руководящимъ началомъ нравственнаго поведенія человѣка, какъ-бы заглушая голосъ внутренняго сознанія и убѣжденія человѣка, или его совѣсти даже въ томъ *относительномъ* ея значеніи, какое фактически ей удѣляется Сократомъ [1]). Правда, принципіально, въ теоріи Сократъ и въ сферѣ морами, какъ и во всѣхъ другихъ областяхъ, выдвинулъ въ качествѣ идеала требованіе руководствоваться исключительно принципомъ *внутренняго сознанія* (γνῶθι σεαυτόν), но этотъ идеалъ у Сократа, какъ мы видѣли выше, съ точки зрѣнія его собственной же философіи, представлялся практически не осуществимымъ и изъ идеала не сдѣлался *реальнымъ критеріемъ* нравственнаго поведенія человѣка.

---

[1]) Подробности объ этомъ см. у Schmidt'a „D. Ethik. d. Griechen." I Bnd. c. 2.

Что въ вопросѣ о значеніи законодательной и судящей совѣсти Сократъ, въ существѣ дѣла, стоялъ на той же политической и юридической, а потому и относительной по своему значенію почвѣ, на какой стояли и его современники,—въ этомъ врядъ ли мы имѣемъ основаніе сомнѣваться, если будемъ имѣть въ виду не первоначальную принципіально-теоретическую моральнофилософскую тенденцію Сократа, а тѣ реальныя и, какъ мы видѣли выше, юридическія формы, въ какія *на практикѣ* вылилась его реформаторская дѣятельность. Въ традиціонныхъ античныхъ воззрѣніяхъ на интересующій насъ вопросъ, какъ къ этому, въ концѣ концовъ, пришелъ и Сократъ, голосъ *внутренняго* нравственнаго сознанія человѣка, его нравственнаго убѣжденія и самъ по себѣ звучалъ недостаточно опредѣленно и авторитетно [1]), да и давленіе внѣшнихъ, вообще, и юридическихъ, въ частности, руководящихъ началъ было настолько сильнымъ, что голосъ внутренняго нравственнаго сознанія человѣка оставался почти неслышнымъ, даже въ своей несовершенной формѣ: государственные законы, съ одной стороны, αἰδώς и αἰσχύνη, съ другой,—у античнаго человѣка, какъ и въ моральной философіи Сократа, въ практической жизни почти совершенно замѣняли *внутренній* голосъ человѣческой совѣсти.

Сказаннымъ опредѣляется, въ общихъ чертахъ, отношеніе разсматриваемой нами стороны въ моральномъ ученіи Сократа къ соотвѣтствующему пункту *христіанскаго* ученія о нравственности. Въ противоположность той неопредѣленности и нерѣшительности, какою характеризуется голосъ законодательной и судящей совѣсти въ моральной философіи Сократа,—внутреннее сознаніе христіанина, руководящагося въ своемъ нравственномъ поведеніи вполнѣ опредѣленными законодательными моральными нормами, носящими въ его глазахъ характеръ абсолютной истинности и общеобязательсти, какъ данныя ему самимъ Богомъ, не можетъ проявлять неувѣренности и нерѣшительности, предъявляя къ христіанину извѣстнаго рода моральныя требованія и одобряя или порицая его за ихъ исполненіе или неисполненіе. При этомъ, голосъ внутренняго сознанія, или голосъ совѣсти имѣетъ въ глазахъ христіанина не только *преобладающее и руководящее* значеніе въ его нравствен-

---

[1]) Причина этому, какъ мы видѣли выше, заключалась въ особенностяхъ натуралистически-пантеистическаго (съ примѣсью антропоморфизма) міросозерцанія античнаго человѣка.

номъ поведеніи и въ соотвѣтствующей его оцѣнкѣ, но, въ извѣстномъ смыслѣ, и *исключительное*,—настолько, что вопросъ о соотвѣтствіи или несоотвѣтствіи нравственнаго поведенія человѣка съ требованіями юридически-законодательныхъ нормъ или съ сужденіемъ другихъ людей въ глазахъ христіанина *самъ по-себѣ, независимо отъ голоса его собственной совѣсти, законодательной и судящей, не имѣетъ рѣшительно никакого значенія*. Въ моральной же философіи Сократа, какъ мы видѣли, фактически существуетъ какъ разъ *обратное* соотношеніе между внутреннимъ голосомъ совѣсти, съ одной стороны, и внѣшними требованіями и оцѣнкою нравственнаго поведенія человѣка, съ другой. Поэтому естественное развитіе основныхъ положеній Сократовскаго ученія о совѣсти должно было вести не къ сближенію его съ христіанскимъ ученіемъ по данному вопросу, а все къ большему отдаленію.—Слѣдуетъ въ данномъ случаѣ принять во вниманіе и то обстоятельство, что Сократовскій «демонъ», играющій у него какъ-бы роль суррогата законодательной и судящей совѣсти, является, съ точки зрѣнія Сократа, несовершеннымъ выразителемъ голоса *теоретическаго* разума человѣка, а не выраженіемъ голоса человѣческаго *сердца* и стремленій его *воли*,—тогда какъ по христіанскому ученію въ содержаніи понятія человѣческой совѣсти основнымъ моментомъ является *нравственный инстинктъ*, вложенный въ нашу природу самимъ Богомъ и находящій свое выраженіе, главнымъ образомъ, въ запросахъ человѣческаго *сердца* и *воли*. Другими словами, съ точки зрѣнія Сократа, голосъ человѣческой совѣсти есть исключительно голосъ *теоретическаго разума*, тогда какъ, по христіанскому ученію, голосъ совѣсти есть, прежде всего, голосъ человѣческаго *сердца* и его нравственнаго *инстинкта*. И въ данномъ случаѣ противоположность между философіей Сократа и христіанствомъ оказывается глубокою и принціальною. Это—противоположность двухъ основныхъ морально-психологическихъ типовъ: разсудочно-интеллектуальнаго, съ одной стороны (Сократъ) и сердечно-волевого, съ другой (христіанинъ). Поэтому, если реформаторская дѣятельность Сократа въ разсматриваемомъ нами отношеніи и могла оказать въ отдаленномъ будущемъ извѣстную услугу быстрому и широкому распространенію среди античнаго міра христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ; то только тѣмъ косвеннымъ путемъ, что Сократъ, выдвинувши *принципіально-теоретическій* вопросъ объ абсолютномъ превосходствѣ законодательнаго и судящаго голоса *внутренняго* сознанія человѣка

передъ всякаго рода *внѣшними* законодательными требованіями и *внѣшнею* оцѣнкою его поведенія. Пришедши же, въ концѣ концовъ—можетъ быть, и не вполнѣ сознательно и намѣренно—къ заключенію о фактической *неосуществимости* въ жизни того, что имъ было *принципіально* признано въ теоріи,—Сократъ тѣмъ самимъ не только развивалъ у своихъ послѣдователей чувство неудовлетворенности тою ограниченною и неопредѣленною ролью, какая въ античномъ мірѣ принадлежала внутреннему голосу человѣческой совѣсти, но и побуждалъ ихъ искать выхода изъ этой неудовлетворенности *внѣ* той почвы, на которой именно выросли и традиціонныя античныя нравственныя воззрѣнія и моральная философія Сократа. Христіанство и въ данномъ случаѣ шло навстрѣчу этимъ стремленіямъ античнаго міра, развитію которыхъ способствовала философски-реформаторская дѣятельность Сократа.

О принципіальной противоположности между философскою моралью Сократа и христіанскимъ ученіемъ о нравственности, въ вопросѣ о *мотивахъ* къ нравственному поведенію человѣка, можно заключать на основаніи того, что̀ нами было оказано выше объ индивидуалистически-утилитаристическомъ и космически-гидоническомъ характерѣ ученія Сократа о конечной *цѣли* человѣческихъ стремленій, поскольку такой именно, а не иной характеръ ученія Сократа о конечной цѣли человѣка, главнымъ образомъ, обусловливался соотвѣтствующимъ характеромъ тѣхъ *мотивовъ*, какими, по взгляду Сократа, человѣкъ долженъ побуждаться въ своемъ стремленіи къ извѣстной цѣли. Если въ другихъ пунктахъ своей моральной философіи Сократъ, пока онъ стоитъ на *принципіально-теоретической* почвѣ, по сравненію съ софистами дѣлаетъ косвенный шагъ впередъ по пути сближенія съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, хотя въ вопросѣ о возможности *практическаго* осуществленія своихъ реформаторскихъ плановъ, снова сближается съ софистами,—то въ вопросѣ о мотивахъ къ нравственной дѣятельности человѣка Сократъ отъ начала до конца стоитъ на той же индивидуалистически-утилитаристической и космически-гидонистической точкѣ зрѣнія, на какой стояли и софисты. Отступленія отъ софистовъ, какія въ данномъ случаѣ допускаетъ Сократъ, въ общемъ настолько несущественны, что серьезнаго значенія имъ придавать врядъ ли есть какія-нибудь основанія, исключая развѣ сравнительно большей разочарованности Сократа

въ земныхъ удовольствіяхъ, особенно тѣлесныхъ, или чувственныхъ, и стремленія къ инымъ высшимъ удовольствіямъ, безъ опредѣленной однако надежды на реальную осуществимость этого стремленія. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи моральная философія Сократа косвеннымъ путемъ, дѣйствительно, могла подготовлять въ античномъ мірѣ почву для усвоенія *супранатуралистическихъ* нравственныхъ идеаловъ, возвѣщенныхъ впослѣдствіи христіанствомъ и имѣющихъ здѣсь значеніе идеаловъ, *реально достижимыхъ*. Въ другихъ же отношеніяхъ альтруистическій и супранатуралистическій—при томъ, на религіозной основѣ—характеръ христіанскаго ученія о мотивахъ къ нравственной дѣятельности человѣка ничего не могъ *положительнаго* почерпнуть для себя изъ философской морали Сократа, подобно тому, какъ то же самое выше намъ пришлось сказать относительно моральной философіи софистовъ.

Въ ученіи о *средствахъ и путяхъ*, какими располагаетъ человѣкъ въ своемъ стремленіи къ нравственному совершенству и счастью, Сократъ также, въ общемъ, стоитъ на той же почвѣ, на какой стояли и софисты, и на какой развились и традиціонныя античныя воззрѣнія по данному вопросу. *Совершенная принципіальная самодовлѣемость въ данномъ случаѣ индивидуальной человѣческой личности* (αὐταρκία), вытекающая изъ Сократовскаго „γνῶθι σεαυτόν", какъ основного гносеологическаго принципа его философіи, и находящая себѣ психологическую и логическую опору въ общей односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-оптимистической исходной точкѣ зрѣнія его міросозерцанія, при которой въ человѣкѣ не только не признается грѣховнаго извращенія его духовной и физической природы, но даже игнорируется существованіе неразумной части человѣческой души, а послѣдняя мыслится, какъ часть Божества, или мірового разума,—эта совершенная самодовлѣемость составляетъ *самое существо* ученія Сократа о тѣхъ путяхъ и средствахъ, какими можетъ располагать человѣкъ въ своемъ стремленіи къ нравственному совершенству и счастію. Не только непосредственная Божественная помощь, съ точки зрѣнія Сократа, психологически и логически оказывается въ данномъ случаѣ совершенно излишнею и даже, при его натуралистическомъ пантеизмѣ, невозможною; но, какъ мы видѣли выше, и о помощи со стороны другихъ людей (въ дѣлѣ ученія добродѣтели и счастію) въ философіи Сократа, въ силу формально-логическаго характера

его гносеологіи, можно говорить только въ неточномъ смыслѣ этого слова. Уступки, какія Сократъ, согласно свидѣтельствамъ Ксенофонта, повидимому, дѣлалъ въ пользу признанія возможности Божественной помощи человѣку въ его стремленіяхъ къ нравственному совершенству и счастію,—носили у Сократа, какъ мы видѣли, вынужденный характеръ, являясь съ его стороны своего рода тактически-педагогическимъ пріемомъ для *постепенной* подготовки слушателей къ усвоенію началъ вполнѣ автономной и односторонне-раціоналистической морали. Усовершенствованіе *теоретическаго* разума человѣка, при полномъ игнорированіи сердечныхъ и волевыхъ его функцій,—вотъ, съ точки зрѣнія Сократа, единственный путь къ нравственному совершенству человѣка и къ его счастію. Къ тому же, традиціонные античные боги сами были весьма ограничены въ своей силѣ и дѣятельности. Поэтому указаніе, со стороны Сократа, на возможность полученія отъ нихъ человѣку помощи, допускаемое Сократомъ при томъ съ большими оговорками, до минимума ограничивающими тѣ случаи, когда человѣку слѣдуетъ обращаться къ богамъ за помощію,—это указаніе, въ концѣ концовъ, фактически почти совершенно утрачиваетъ свое реальное значеніе. По сравненію съ софистами, Сократъ еще болѣе старается оттѣнить автономность индивидуальной человѣческой личности, точнѣе, его *теоретическаго разума*, въ вопросѣ о средствахъ къ нравственному совершенству и счастію, т. к. пытается отыскать для этого *раціональныя основанія* въ своемъ ученіи о понятіяхъ, хотя образуемыхъ индивидуумомъ, но имѣющихъ *общеобязательное и всеобщее* значеніе. Сократъ, такимъ образомъ, даетъ въ данномъ случаѣ *дальнѣйшее логическое развитіе* тѣхъ началъ морали, которыя (какъ мы видѣли выше), лежали въ основѣ и ученія софистовъ и традиціонныхъ античныхъ взглядовъ.—Но если такъ, то по вопросу объ отношеніи этой стороны моральной философіи Сократа къ соотвѣтствующему пункту христіанскаго ученія о нравственности должно отмѣтить ту же принципіальную противоположность, какая характерна и для ученія софистовъ. Христіанское ученіе о необходимости для человѣка, въ дѣлѣ его стремленія къ нравственному совершенству и счастію, *радикальнаго возрожденія* всей его поврежденной грѣхомъ духовно-нравственной природы и, прежде всего, его *сердца* и *воли* и, вообще, о необходимости постоянной и непосредственной сверхъестественной Божественной помощи,—это ученіе не могло почерпнуть для себя никакихъ *положительныхъ*

данныхъ въ моральной философіи Сократа, провозглашающей совершенную самодовлѣемость индивидуальной человѣческой личности на почвѣ односторонняго раціонализмома. Правда, оптимизмъ Сократа въ вопросѣ объ исключительномъ могуществѣ индивидуальнаго человѣческаго разума въ его стремленіи къ нравственному совершенству и счастію фактически, какъ мы видѣли, оказывается безпочвеннымъ, какъ только съ принципіально-теоретической почвы Сократъ переходитъ на почву реальную, жизненно-практическую. Но это отступленіе Сократа отъ первоначальной оптимистической точки зрѣнія на значеніе и мощь индивидуальной человѣческой личности, точнѣе, ея теоретическаго разума—*не приводитъ его къ сознанію необходимости для человѣка посторонней помощи, вообще, и Божественной, въ частности, въ дѣлѣ стремленія человѣка къ своему нравственному совершенству и счастью*, равно какъ не заставляетъ Сократа отказаться отъ мысли искать путей и средствъ къ нравственному совершенству человѣка и къ его счастію исключительно въ *теоретическомъ* разумѣ человѣка и обратить должное вниманіе на запросы человѣческаго сердца и воли. Фактическое умаленіе самодовлѣемости индивидуальной человѣческой личности у Сократа ничѣмъ *положительнымъ* не возмѣщается. Самое большее, что въ данномъ случаѣ позволяетъ себѣ Сократъ,—это шагъ назадъ, въ сторону традиціонныхъ античныхъ вѣрованій въ силу оракула и мантики. Но если такъ, то фактическое разочарованіе Сократа въ исключительномъ могуществѣ человѣка, въ вопросѣ о средствахъ къ достиженію его нравственнаго совершенства и счастія, въ *положительномъ* смыслѣ нисколько не сближало его мораль съ христіанскою. Это разочарованіе, сообщаясь ученикамъ и послѣдователямъ Сократа и получая здѣсь дальнѣйшее логическое и психологическое развитіе, *лишь вызывало у нихъ стремленіе къ отысканію иныхъ путей и средствъ*, чѣмъ какіе могла указать философія Сократа и традиціонное античное міросозерцаніе, вообще, т. е. такихъ путей и средствъ, какими индивидуальная человѣческая личность съ ея теоретическимъ разумомъ, предоставленная самой себѣ, располагать не можетъ. Христіанское ученіе о нравственности, обѣщающее человѣку, въ качествѣ главнаго и основного пути и средства къ достиженію имъ своего нравственнаго совершенства и счастья, внѣшнюю Божественную помощь, возрождающую всего человѣка, его сердце, волю и разумъ,—въ этомъ, именно, смыслѣ находило для себя въ моральной философіи Сократа, независимо

отъ его прямыхъ намѣреній, союзника въ дѣлѣ своего успѣшнаго распространенія среди античнаго міра, т. к. оно давало историческій *отвѣтъ* на тѣ стремленія античнаго міра, развитію которыхъ способствовала моральная философія Сократа, оставляя ихъ однако безъ осуществленія.

Предоставленная самой себѣ, ивдивидуальная человѣческая личность въ своемъ стремленіи къ нравственному совершенству и счастію имѣетъ, по взгляду Сократа, въ своемъ распоряженіи двоякое оружіе: *знаніе* и, насколько объ этомъ мы можемъ судить по свидѣтельствамъ Ксенофонта, *навыкъ, или упражненіе* [1]). Такой, именно, *интеллектуалистическій* и отчасти *механическій* характеръ тѣхъ средствъ и путей, какіе, по Сократу, ведутъ человѣка къ нравственному совершенству и счастію, въ одинаковой степени обусловливается общею односторонне-интеллектуалистическою и натуралистически-пантеистическою точкою зрѣнія Сократа,—оптимистическою въ своемъ исходномъ пунктѣ и пессимистическою въ своихъ конечныхъ выводахъ. Хорошо или дурно устроенъ міръ и самъ человѣкъ, но разъ, по взгляду Сократа, тотъ и другой является необходимымъ натуральнымъ проявленіемъ самого Божества,—то ни этотъ міръ ни живущій въ немъ человѣкъ лучшими быть не могутъ, равно какъ и вообще не можетъ быть рѣчи о возможности и необходимости какого бы то ни было измѣненія натуральнаго хода вещей въ этомъ мірѣ. Но если такъ, то человѣку, съ точки зрѣнія Сократа, дѣйствительно, не остается никакого иного средства и пути къ своему совершенству и счастью, какъ только *познавать натуральные и неизмѣненные* законы космоса, вообще, и своей собственной природы, въ частности, и *упражняться, или пріучать себя* къ тому, чтобы пассивно *приспособляться* къ этимъ, открытымъ имъ законамъ, а не къ тому, чтобы проявлять свою свободную творческую активность *въ борьбѣ* съ законами природы и своей собственной и въ стремленіи къ *измѣненію* самыхъ натуральныхъ условій, при какихъ человѣку приходится стремиться къ своему духовно-нравственному совершенству и счастію. Припомнимъ въ данномъ случаѣ также ученіе Сократа о врожденной наслѣдственности *количественно и качественно опредѣленныхъ натуральныхъ*

---

[1]) Хен. Мем. 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. 11. I, 2. 52. и др. (Подробн. см. у Döring'a ibid., s. 512—519).

задатковъ къ такой или иной степени нравственнаго совершенства,— и намъ станетъ яснымъ, что въ моральной философіи Сократа нѣтъ вовсе мѣста вопросу о необходимости, для достиженія нравственнаго совершенства и счастія человѣка, соотвѣтствующаго направленія *его воли и чувствъ*, т. к., при односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической его общей точки зрѣнія, вообще нѣтъ здѣсь мѣста *свободной активности* индивидуальной человѣческой личности. Въ концѣ концовъ, эта созерцательно-пассивная роль человѣческой личности въ общей жизни космоса, какъ мы видѣли выше, сводится у Сократа къ тому, что онъ всѣ душевныя функціи, въ томъ числѣ функціи воли и чувства, свелъ къ функціямъ *теоретическаго разума*, т. ч. поступки человѣка, по Сократу, стоятъ *въ непосредственной* генетической зависимости отъ его *познавательныхъ актовъ*, упражненіе же и навыкъ, о которыхъ у Сократа идетъ рѣчь, какъ о второмъ послѣ знанія средствѣ къ нравственному совершенству и счастію, являются, съ точки зрѣнія Сократа, не упражненіемъ и навыкомъ человѣческой *воли* и *сердца*, поскольку эти понятія вообще, строго говоря, чужды философіи Сократа, а упражненіемъ и навыкомъ человѣка въ своихъ *внѣшнихъ поступкахъ и дѣйствіяхъ*, какъ непосредственномъ выраженіи и слѣдствіи упражненія и навыка его *теоретическаго разума*, въ дѣлѣ пріобрѣтенія и развитія соотвѣтствующихъ *знаній*. Пути и средства къ моральному прогрессу у Сократа, т. о., оказываются въ значительной степени тождественными съ тѣми, какіе имѣютъ мѣсто въ области механики и техники. Такой созерцательно-пассивный или интеллектуалистическій характеръ Сократовскаго ученія о путяхъ и средствахъ къ духовно-нравственному совершенству и счастію человѣка столь же тѣсно внутренне сближаетъ его съ основнымъ духомъ традиціонныхъ античныхъ взглядовъ на данный предметъ, сколько и удаляетъ его отъ христіанскаго ученія по этому вопросу, т. к. христіанское ученіе въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія человѣка, а, слѣд., и его счастія, знанію отводитъ роль не только не первостепенную, но даже и не второстепенную, а только *третьестепенную*,—послѣ объективной Божественной благодати, съ одной стороны, и должнаго направленія человѣкомъ своей *воли* и *чувствъ*, съ другой. Вмѣстѣ съ этимъ, и постепенный прогрессъ человѣка по пути къ своему нравственному совершенству и счастію, по христіанскому ученію, какъ объ этомъ мы говорили и выше, (во введеніи), заключается не въ пассивномъ приспособленіи че-

ловѣка *къ существующимъ натуральнымъ условіямъ и законамъ* космоса, вообще, и человѣческой природы, въ частности, а въ творчески-активномъ, при содѣйствіи Божественной благодати, обновленіи и соотвѣтствующемъ измѣненіи самой природы,— прежде всего, духовно-нравственной природы человѣка, а затѣмъ, какъ разультатъ этого, и природы всего міра. *Положительной внутренней* связи между христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ по интересующему насъ вопросу и Сократовскимъ, поэтому, быть не можетъ; не можетъ быть между ними *и положительной исторической связи.* Сократовская философія въ данномъ случаѣ, какъ и въ отмѣченныхъ нами выше, могла подготовлять античный міръ къ усвоенію *новаго* для него христіанскаго ученія о нравственности только путемъ *косвеннымъ, отрицательнымъ.* Стремленіе къ творчески-активной роли въ общемъ ходѣ міровой жизни и исторіи составляетъ самое существо человѣческой природы. Чѣмъ дольше и сильнѣе это стремленіе человѣческой природы бываетъ, по тѣмъ или инымъ причинамъ, подавляемо, тѣмъ энергичнѣе бываетъ реакція свободно-активной человѣческой личности противъ такого ея угнетенія. Моральная философія Сократа въ своемъ *исходномъ* пунктѣ принципіально-теоретически готова была признать за человѣческою личностію ея свободно-активную роль въ общемъ ходѣ міровой жизни; но, продолжая оставаться на традиціонной односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почвѣ античнаго міросозерцанія, она не могла обѣщать осуществленія въ жизни своего теоретическаго идеала и фактически стремилась, напротивъ, къ тому, чтобы развить у своихъ послѣдователей сознаніе и чувство своей приниженности предъ внѣшнею натуральною силою космоса. Такое самопротиворѣчіе моральной философіи Сократа вело лишь къ тому, что она съ двухъ, такъ сказать, сторонъ подготовляла *косвеннымъ* путемъ почву для проявившейся въ христіанствѣ реакціи человѣческой личности противъ того ея угнетенія, въ какомъ она находилась въ античномъ мірѣ: чѣмъ привлекательнѣй были для человѣческой личности тѣ творческія перспективы, какія открывала ей исходная точка зрѣнія Сократовской философіи, тѣмъ непригляднѣе должна была казаться ей та пассивная роль, какая, съ точки зрѣнія той же философіи, *фактически только и была доступна человѣку въ реальной жизни,* и тѣмъ сильнѣе у слушателей и послѣдователей Сократа должны были развиваться стремленіе и жажда

такого *новаго ученія и новой жизни*, которыя бы не *въ идеѣ* только признавали за человѣческою личностію ея право на свободную творческую роль въ міровомъ ходѣ вещей, а гарантировали бы ей право и возможность *реализаціи этой идеи въ практической жизни*. Христіанство, признающее за человѣческою личностію не только *отвлеченное теоретическое* право на ея свободную, творчески-активную роль въ общемъ міровомъ ходѣ вещей, но проникнутое глубокою вѣрою въ реальную возможность для человѣка осуществить это свое право въ практической жизни,—давало *удовлетвореніе* тѣмъ естественнымъ душевнымъ *стремленіямъ* античнаго человѣка, развитію которыхъ способствовала философія Сократа, пришедшая однако, въ концѣ концовъ, къ сознанію своего безсилія въ вопросѣ объ удовлетвореніи этихъ стремленій.

Что же касается столь часто въ ученой литературѣ выдвигаемой и подчеркиваемой аналогіи между Сократомъ и Христомъ, какъ личностями, которыя не только своимъ ученіемъ, но и *примѣромъ своей собственной жизни* вели своихъ послѣдователей къ нравственному совершенству и счастію; то, принимая во вниманіе тотъ взглядъ, какой, съ одной стороны, относительно себя высказывалъ Сократъ, а съ другой стороны, Христосъ, и ту роль, какая вслѣдствіе этого фактически принадлежала тому и другому,—мы не можемъ признать эту апалогію, касающеюся самого *существа* дѣла. Сократъ никогда не смотрѣлъ на себя, какъ на *совершенное реальное воплощеніе* истины, вообще, и нравственнаго совершенства, въ частности. Считая себя обыкновеннымъ человѣкомъ, *только стремящимся* къ истинѣ и совершенству, но не обладающимъ тѣмъ, и другимъ, не обѣщая поэтому и своимъ послѣдователямъ сообщить самое *обладаніе* истиною и нравственнымъ совершенствомъ,—Сократъ, стоя на этой точкѣ зрѣнія, никогда не могъ сказать о себѣ, подобно Христу, что онъ есть, «путь, истина и животъ», тогда какъ Христосъ, назвавъ Себя воплотившимся Сыномъ Божіимъ, этимъ самимъ указывалъ своимъ послѣдователямъ на Себя, какъ на совершенную воплощенную истину и нравственное совершенство, какъ на живой примѣръ для подражанія и, даже болѣе того,—*какъ на единственный живой источникъ и единственный путь къ истинѣ и нравственному совершенству, черезъ усвоеніе Его ученія и черезъ непосредственное духовное общеніе съ Нимъ*. Считая Себя обладающимъ *полнотою* Божественной жизни, истины и

нравственнаго совершенства, Христосъ поэтому самому могъ обѣщать и своимъ послѣдователямъ сообщеніе этихъ духовныхъ совершенствъ, соотвѣтственно готовности каждаго изъ нихъ къ ихъ воспріятію. Такимъ же образомъ относились къ Сократу, съ одной стороны, и къ Іисусу Христу, съ другой, ихъ ученики и послѣдователи. Историческое значеніе и степень вліянія обѣихъ этихъ личностей на послѣдователей ихъ ученія оказываются поэтому несравнимыми *по самому существу дѣла*. Между *стремленіемъ къ истинѣ* и *обладаніемъ истиною* нѣтъ *непосредственной положительной генетической связи*, поскольку стремленіе къ чему нибудь, *само по себѣ*, не ведетъ еще къ обладанію искомымъ предметомъ. Не можетъ поэтому быть непосредственной и положительной *генетической* связи между двумя такими ученіями и морально-психологическими типами, изъ которыхъ одно (ученіе Сократа и его психика) ставитъ своею задачею развить у своихъ послѣдователей лишь *стремленіе* къ истинѣ, не обѣщая довести ихъ до обладанія самою истиною, а другое (ученіе Христа и типъ истиннаго христіанина) ставитъ своею цѣлію *сообщить своимъ послѣдователямъ совершенную реальную истину*, т. к. само оно считаетъ себя *обладателемъ* этой совершенной истины,—подобно тому, какъ нѣтъ *непосредственной причинной связи* между состояніемъ голода и фактомъ насыщенія. Но тѣмъ съ большею радостію и готовностію античный міръ могъ усвоять *новое* по своему содержанію христіанское ученіе, *обѣщающее дать ему совершенную истину*,—чѣмъ сильнѣе было въ немъ развито ея *исканіе* и *стремленіе* къ ней, а развитію этого стремленія, дѣйствительно, много способствовалъ Сократъ не только своимъ ученіемъ, но и примѣромъ собственной жизни, всецѣло посвященной непрестанному *исканію* истины. И тѣмъ бо́льшую историческую цѣнность въ нашихъ глазахъ имѣетъ это исканіе Сократомъ истины, чѣмъ менѣе опредѣленны были очертанія ея идеала, предносившагося внутреннему сознанію Сократа.

Основныя черты моральной философіи Сократа и основныя черты того морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, однимъ изъ наиболѣе видныхъ представителей котораго былъ Сократъ,—свое дальнѣйшее развитіе и видоизмѣненіе получили у его учениковъ и послѣдователей, изъ числа которыхъ мы, прежде всего, остановимся на киринейцахъ и циникахъ, а затѣмъ

перейдемъ къ величайшему изъ учениковъ Сократа,—къ Платону. Основная тенденція моральной философіи Сократа—ея односторонній интеллектуализмъ—свое дальнѣйшее *принципіальное* развитіе получила собственно у Платона. Нравственныя же воззрѣнія киринейцевъ и циниковъ для насъ представляютъ извѣстный интересъ въ томъ лишь отношеніи, что они во многихъ случаяхъ сдѣлали конечные *практическіе выводы* изъ основныхъ психологическихъ принциповъ Сократовской философіи прежде даже, чѣмъ эти послѣдніе получили свое законченное принципіально-логическое развитіе.

III.

Киринейцы.

Первый вопросъ, какой необходимо возникаетъ при изслѣдованіи основныхъ философскихъ началъ Киринейской школы,—это вопросъ о томъ, считать ли киринейцевъ послѣдователями Сократа или же софистовъ. Изъ имѣющихся въ нашемъ распоряженіи историческихъ источниковъ одни говорятъ въ пользу перваго мнѣнія, поскольку намъ извѣстно, что основатель Киринейской школы—Аристиппъ былъ ученикомъ Сократа (Diog. Laert. II, 47. 65. 74. 80 и др.; Xen. Memor. II, 1. 1; Euseb. pr. ev. XIV, 18. 31), да и самъ Аристиппъ считалъ себя, именно, послѣдователемъ Сократа (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). Другія же данныя говорятъ въ пользу второго предположенія, такъ какъ еще изъ древнихъ языческихъ писателей нѣкоторые причисляли такихъ киринейцевъ, какъ Аристиппъ и Біонъ, къ софистамъ (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). Послѣ всего сказаннаго нами о принципіальномъ тождествѣ философскихъ воззрѣній Сократа и софистовъ, въ особенности поскольку дѣло касается ихъ нравственнаго ученія,—намъ становится совершенно понятнымъ такое разногласіе и спутанность историческихъ свидѣтельствъ по вопросу о происхожденіи Киринейской школы, равно какъ по этимъ же основаніямъ мы не должны и придавать серьезнаго значенія такому разногласію. Вопросъ въ данномъ случаѣ можетъ возникнуть только относительно сравнительной *степени* вліянія на воззрѣнія киринейцевъ ученія Сократа и софистовъ, и въ этомъ именно, смыслѣ киринейцы, по нашему мнѣнію, съ бо́льшимъ правомъ могутъ быть причислены къ послѣдователямъ софистовъ, чѣмъ Сократа, о чемъ можетъ свидѣтельствовать уже тотъ фактъ, что и у Ксенофонта Аристиппъ, хотя и представляется ученикомъ Сократа по вопросамъ морали,

но въ то же время по своимъ взглядамъ не всегда выставляется соглашающимся съ Сократомъ, такъ что даже защитники того мнѣнія, что Киринейская школа ведетъ свое начало отъ Сократа (Zeller и др.), считаютъ киринейцевъ *несовершенными* сократиками.

Отношеніе киринейцевъ къ религіозно-метафизическимъ вопросамъ принципіально тождественно съ тѣмъ, какое мы отмѣтили въ ученіи Сократа и, въ особенности, софистовъ, и такъ же, какъ у тѣхъ, вытекаетъ изъ односторонняго *интеллектуализма* ихъ обшаго міросозерцанія и всего душевнаго склада. Киринейцы не признавали существеннаго значенія за изслѣдованіемъ въ области физики, понимаемой въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова— въ смыслѣ изслѣдованія природы вещей, вообще. Они, подобно Сократу и софистамъ, исключительно занимались практическими и моральными вопросами—о благѣ и злѣ, о средствахъ къ достиженію счастья въ жизни и т. п. (Diog. Laert. II. 92; Arist. Meth. III, 2. 996 a. 32 и друг.. Подробн. смотр. у Zeller'a «Die Philosophie d. Griechen»... II Th. 1 Abth. 345, 1.). При этомъ киринейцы, подобно софистамъ, пытаются въ извѣстной степени и научнымъ путемъ обосновать свое разнодушіе и скептическое отношеніе къ физическимъ и метафизическимъ изслѣдованіямъ. Обоснованія эти—аналогичны тѣмъ, какія выставляются и софистами, и носятъ, попреимуществу, гносеологическій характеръ, вытекая изъ *односторонне-интеллектуалистическаго*, точнѣе, *субъективистическаго* характера ихъ гносеологіи. По ученію киринейцевъ, какъ и по ученію софистовъ, мы вообще не можемъ постичь объективной природы внѣ насъ находящихся вещей, потому что всѣ наши воспріятія суть только наши субъективныя ощущенія (Cic. Acad. II, 46. 142). Мы, по мнѣнію киринейцевъ, не имѣемъ права утверждать, что медъ, напр., сладокъ, соль горька и т. п., но только,—что мы испытываемъ *ощущенія* сладости, горечи, бѣлизны и т. п. Нашему познанію, по взгляду киринейцевъ, доступны только *ощущенія*, не объективная природа вещей (Plut. Adv. Col. 24, 2. 1120; Sex. Math. VII, 191; Diog. II, 92; XIV, 19. 1; ср. у Zeller'a ibid.'s. 348, 1). Но если, такимъ образомъ, всѣ наши познанія, по ученію киринейцевъ, сводятся къ нашимъ субъективнымъ ощущеніямъ, а субъективныя ощущенія у различныхъ лицъ бываютъ различны; то, слѣдовательно, не можетъ быть никакого всеобщаго критерія истины: мы не имѣемъ права утверждать, что данный предметъ,

кажущійся, напр., намъ бѣлымъ или сладкимъ, такимъ, а не инымъ кажется и другому лицу: въ данномъ случаѣ мы совершенно различныя ощущенія только обозначаемъ одними общими именами (Sex. Emp. Math. VII, 195). А если такъ, если для насъ, вообще, не доступно познаніе объективной природы вещей; то понятно, что этимъ вопросомъ и вовсе не слѣдуетъ заниматься [1]). Отсюда намъ становится вполнѣ понятнымъ и несомнѣннымъ совершенно безразличное и безучастное отношеніе Киринейской школы къ метафизическимъ и религіознымъ вопросамъ. Киринейская школа, какъ отрицающая вообще возможность объективнаго познанія вещей, должна была оставить совершенно безъ вниманія, въ частности, и такого рода вопросы, какъ, напр., вопросъ о бытіи личнаго премірнаго и всесовершеннаго Существа, Творца и Промыслителя всего существующаго, вопросъ объ участи человѣческой души послѣ ея смерти, о природѣ и происхожденіи мірового зла и средствахъ борьбы съ нимъ,—поскольку всѣ эти вопросы касаются, именно, объективной сущности вещей [2]). Понятно, что такое совершенно безучастное отношеніе Киринейской школы къ тремъ отмѣченнымъ нами основнымъ метафизическимъ вопросамъ, являясь діаметральною противоположностію тому отношенію, какимъ характеризуется христіанское ученіе,—должно было необходимо привести киринейцевъ къ соотвѣтствующимъ особенностямъ и въ другихъ пунктахъ ихъ міровоззрѣнія. Поэтому, насколько въ христіанскомъ ученіи признаніе бытія личнаго и всесовершеннаго

---

[1]) Характерныя черты гносеологіи киринейцевъ, очевидно, тождественны съ гносеологическимъ ученіемъ софистовъ, выросшимъ, какъ мы видѣли, на почвѣ ихъ односторонняго интеллектуализма: совершенный *субъективизмъ*, какъ психологическій результатъ чисто теоретическаго, разсудочнаго отношенія къ внѣшнему міру, и вытекающій отсюда *скептицизмъ* въ одинаковой степени лежалъ въ основѣ философскихъ воззрѣній какъ софистовъ, такъ и киринейцевъ. Если въ данномъ случаѣ между киринейцами и софистами и можно признавать какое-нибудь различіе, то развѣ только въ томъ, что Протагоръ, какъ полагаетъ Zeller (ibid., s. 120, 2), говорилъ объ относительности нашихъ познаній, главнымъ образомъ, на томъ основаніи, что наши ощущенія суть, такъ-сказать, продуктъ взаимоотношенія познающаго субъекта и познаваемаго предмета, почему они и не могутъ вполнѣ отражать въ себѣ объективной природы вещей, а киринейцы отстаиваютъ совершенную субъективность нашихъ ощущеній, считая ихъ исключительнымъ продуктомъ самого познающаго субъекта. Различіе между киринейцами и софистами въ разсматриваемомъ отношеніи, такимъ образомъ, оказывается не принципіальнымъ и касается не конечныхъ гносеологическихъ выводовъ той и другой школы, а только особенностей въ *обоснованіи* одинаковыхъ и тѣхъ же гносеологическихъ принциповъ.

[2]) Относительно нѣкоторыхъ изъ представителей Киринейской школы, именно, о Θеодорѣ, Біонѣ и Евгемерѣ, напримѣръ, даже прямо извѣстно, что они были *атеистами* (Diog. Laert. II, 97; ср. Sext. Emp. Pyr. III, 218; Math. IX, 51. 55; Cic. Nat. D. I, 1. 2; ср. 23, 63; 42. 117 и друг.

Бога, признаніе личнаго безсмертія человѣческой души и вѣра въ благодатныя средства, подаваемыя человѣку для борьбы со зломъ, придавали всей христіанской метафизикѣ супранатуралистическій и идеалистическій характеръ,—насколько безучастное отношеніе киринейцевъ къ этого рода вопросамъ должно было, какъ это случилось и съ софистами, лишить ихъ философію такого идеалистическаго и супранатуралистическаго характера и, наоборотъ, придать ей характеръ чисто космическій, поскольку всякій человѣкъ, теряя вѣру и интересъ къ сверхчувственному бытію, необходимо привязывается къ бытію чувственному, хотя бы даже этого онъ прямо и не высказывалъ. Относительно киринейцевъ мы имѣемъ и болѣе прямыя основанія утверждать, что на ряду съ совершеннымъ равнодушіемъ къ тремъ, отмѣченнымъ нами метафизическимъ вопросамъ,—гносеологія этой философской школы непосредственно вела къ натурализму и матеріализму ихъ общаго міровоззрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, намъ извѣстно, что по ученію Киринейской школы все познаніе состоитъ только въ ощущеніяхъ; познанія же въ смыслѣ постиженія объективной сущности вещей, киринейцы не признавали. Такое сведеніе всего возможнаго познанія къ ощущеніямъ равносильно прямому отрицанію сверхчувственнаго бытія и признанію за однимъ только *матеріальнымъ* бытіемъ значенія истиннаго бытія, поскольку черезъ ощущенія нами постигаются только тѣлесныя, чувственныя вещи,—тѣмъ болѣе, что киринейцы процессъ познанія черезъ ощущенія непосредственно выводили изъ особенностей чисто тѣлеснаго движенія въ нашемъ организмѣ. Слѣдовательно, хотя киринейцы и старались избѣгать всякаго рода метафизическихъ и физическихъ изслѣдованій, но относительно нихъ нельзя сказать, что они вовсе не имѣли никакого общаго метафизическаго міросозерцанія, и это міросозерцаніе у нихъ, въ силу особенностей ихъ гносеологіи, носило характеръ чисто натуралистическій и матеріалистическій, непреложнымъ доказательствомъ чего служитъ ихъ гносеологическая теорія послѣдовательнаго сенсуализма. Въ силу всего этого въ философіи киринейцевъ вовсе не можетъ быть мѣста христіанскому ученію о премірномъ и всесовершенномъ личномъ Богѣ, какъ абсолютномъ Духѣ.

Не можетъ быть, очевидно, у киринейцевъ, также ученія о *личномъ безсмертіи* человѣческой души, поскольку они, считая движеніе въ тѣлесномъ организмѣ источникомъ всѣхъ познаній и чувствъ, тѣмъ самымъ признавали основою духовной жизни матерію, почему и не могли допустить существованія человѣческой души внѣ тѣла.

Пессимистическій характеръ киринейскаго ученія о природѣ *зла* и средствахъ борьбы съ нимъ также, если не прямымъ, то косвеннымъ образомъ вытекаетъ изъ особенностей ихъ общаго *односторонне-интеллектуалистическаго* міросозерцанія. Правда, киринейцы, въ силу субъективизма своей гносеологіи, учили, что въ дѣйствительности нѣтъ ничего, что́ могло бы быть признано благомъ или зломъ по природѣ (Diog. Laert. II, 94), вслѣдствіе чего, по ученію киринейцевъ, человѣкъ можетъ быть счастливъ и при самыхъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ (Horat. ep. I, 17. 23; Plut. Vit. Homer. 13, 150; Plut. Vit. Alex. 8. 300; Diog. Laert. II, 67 и др.). Да иначе киринейцы и не могли учить, разъ все наше познаніе они сводили къ субъективнымъ ощущеніямъ, за которыми не признавали значенія объективнаго познанія самой природы вещей. Но вѣдь киринейцы, подобно софистамъ, на ряду съ отрицаніемъ объективнаго *зла*, отрицали и объективное существованіе *блага*. Слѣдовательно, ихъ оптимистическій взглядъ на природу блага и зла въ корнѣ подрывается тѣми же данными, на какихъ они пытаются обосновать его. Оптимизмъ киринейцевъ, такимъ образомъ, оказывается столь же призрачнымъ, какъ и оптимизмъ Сократа и софистовъ. Въ этомъ фактически нетрудно убѣдиться, при внимательномъ изслѣдованіи ученія киринейцевъ о *границахъ* доступнаго человѣку счастія. Изъ этого ученія мы можемъ видѣть, что киринейцы совершенно отказываются отъ возможности достиженія полнаго счастія: мудрецъ только сравнительно съ глупцомъ болѣе счастливъ (Diog. Laert. II, 91). Человѣческое счастіе представлялось киринейцамъ непрочнымъ, именно, потому, что человѣкъ не можетъ вполнѣ владѣть внѣшними обстоятельствами, не можетъ ручаться за будущее, почему киринейцы и рекомендовали пользоваться каждымъ отдѣльнымъ моментомъ счастія въ настоящемъ. Мечты же о счастіи *всей* жизни они совѣтовали оставить, какъ несбыточныя (Diog. Laert. II, 87; Athen. XII, 554; ср. Zeller, ibid., s. 355, 2). Затѣмъ, многія удовольствія, по ученію киринейцевъ, могутъ быть нами достигнуты только цѣною еще бо́льшихъ неудовольствій, почему отъ нихъ часто слѣдуетъ отказываться, хотя по ученію киринейцевъ, удовольствія, *какъ таковыя*, суть величайшее благо (Diog. Laert. II, 90; ср. Diog. Laert. II, 66; 67. Horaz. ep. I, 17, 23; Plut. Vit. Hom. 13, 150; Plut. Vit. Alex. 8. 330; ср. у Zeller'a, ibid., s. 365, 2—4). Наконецъ, ученіе киринейцевъ о скорби, какъ величайшемъ

злѣ, прямо свидѣтельствуетъ о пессимистическомъ характерѣ ихъ общаго міровоззрѣнія, поскольку они не могли же не видѣть того, какъ много приходится человѣку испытывать въ жизни скорбей, и неудовольствій, при томъ такихъ, источникъ которыхъ находится не въ нашей власти. А что источникъ скорбей и всякаго рода неудовольствій киринейцы, дѣйствительно, считали находящимся *внѣ* нашей власти, вопреки своему же собственному утвержденію,— это, во-первыхъ, вытекаетъ изъ ихъ общаго натуралистически-матеріалистическаго міросозерцанія, въ силу котораго они должны признать господство въ мірѣ неизмѣнныхъ механическихъ законовъ, а во-вторыхъ, это можно видѣть и изъ того, что единственнымъ средствомъ въ борьбѣ со зломъ киринейцы считали и рекомендовали безразличное, равнодушное отношеніе ко всему тому, что̀ намъ можетъ причинить непріятность, при чемъ у позднѣйшихъ киринейцевъ эта сторона ихъ ученія оттѣнена особенно ясно. Киринеецъ Ѳеодоръ, напр., прямо полагалъ счастіе человѣка въ *апатіи* ко всему внѣшнему, поскольку внѣшнія обстоятельства не всегда являются источникомъ удовольствія и счастія. Ѳеодоръ идетъ даже дальше: онъ не признаетъ значенія блага и за отдѣльными положительными удовольствіями, такъ что *все* внѣшнее, по нему, не можетъ имѣть для насъ значенія объективнаго блага (Diog. Laert. II, 98; ср. Cic. Tusc. III, 13. 28, 14. 31; Stob. Flor. 119. 16; смотр. у Zeller'a ibid., s. 378, 1, ср. Diog. Laert. II, 102 и др.; см. у Zeller'a ibid. s. 378, 4). А Гегезій еще въ болѣе пессимистическомъ тонѣ говоритъ о многочисленныхъ бѣдствіяхъ и страданіяхъ, которымъ подвержено наше тѣло и душа, о томъ, что счастіе наше далеко не всегда зависитъ отъ насъ самихъ, но часто отъ судьбы, что истинная радость и счастіе не достижимы ни для кого (Diog. Laert. II, 94), что опытъ въ данномъ случаѣ мало въ чемъ намъ можетъ помочь, поскольку источникъ нашихъ несчастій зависитъ отъ невозможности для насъ постичь *объективную* природу вещей, такъ какъ чувства насъ обманываютъ, а иного способа познанія Гегезій не признавалъ (Diog. Laert. II, 95). Поэтому Гегезій считалъ глупостію стремиться къ положительнымъ удовольствіямъ: достаточно, если намъ удастся избѣгать страданій въ жизни, а это бываетъ тогда, когда мы бываемъ совершенно равнодушны ко всему внѣшнему, что̀ можетъ вызвать у насъ чувство скорби или удовольствія (Diog. Laert. II, 95). Само собою понятно, что при такомъ пессимистическомъ взглядѣ на внѣшній міръ, Гегезій не можетъ считать что бы то ни было благомъ

по природѣ (Diog. Laert. II, 95). Самая жизнь для мудреца, по Гегезію, есть нѣчто безразличное (Diog. Laert. II, 95). Имѣются даже данныя о томъ, что Гегезій проповѣдывалъ самоубійство: по крайней мѣрѣ, есть свидѣтельство, что подъ вліяніемъ его ученія нѣкоторые изъ его учениковъ лишали себя жизни (Cic. Tusc. 1, 83). Послѣ всего сказаннаго, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что киринейцы фактически не только признавали объективное существованіе зла въ природѣ внѣшнихъ вещей, вопреки своему принципіальному утвержденію, будто-бы объективнаго блага и зла не существуетъ, но и признавали совершенное безсиліе человѣка побѣдить это зло, поскольку природа внѣшнихъ вещей, по ихъ ученію, находится внѣ нашей власти: человѣку остается лишь одно—примириться съ ненормальнымъ порядкомъ вещей въ мірѣ и въ этомъ примиреніи находить себѣ удовлетвореніе. Но такой совѣтъ подтверждаетъ фактъ *признанія киринейцами въ мірѣ неизбѣжнаго и неустранимаго объективнаго зла,* а никакъ не ослабляетъ его. Пессимистическій характеръ ученія киринейцевъ о міровомъ злѣ могъ бы быть ослабленъ только въ томъ случаѣ, если бы они признавали возможность какихъ-нибудь сверхъестественныхъ средствъ, даруемыхъ человѣку для его борьбы со зломъ. Но само собою понятно, что при томъ абсолютно-натуралистическомъ характерѣ, какимъ проникнуто все міросозерцаніе киринейцевъ, у нихъ не можетъ быть и рѣчи о какихъ-нибудь сверхъестественныхъ средствахъ: житейское благоразуміе человѣка (Diog. Laert. II, 91) и умѣнье пользоваться внѣшними вещами и обстоятельствами—вотъ единственное средство для достиженія счастія, по ученію киринейцевъ (Diog Laert. II, 98 и др.). *Интеллектуализмъ и автономизмъ*, т. о., и у киринейцевъ, какъ и у разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, суть характерныя черты въ ихъ ученіи о средствахъ борьбы со зломъ жизни. А что это средство, по сознанію самихъ же киринейцевъ, недостаточно для достиженія своей цѣли,—это доказываетъ отмѣченный нами выше пессимистическій взглядъ киринейцевъ на человѣческое счастіе.—Итакъ, существенныя черты гносеологіи киринейцевъ и ихъ ученія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, въ общемъ, существенно тождественны съ ученіемъ объ этомъ же предметѣ софистовъ и Сократа: тотъ же односторонній субъективизмъ ихъ гносеологіи, то же отсутствіе вѣры въ бытіе премірнаго личнаго Бога, абсолютнаго Духа, то же отрицаніе личнаго безсмертія человѣческой души и тотъ же пессимистическій хара-

ктеръ въ ученіи о міровомъ злѣ и средствахъ борьбы съ нимъ, при чемъ, пессимистическая тенденція у киринейцевъ выражена значительно сильнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ у софистовъ и Сократа. Все это—характерныя черты разсудочно-интеллектуальнаго морально-психологическаго типа, по существу противоположнаго типу истиннаго христіанина.

Такъ какъ общее отношеніе киринейцевъ къ гносеологическимъ и метафизическимъ вопросамъ въ существенномъ тождественно съ соотвѣтствующими пунктами ученія софистовъ и Сократа, то мы имѣемъ основаніе argiori предполагать, что надломленность волевой энергіи и апатія, являющіяся основными *формальными* чертами въ нравственныхъ воззрѣніяхъ софистовъ и Сократа, будутъ имѣть мѣсто также и въ нравственныхъ воззрѣніяхъ Киринейской школы, при чемъ въ этомъ отношеніи киринейцы, по сравненію съ софистами и Сократомъ, далеко успѣли уже уйти впередъ, вслѣдствіе болѣе сильно выраженной у нихъ пессимистической тенденціи. Ученіе о *воздержаніи*, какъ основной нормѣ человѣческаго поведенія, является важнѣйшимъ этическимъ принципомъ моральной философіи киринейцевъ, какъ и у Сократа и отчасти у софистовъ. Въ данномъ случаѣ, какъ и при изложеніи соотвѣтствующаго ученія софистовъ и Сократа, мы должны въ понятіи о воздержаніи различать тѣснымъ образомъ связанные между собою два логическіе момента: это 1) всецѣлую привязанность къ *земному*, *чувственному* міру, какъ результатъ натуралистическаго характера общаго міровоззрѣнія киринейцевъ, при чемъ эта всецѣлая привязанность къ чувственному бытію и у киринейцевъ, по тѣмъ же основаніемъ, какъ и у софистовъ и у Сократа, должна была проявиться, именно, въ формѣ эвдемонизма и утилитаризма, съ гидонистической окраской; 2) *разочарованіе* въ чувственномъ, земномъ мірѣ и въ его благахъ, какъ результатъ пессимистическаго міросозерцанія и настроенія киринейцевъ, которое, хотя въ философіи киринейцевъ и не выражено вполнѣ ясно, однако необходимо должно вытекать изъ общаго *интеллектуалистическаго и натуралистическаго* характера ихъ метафизики.

Первый моментъ въ понятіи воздержанія, какъ основной цѣли человѣческой дѣятельности и главнаго условія нашего счастья, въ ученіи киринейцевъ выраженъ съ неменьшею ясностію и опредѣленностію, чѣмъ и въ ученіи софистовъ и Сократа. Аристиппъ, основатель кири-

нейской школы, и относительно самого себя самымъ яснымъ и рѣшительнымъ образомъ заявляетъ, что главною задачею дѣятельности человѣческой онъ поставлялъ ἡ ῥᾳστά τε καί ἥδιστα βιοτεύειν (Xen. Mem. II, 1. 9), и, вообще, *удовольствіе* считалъ высочайшимъ благомъ (Cic. Off. III, 33. 116; Cic. Acad: II, 42, 131; Fin. II, 6, 18; fin; II. 13, 39 и др.),—такимъ благомъ, которое достойно того, чтобы къ нему стремиться ради него самого (Diog. Laert. II, 88). Поэтому, удовольствіе и должно являться основною цѣлію (τέλος) нашей жизни и дѣятельности (Diog. Laert. II, 87). Въ удовольствіи, именно, долженъ человѣкъ полагать свое счастіе (εὐδαιμονίαν) (Athen. XII, 544 a), поскольку удовольствіе есть завершеніе всѣхъ благъ (τέλος ἀγαθῶν: Euseb. pr. ev. I, 8, 9). Если удовольствіе есть высочайшее благо, то скорбь, напротивъ, есть высочайшее зло, такъ сказать, завершеніе всѣхъ частныхъ видовъ зла. (pr. ev. Euseb. I, 8, 9; Diog. Laert. II, 86). Такимъ образомъ, понятіе добра у киринейцевъ отождествляется съ понятіемъ пріятнаго, а понятіе зла съ ощущеніемъ неудовольствія, или скорби. Состоянія, занимающаго средину между удовольствіемъ и скорбію, т. е. такого состоянія, которое не было бы ни состояніемъ удовольствія, ни состояніемъ скорби, киринейцы вовсе не признавали,—это есть отсутствіе всякаго ощущенія, т. е. состояніе, подобное состоянію сна. Поэтому не можетъ быть иной цѣли нашей дѣятельности, какъ только достиженіе удовольствія и удаленіе отъ скорбей (Diog. II, 86; II, 87; 89; Cic. Fin. II, 6, 18; 13, 39; Sext. Math. VII, 199). Эта конечная цѣль нашей дѣятельности указана намъ самою природою, поскольку всѣ животныя и всѣ люди съ самаго дѣтства стремятся къ достиженію удовольствій и къ удаленію отъ скорбей (Diog. Laert. II, 87; 88). Поэтому даже неестественно—не стремиться къ удовольствію (Diog. Laert. II, 89), какъ неестественно и стремиться къ состоянію, среднему между удовольствіемъ и неудовольствіемъ (Diog. Laert. II. 89). Если удовольствіе само по себѣ должно быть предметомъ нашихъ стремленій, а скорбь, какъ таковая, должна быть избѣгаема; то очевидно, что всѣ частныя удовольствія также суть блага и должны быть предметомъ нашихъ желаній и стремленій. Поэтому вовсе не важно то, какой предметъ возбуждаетъ у насъ чувство удовольствія: цѣнность удовольстія, обусловливается его собственнымъ внутреннимъ содержаніемъ, такъ что извѣстныя однородныя удовольствія могутъ возникать у насъ отъ двухъ, даже совершенно противоположныхъ между собою

предметовъ, при чемъ эти удовольствія, по своему внутреннему, психическому содержанію, могутъ и не различаться нисколько со стороны своей цѣнности, какъ удовольствія. Удовольствіе, *какъ таковое*, есть уже благо, независимо отъ предмета, вызывающаго это удовольствіе. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что *всѣ* удовольствія, по своему существу, или внутреннему содержанію, равны между собою и не различаются одно отъ другого. (Diog. Laert. II, 87). *Не можетъ поэтому быть постыдныхъ и дурныхъ удовольствій; удовольствіе, какъ таковое, должно считаться за благо, если даже оно вызывается дурными или постыдными вещами и поступками* (Diog. L. II, 88). Если, такимъ образомъ, всѣ частныя удовольствія суть благо и дурныхъ удовольствій быть не можетъ; то очевидно, что и цѣлію нашей жизни и дѣятельности должны быть бы *всѣ частныя* удовольствія, но никакъ не счастіе всей нашей жизни, въ смыслѣ заранѣе выработаннаго общаго идеала жизни и дѣятельности, въ пользу котораго въ нѣкоторыхъ случаяхъ приходилось бы жертвовать частными удовольствіями. Напротивъ, по ученію киринейцевъ, слѣдуетъ различать, съ одной стороны, *частныя* удовольствія, которыя, какъ таковыя, сами по себѣ должны быть предметомъ нашихъ стремленій и цѣлью нашей жизни и дѣятельности, съ другой стороны,—счастіе (εὐδαιμονία) цѣлой жизни, которое есть *простой результатъ* частныхъ удовольствій (настоящихъ, прошедшихъ и будущихъ) и должно быть предметомъ нашихъ желаній не само по себѣ, а ради входящихъ въ его составъ частныхъ удовольствій (Diog. Laert. II, 87; 88; 90; 91): неблагоразумно въ цѣляхъ достиженія счастія цѣлой жизни, которое слагается изъ удовольствій прошедшихъ, настоящихъ и будущихъ, жертвовать частными удовольствіями настоящаго, такъ какъ прошедшія удовольствія, уже потому, что они прошли, находятся не въ нашей власти, а удовольствія будущія еще не наступили, да и неизвѣстно, какое изъ нихъ наступитъ. Поэтому должно пользоваться въ каждую минуту всякимъ доступнымъ намъ удовольствіемъ, ибо только настоящее несомнѣнно находится въ нашихъ рукахъ (Athen. XII, 544 a; Diog. Laert. II, 66; сравн. Zeller, ibid., s. 355, 2). Если высочайшимъ благомъ и конечною цѣлію всѣхъ человѣческихъ стремленій, по ученію киринейцевъ, должно быть признано удовольствіе и при томъ *всякое* удовольствіе, откуда бы оно ни возникало; то само собою по-

нятно, что все прочее, что́ не есть удовольствіе, не можетъ быть само по себѣ предметомъ нашихъ стремленій и желаній, но только постольку, поскольку оно способствуетъ достиженію удовольствій. Такъ, напримѣръ, благоразуміе, по Аристиппу, есть благо и цѣнно не само по себѣ, а только вслѣдствіе тѣхъ результатовъ (удовольствій), къ которымъ оно приводитъ,—поскольку благоразуміе избавляетъ человѣка отъ многихъ неудовольствій, напримѣръ, избавляетъ отъ страха предъ смертію, отъ непріятныхъ чувствъ гнѣва, зависти и т. п. (Diog. Laert. II, 91), учитъ правильному пользованію благами и т. подобн. (сравн. у Zeller'a ibid., s. 360, 3). Поэтому-то киринейцы и относились такъ отрицательно къ разнаго рода теоретическимъ наукамъ (физикѣ, логикѣ и др.), поскольку послѣднія, по ихъ мнѣнію, не имѣютъ прямого отношенія къ вопросу о благѣ и злѣ и не увеличиваютъ общей суммы жизненныхъ удовольствій (Diog. Laert. II, 92; Sext. Math. VII, 11 и др.). Философію поэтому киринейцы признавали только постольку, поскольку она можетъ способствовать нашему счастію (Diog. Laert. II, 69; 70; 72; 80 и др.). Точно также и все справедливое, прекрасное, высокое и т. п. добродѣтели киринейцы вовсе не считали за нѣчто, что́ могло бы само по себѣ считаться благомъ и быть предметомъ нашихъ стремленій: по природѣ только удовольствіе есть благо, даже если оно возникаетъ изъ такъ называемыхъ постыдныхъ поступковъ, а понятія справедливаго, несправедливаго и т. п. суть результатъ не природы, а закона и обычая (Diog. Laert. II, 93), и если мудрецъ предпочитаетъ поступать справедливо, то лишь постольку, поскольку знаетъ, что въ противномъ случаѣ онъ подвергнется наказанію, т. е. неудовольствію (ibid.). При такомъ гидонистическомъ и эгоистическомъ характерѣ этическихъ воззрѣній Аристиппа (какъ и прочихъ киринейцевъ) намъ становится совершенно понятнымъ и то, почему Аристиппъ, изъ нежеланія подчиняться разнаго рода огорченіямъ, избѣгалъ—и совѣтовалъ то же дѣлать другимъ—общественной и государственной дѣятельности (Xen. Memor. II, 1. 8 и друг.): съ точки зрѣнія киринейцевъ, глупо жертвовать своими интересами въ пользу другихъ людей. Натуралистически-эвдемонистическій и гидонистическій характеръ нравственнаго ученія Киринейской школы сдѣлается для насъ еще болѣе яснымъ, если мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что источникомъ всѣхъ удовольствій и скорбей киринейцы, какъ мы видѣли, считали извѣстнаго рода движенія въ нашемъ тѣлесномъ организмѣ. Именно,

легкія и спокойныя движенія, по ихъ ученію, являются источникомъ пріятныхъ ощущеній, а бурныя и неспокойныя—источникомъ неудовольствій и скорбей; при отсутствіи же всякаго движенія въ нашемъ организмѣ, не можетъ быть никакихъ ощущеній—ни пріятныхъ ни непріятныхъ. Отсюда, очевидно, слѣдуетъ, что *всѣ* удовольствія, т. е., съ киринейской точки зрѣнія, *всѣ* блага, по своему существу, суть удовольствія *тѣлесныя*; духовныхъ удовольствій, въ собственномъ смыслѣ этого слова, киринейцы не могли признавать. Поэтому, если киринейцы въ нѣкоторыхъ случаяхъ и говорятъ о такъ называемыхъ духовныхъ удовольствіяхъ, въ отличіе отъ удовольствій тѣлесныхъ, то, во-первыхъ, на основаніи сказаннаго нами о тѣлесномъ происхожденіи всѣхъ удовольствій, «духовность» такого рода удовольствій нельзя понимать въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ этого слова, но только въ томъ смыслѣ, что, по ученію киринейцевъ, не всѣ удовольствія *непосредственно* касаются тѣла; таковы, напримѣръ, удовольствія, испытываемыя нами въ театрѣ (Diog. Laert. II, 90), удовольствія отъ чувства любви къ отечеству (Diog. Laert. II, 89) и т. п. Во-вторыхъ, Аристиппъ, напр., удовольствія тѣлесныя, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, вполнѣ опредѣленно считалъ болѣе сильными и болѣе цѣнными, чѣмъ такъ называемыя духовныя удовольствія, равно какъ и скорби тѣлесныя, по нему, сильнѣе и хуже такъ называемыхъ скорбей духовныхъ (Diog. Laert. II, 90). Поэтому Цицеронъ совершенно правъ, когда относительно Аристиппа замѣчаетъ, что онъ какъ-бы вовсе не признавалъ существованія у насъ души, а видѣлъ одно только тѣло (Cic. Acad. II. 45. 139). Само собою понятно, что при отсутствіи у киринейцевъ вѣры въ сверхчувственное бытіе, они не могутъ говорить, да и не говорятъ ни о какихъ сверхчувственныхъ благахъ,—такихъ благахъ, которыя бы возвышались надъ земнымъ, чувственнымъ міромъ.

Итакъ, общій выводъ изъ всего сказаннаго нами относительно ученія киринейцевъ объ удовольствіи, какъ высочайшемъ благѣ, долженъ быть тотъ, что нравственныя воззрѣнія Киринейской школы, дѣйствительно, *всецѣло проникнуты духомъ самаго послѣдовательнаго эвдемонизма и гидонизма*, развившихся на почвѣ односторонняго интеллектуализма и натурализма. Въ представленномъ только что изложеніи этой стороны нравственныхъ воззрѣній киринейцевъ мы имѣли въ виду, главнымъ образомъ, ученіе основателя киринейской школы—Аристиппа; но и относительно всѣхъ его послѣдователей извѣстно, что

они не только не ослабили натуралистически-эвдемонистическаго характера ученія Аристиппа, но даже усилили его. Ѳеодоръ, напр., прямо утверждалъ, что всякій поступокъ слѣдуетъ оцѣнивать не самъ по себѣ, а по тѣмъ результатамъ—пріятнымъ или непріятнымъ, къ какимъ данный поступокъ насъ приводитъ. Поэтому Ѳеодоръ рекомендуетъ пользоваться *всѣми* доступными средствами и обстоятельствами для достиженія удовольствій. Воровство, святотатство, прелюбодѣяніе, педерастія и т. п. пороки не есть нѣчто само по себѣ злое или постыдное (по природѣ), но все это является зломъ только *для глупца*, не умѣющаго извлекать изъ этихъ поступковъ для себя удовольствія и пользы (Diog. Laert. II, 99). Благоразуміе, справедливость и т. п. добродѣтели Ѳеодоръ рекомендуетъ только потому, что онѣ служатъ средствомъ къ достиженію личнаго счастія человѣка (Diog. Laert. II, 98). Дружбу Ѳеодоръ отрицалъ, такъ какъ, по нему, мудрецъ долженъ быть самъ собою доволенъ и ни въ комъ не нуждаться (Diog. L. II, 98). Точно также Ѳеодоръ отрицалъ и чувство любви къ отечеству, говоря, что для мудреца отечество—цѣлый міръ и что не слѣдуетъ мудрецу жертвовать собою въ интересахъ глупца (Diog. Laert. II, 98). Однимъ словомъ, и по Ѳеодору, личное счастіе и благополученіе человѣка должно быть *единственною и исключительною* цѣлію всѣхъ стремленій человѣка; все же остальное должно служить лишь средствомъ для этой цѣли, при чемъ всѣ средства, безъ исключенія, позволительны и хороши, разъ при помощи ихъ достигается эта цѣль. Если же относительно Ѳеодора имѣются свидѣтельства, что онъ, въ отличіе отъ Аристиппа, цѣлію человѣческихъ стремленій и высочайшимъ благомъ считалъ не удовольствіе, а *радостное настроеніе духа* (χάρα), и вмѣсто понятій ἀλγηδών, или πόνος зло отождествляетъ съ λύπη,—при чемъ χάρα Ѳеодоръ полагалъ въ благоразуміи, а λύπη—въ неблагоразуміи (Diog. Laert. II, 98),—то различіе въ данномъ случаѣ касается, такъ сказать, частностей и оттѣнковъ, при рѣшеніи вопроса о томъ, въ чемъ, именно, человѣкъ долженъ полагать свое *личное, эгоистическое* благо и какими средствами онъ этого можетъ достигнуть.—Третій изъ позднѣйшихъ, наиболѣе видныхъ представителей киринейской школы, именно, Гегезій также считалъ высочайшимъ благомъ и главною цѣлію человѣческой дѣятельности удовольствіе (ἡδονή), а скорбь (πόνος)—величайшимъ зломъ, при чемъ самимъ рѣшительнымъ образомъ утверждалъ, что все, что бы мы ни дѣлали, мы должны дѣлать только *для себя, для своей пользы.*

Чувство расположенія, дружбу, благоразуміе и т. п. добродѣтели мы должны, по Гегезію, цѣнить не ради ихъ самихъ, но ради той пользы, какая отсюда получается для насъ лично (Diog. Laert. II, 93; II, 95).— Анникеръ, одинъ изъ представителей киринейской школы, также считалъ удовольствіе цѣлію жизни и высочайшимъ благомъ, разумѣя подъ удовольствіемъ всѣ частные виды удовольствій (Clem. Alex. Strom. II, 417 B; ср. Diog. Laert. II, 97 и др.; ср. у Zeller'a ibid., s. 381, 2). Само собою понятно, что при такомъ опредѣленіи цѣли жизни, Анникеръ, подобно другимъ киринейцамъ, долженъ имѣть въ виду исключительно только *личное* счастіе, каждаго человѣка, но никакъ не счастіе другихъ людей; послѣднее, и по Анникеру, не можетъ быть самостоятельною цѣлію нашихъ стремленій, даже если бы это было счастіе близкихъ намъ лицъ, напр., друга (Diog. Laert. II, 96 и друг.). Правда, Анникеръ иногда, повидимому, проповѣдуетъ необходимость и цѣнность альтруистическихъ чувствъ, независимо отъ получаемой отсюда пользы. Напр., онъ рекомендуетъ дружбу, почитаніе родителей, занятіе общественными дѣлами и т. п.; рекомендуетъ даже переносить извѣстнаго рода лишенія ради пользы другихъ людей, утверждая, что отъ этого наше личное счастіе нисколько не пострадаетъ (Diog. Laert. II, 96; 97). Но понимать эти мѣста въ томъ смыслѣ, будто Анникеръ говоритъ о безкорыстныхъ альтруистическихъ чувствахъ въ точномъ смыслѣ этого слова, нельзя, такъ какъ это противорѣчило бы только что изложенному нами ученію того же Анникера, въ которомъ онъ отрицалъ за подобнаго рода чувствами право самостоятельной цѣли нашихъ стремленій и значеніе самостоятельнаго блага. Это кажущееся противорѣчіе легко примиряется тѣмъ соображеніемъ, что, по Анникеру, и въ такъ называемыхъ альтруистическихъ чувствахъ человѣкъ можетъ и долженъ искать для себя, гл. обр., *собственнаго* удовольствія: счастіе друга не само по себѣ представляется Анникеру цѣлію нашихъ стремленій, а по мѣрѣ той пріятности, какая можетъ произойти отъ дружбы лично для насъ, подобно тому, какъ, напр., доставляетъ намъ удовольствіе пріятная бесѣда съ другимъ лицомъ.

Итакъ, *натуралистическій эвдемонизмъ и гидонизмъ*, переходящій въ грубый эгоизмъ, какъ первый моментъ въ понятіи воздержанія, у киринейцевъ выраженъ со всею ясностію и опредѣленностію, являясь прямымъ результатомъ *натуралистическаго и матеріалистическаго характера* всего міросозерцанія

этой философской школы [1]).—Что же касается второго момента, т. е. *разочарованности* въ благахъ сего міра и вытекающаго отсюда стремленія ограничивать и даже прямо подавлять въ себѣ эту привязанность къ земному, чувственному бытію, безъ замѣны этой привязанности какими-нибудь иными положительными стремленіями и привязанностями,—то и эта сторона въ этическихъ воззрѣніяхъ киринейцевъ высказана вполнѣ ясно, являясь необходимымъ результатомъ пессимистическаго характера ихъ міросозерцанія. Въ самомъ дѣлѣ, разъ киринейцы не знали иного бытія, кромѣ земного и чувственнаго, не признавали никакихъ сверхчувственныхъ идеаловъ и благъ и разъ, съ другой стороны, они, въ концѣ концовъ, прониклись мыслію о непрочности и суетности всего земного, о господствѣ въ мірѣ неизбѣжнаго и независящаго отъ нашей власти зла, то единственное, что имъ оставалось дѣлать, это—искать основной цѣли жизни въ самомъ ограниченіи и подавленіи въ себѣ привязанности къ чувственному бытію, не зная при этомъ никакихъ другихъ положительныхъ привязанностей, поскольку они не знали другихъ идеаловъ, кромѣ имѣющихъ своимъ объектомъ чувственное бытіе. Другими словами, ученіе о воздержаніи, какъ основномъ принципѣ человѣческой дѣятельности, у киринейцевъ, въ особености, у позднѣйшихъ представителей Киринейской школы, съ психологическою необходимостію переходитъ въ ученіе объ *апатіи*, въ совершенно равнодушное и безучастное отношеніе ко всему внѣшнему міру. Дѣйствительно, объ Аристиппѣ, основателѣ Киринейской школы, намъ, напр., извѣстно, что онъ проповѣдывалъ о томъ, чтобы человѣкъ ограничивалъ свои стремленія къ удовольствіямъ, считая малонадежными тѣ удовольствія, какія могутъ случиться намъ въ будущемъ, и совѣтуя не придавать значенія удовольствіямъ прошлаго. Затѣмъ, что касается удовольствій настоящаго, то и тутъ, по Аристиппу, какъ мы видѣли, необходимо ограничивать свои потребности и стремленія къ удовольствіямъ, чтобы вмѣсто удовольствій не пришлось испытать еще бо́льшихъ неудовольствій. Аристиппъ, любившій веселые обѣды (Diog. Laert. II, 66, 68, 69, 75 и друг.), роскошныя одежды, придававшій большое значеніе богатству (Stob. Flor. 94, 32), проповѣдывавшій о наслажденіяхъ чувственной любви (Diog. Laert. II, 74, 85 и др., смотр. цитаты у Zeller'a ibid., s. 362, 4) и, вообще, считавшій *всякое*

[1]) Натурализмъ киринейской метафизики, какъ мы видѣли выше, въ свою очередь, имѣетъ свой психологическій корень въ интеллектуалистическомъ характерѣ ихъ гносеологіи и всего ихъ душевнаго уклада.

удовольствіе за благо,—въ то же время въ нѣкоторыхъ случаяхъ рекомендовалъ отказываться отъ нѣкоторыхъ удовольствій, подавлять въ себѣ излишнюю привязанность къ нимъ, чтобы не быть рабомъ своихъ страстей и чтобы вслѣдствіе этого не потерять душевнаго спокойствія (Diog. Laert. II, 67; 69; 91; и др. см. у Zeller'a ibid., s. 365, 4—6). Основной принципъ, которымъ руководствовался Аристиппъ въ своей привязанности къ удовольствіямъ, это тотъ, чтобы пользоваться и владѣть ими, но самому не подчиняться имъ (Diog. Laert. II, 74; Stob. Flor. 17, 18 и др.), т. е., по Аристиппу, главнымъ условіемъ нашего счастія является духовная *свобода по отношенію къ удовольствіямъ*. (Xen. Mem. II, 1. 17). Поэтому-то, по Аристиппу, нужно умѣть быть одинаково счастливымъ и въ богатствѣ и въ бѣдности, въ пышной одеждѣ и въ нищенской (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). Такимъ образомъ, хотя Аристиппъ и высоко цѣнилъ богатство, но богатство, по нему, имѣетъ цѣну не само по себѣ, а только поскольку оно можетъ доставлять намъ удовольствіе (Diog. Laert. II, 91). Поэтому Аристиппъ всегда былъ противъ излишняго увлеченія богатствомъ (Diog. L. II, 77), особенно, когда приходится изъ-за богатства заискивать передъ вліятельными лицами и, такимъ образомъ, стѣснять свою духовную свободу. (Diog. Laert. II, 69). При потерѣ богатствъ, Аристиппъ совѣтовалъ утѣшать себя мыслію объ оставшемся маломъ (Plut. tranq. an. 8. 469; ср. Zeller ibid., s. 366, 2). Затѣмъ, Аристиппъ рекомендовалъ терпѣніе, выносливость (Diog. Laert. II, 68) и вообще во всемъ умѣренность, которую считалъ самымъ цѣннымъ пріобрѣтеніемъ (D. L. II, 72). Изъ всего сказаннаго видно, что Аристиппъ уже успѣлъ, такъ сказать, значительно разочароваться въ земныхъ благахъ; успѣлъ убѣдиться въ томъ, что привязанность къ нимъ не всегда доставляетъ человѣку счастіе. Это разочарованіе въ земныхъ благахъ у Аристиппа (какъ и у софистовъ и у Сократа), правда, еще не доходитъ до степени совершенной безнадежности относительно возможности получать отъ нихъ извѣстнаго рода *положительныя* удовольствія, а поэтому и его проповѣдь объ ограниченіи въ себѣ привязанности къ внѣшнимъ благамъ не переходитъ въ проповѣдь о совершенной апатіи, въ совершенно безучастное отношеніе ко всему міру. Ученіе объ апатіи ко всему существующему, въ

смыслѣ основного принципа человѣческой дѣятельности, у Аристиппа [какъ и у софистовъ и у Сократа] выражено, такимъ образомъ, еще только въ *зачаточной* формѣ.

Нѣчто иное мы видимъ у болѣе позднихъ представителей Киринейской школы. У *Θеодора*, напр., какъ мы видѣли выше при изложеніи пессимистическаго характера ученія киринейцевъ, αὐταρχεία по отношенію ко всему внѣшнему, ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ, возводится на степень основного принципа человѣческой дѣятельности, а *положительныя* удовольствія уже теряютъ значеніе блага и цѣли человѣческой дѣятельности и, именно, потому, что внѣшніе предметы и обстоятельства находятся внѣ нашей власти и далеко не всегда являются источникомъ удовольствія и душевныхъ радостей. Поэтому, чтобы на ряду съ удовольствіями, происходящими отъ внѣшнихъ благъ, не подвергнуться еще бо̀льшимъ страданіямъ, человѣкъ, по Θеодору, долженъ стремиться не къ какимъ-нибудь положительнымъ удовольствіямъ, а къ достиженію совершеннаго *равнодушія* ко всему внѣшнему, и въ этомъ-то равнодушіи, или апатіи и состоитъ, по Θеодору, наше душевное спокойствіе, наше счастіе, наша духовная свобода.—Точно также мы видѣли, что и *Гегезій* считалъ независящими отъ нашей воли всѣ внѣшнія блага и положительныя удовольствія: послѣднія, по нему, зависятъ отъ внѣшней судьбы, которая далеко не всегда ихъ намъ удѣляетъ. Поэтому-то, по Гегезію, глупо человѣку полагать свое счастіе въ этихъ внѣшнихъ благахъ и проистекающихъ отъ нихъ положительныхъ удовольствіяхъ. Мы видѣли, что по Гегезію цѣль своей дѣятельности и свое счастіе человѣкъ долженъ полагать не въ положительныхъ удовольствіяхъ, а въ отсутствіи скорбей, что́, по нему, достигается черезъ безразличное отношеніе къ внѣшнимъ источникамъ удовольствій. И эта *апатія* ко всему внѣшнему и къ проистека́ющимъ отсюда положительнымъ удовольствіямъ, какъ мы видѣли, доходила у Гегезія до того, что онъ даже жизнь не считалъ за положительное благо и не только проповѣдывалъ безразличное отношеніе *къ факту жизни*, но даже проповѣдывалъ самоубійство. Всего сказаннаго вполнѣ достаточно для того, чтобы признать несомнѣннымъ тотъ фактъ, что проповѣдь объ исключительной привязанности человѣка къ земнымъ, чувственнымъ благамъ привела киринейцевъ къ ученію о столь же исключительномъ *ограниченіи* этой привязанности, т. е. къ проповѣди *крайняго воздержанія*, какъ основного принципа человѣческой дѣятельности, а

этотъ послѣдній принципъ, при своемъ дальнѣйшемъ развитіи у киринейцевъ, въ лицѣ позднѣйшихъ представителей этой школы, превратился въ ученіе о совершенной *апатіи* ко всему міру, о необходимости сознательнаго подавленія въ себѣ *эгоистическихъ чувствъ и привязанностей*, имѣющихъ своимъ объектомъ внѣшній міръ и его блага, при чемъ о какомъ-нибудь иномъ, *положительномъ* объектѣ этихъ чувствъ и привязанностей или о замѣнѣ эгоистическихъ стремленій альтруистическими у киринейцевъ, не признававшихъ никакого иного бытія, кромѣ чувственнаго, никакой иной цѣли стремленій, кромѣ личнаго блага человѣка,— очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, по вопросу объ основной *формальной* чертѣ этическихъ воззрѣній киринейцевъ, должно сказать, что послѣдніе проповѣдуютъ ученіе, принципіально тождественное съ тѣмъ, какое проповѣдывали софисты и Сократъ. Только киринейцы *болѣе послѣдовательно, по сравненію съ софистами и Сократомъ, развили этотъ основной формальный принципъ своей этики,* особенно въ лицѣ позднѣйшихъ своихъ представителей, такъ что ихъ конечные выводы въ данномъ случаѣ, какъ увидимъ ниже, почти совпадаютъ съ тѣми, къ какимъ пришли философы-моралисты заключительнаго періода греко-римской языческой цивилизаціи (стоики, эпикурейцы и скептики).

Доселѣ мы говорили о притупленности у киринейцевъ жизненной энергіи, главнымъ образомъ, въ области *чувствъ*. Но отсюда само собою слѣдуетъ, что такимъ же характеромъ притупленности и надорванности должна отличаться и область ихъ *волевой энергіи*, хотя эта сторона въ ихъ ученіи и не раскрыта съ такою обстоятельностію, какъ только что нами разсмотрѣнная. Дѣйствительно, психологически немыслимо представить себѣ энергично дѣйствующимъ того, кто питаетъ совершенную апатію ко всему существующему, даже къ факту собственнаго своего индивидуальнаго существованія, у котораго совершенно притуплено чувство жизни и интересъ къ внѣшнему міру. Надорванность волевой энергіи съ психологическою необходимостію вытекаетъ у киринейцевъ изъ ихъ ученія объ апатіи въ области чувствъ. Къ этому же приводилъ киринейцевъ ихъ детерминистическій взглядъ на все существующее, вытекающій изъ ихъ общаго узко-матеріалистическаго міровоззрѣнія. Въ частности, ихъ детерминизмъ во взглядѣ на внѣшнія вещи и обстоятельства, какъ источники удовольствій и скорбей,—

прямо долженъ былъ приводить киринейцевъ къ мысли о безполезности всякаго рода попытокъ, направленныхъ къ тому, чтобы преобразовать внѣшній міръ, физическій и нравственный порядокъ вещей, согласно извѣстнымъ идеаламъ, тѣмъ болѣе, что при односторонне-интеллектуалистическомъ и узко-матеріалистическомъ міросозерцаніи киринейцевъ человѣкъ можетъ быть разсматриваемъ, только какъ одинъ изъ пассивныхъ моментовъ въ общимъ натуральномъ и неизмѣнномъ теченіи міровой жизни. Упадокъ волевой энергіи киринейцевъ долженъ слѣдовать отсюда самъ собою.

Общій выводъ изъ всего сказаннаго нами долженъ быть несомнѣнно тотъ, что упадокъ душевной жизненной энергіи у киринейцевъ, въ особенности у позднѣшихъ, получилъ свое дальнѣйшее развитіе, по сравненію съ софистами и Сократомъ. Вслѣдствіе этого намъ нѣтъ надобности останавливаться на раскрытіи всей той противоположности, какая существуетъ между нравственнымъ ученіемъ киринейцевъ къ разсматриваемомъ нами отношеніи и христіанскимъ ученіемъ объ этомъ же предметѣ. Все, сказанное нами выше относительно противоположности между античной философской моралью и христіанской (съ ихъ формальной стороны),—по отношенію къ киринейцамъ приложимо еще въ гораздо большей степени, поскольку ученіе послѣднихъ объ апатіи, какъ основномъ принципѣ человѣческой дѣятельности раскрыто съ большею послѣдовательностію и опредѣленностію, чѣмъ, напр., у софистовъ или у Сократа.

Переходя къ вопросу о самомъ *содержаніи* моральныхъ принциповъ Киринейской школы и, прежде всего, къ ея ученію о конечной *цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка,—намъ достаточно будетъ сослаться на отмѣченныя нами выше черты крайняго *индивидуализма*, переходящаго въ грубый *эгоизмъ*, а также на послѣдовательно проведенный *натуралистическій гидонизмъ* ихъ моральной философіи, о которыхъ у насъ уже шла рѣчь выше, чтобы видѣть всю *принципіальную противоположность* киринейскаго ученія о конечной цѣли человѣка съ христіанскимъ ученіемъ объ этомъ же предметѣ. Исключительною самостоятельною цѣлью стремленій человѣка, по ученію киринейцевъ, является его личное, *эгоистическое* благо, содержаніе котораго не должно возвышаться надъ границами *чувственнаго*,

матеріальнаго бытія. Въ такомъ ученіи киринейцевъ нѣтъ основаній искать прецедентовъ для христіанскаго ученія, полагающаго конечную цѣль стремленій человѣка выше условій его натуральнаго существованія (именно—въ Богѣ и въ будущей загробной жизни) и включающаго въ кругъ *самостоятельныхъ и самоцѣнныхъ* объектовъ нравственныхъ стремленій человѣка, помимо его личнаго блага, также и благо *другихъ* лицъ, благо *всѣхъ* людей.

Ученія о *нравственномъ законѣ*, долженствующемъ регулировать нравственную дѣятельность человѣка, у киринейцевъ, какъ и у софистовъ, строго говоря, *нѣтъ вовсе*, поскольку съ понятіемъ о *законѣ*, какъ таковомъ, всегда необходимо должны связываться предикаты *всеобщности* и *необходимости*, тогда какъ киринейцы, какъ мы видѣли выше, категорически отрицали необходимость для человѣка въ своей жизни руководствоваться какими-нибудь *общими* принципами: каждое *частное* удовольствіе, само по себѣ, по мнѣнію киринейцевъ, и должно быть почитаемо за благо человѣка и само по себѣ должно быть объектомъ его стремленій. Да при крайнемъ *субъективизмѣ*, точнѣе, *сенсуализмѣ* киринейцевъ и странно было бы говорить о какихъ бы то ни было *всеобщихъ* и *необходимыхъ* нормахъ человѣческой нравственной дѣятельности. Къ тому же, о *нравственно-свободной* дѣятельности человѣка, съ односторонне-интеллектуалистической и матеріалистической, а слѣдовательно, детерминистической точки зрѣнія киринейцевъ, и рѣчи быть не можетъ. Слѣдовательно, у нихъ не можетъ быть рѣчи также и о *нравственномъ* законѣ, какъ законѣ, регулирующемъ *свободную* дѣятельность человѣка, въ отличіе отъ законовъ *натуральныхъ*, *физическихъ*. Противоположность киринейскаго ученія о данномъ предметѣ съ христіанскимъ ученіемъ объ *абсолютномъ нравственномъ законѣ*, какъ данномъ человѣку абсолютнымъ Существомъ—*Богомъ*, изъ сказаннаго вытекаетъ само собою.—При отсутствіи у киринейцевъ ученія о нравственномъ законѣ, у нихъ не можетъ быть также ученія о *совѣсти*, законодательной и судящей, какъ органѣ проявленія нравственнаго закона во внутренней жизни человѣка, въ чемъ также сказывается *принципіальная противоположность* между моральной философіей киринейцевъ и христіанскою моралью.—Что касается *мотивовъ* нравственной дѣятельности человѣка, то односторонне-эвдемонистическій и даже эгоистическій характеръ ученія киринейцевъ, въ связи съ рѣзко выраженными чертами *натура-*

листическаго гидонизма, является столь же характерною чертою моральной философіи киринейцевъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи, какъ и въ вопросѣ о конечной цѣли человѣческихъ стремленій. О мотивахъ альтруистическаго и супранатуралистическаго характера, получающихъ въ христіанствѣ преимущественное значеніе, въ моральной философіи киринейцевъ совсѣмъ нѣтъ рѣчи.—Наконецъ, что касается вопроса о *путяхъ и средствахъ*, ведущихъ человѣка къ конечной цѣли его стремленій, то односторонній интеллектуализмъ и матеріализмъ киринейцевъ, приводящій ихъ къ атеизму,—естественнно, долженъ совершенно исключать всякую мысль о какой-нибудь посторонней, въ частности, о сверхъестественной помощи, на какую человѣкъ могъ бы и имѣлъ бы право разсчитывать въ своихъ стремленіяхъ къ нравственному совершенству и счастію. Исключительно въ *теоретическомъ разумѣ человѣка* киринейцы ищутъ средствъ къ достиженію счастья. Христіанскому ученію о сверхъестественной Божественной благодати, возрождающей *всю* человѣческую природу и помогающей человѣку осуществить нравственныя задачи своей жизни, и христіанскому ученію о взаимной дѣятельной любви людей другъ къ другу, какъ одномъ изъ средствъ къ нравственному преуспѣянію,—всему этому въ односторонне-интеллектуалистической и автономной морали киринейцевъ также нѣтъ никакихъ прецедентовъ.

Отношеніе моральной философіи киринейцевъ къ традиціоннымъ античнымъ воззрѣніямъ, съ одной стороны, и христіанскимъ, съ другой, такимъ образомъ, оказывается по существу аналогичнымъ тому, какое нами было отмѣчено при изложеніи ученія софистовъ и Сократа, при чемъ это отношеніе у киринейцевъ получаетъ, по сравненію съ софистами и Сократомъ, болѣе опредѣлившуюся и развившуюся форму. *Скептическое* отношеніе софистовъ и Сократа къ традиціоннымъ античнымъ воззрѣніямъ и нормамъ жизни, вызвавшее у нихъ стремленіе *реформировать* античныя традиціи, у киринейцевъ принимаетъ уже характеръ совершеннаго ихъ *игнорированія*, и киринейцы дѣлаютъ, такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ *дальнѣйшій шагъ впередъ* по пути той разрушительной работы, какую мы отмѣтили и въ философской дѣятельности софистовъ и Сократа. Взамѣнъ установившихся традицій, регулировавшихъ жизнь античнаго человѣка, киринейцы пытаются выдвинуть *личный произволъ индивидуума*, его *субъективные*

взгляды и сужденія. Этимъ своимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ античнымъ традиціямъ киринейцы, подобно софистамъ и Сократу, *косвеннымъ*, *отрицательнымъ* путемъ подготовляли въ античномъ мірѣ почву къ насажденію здѣсь *новыхъ* нравственныхъ воззрѣній, какія впослѣдствіи были здѣсь проповѣданы христіанствомъ,—способствовали быстрѣйшему разрушенію зданія античной культуры. Но чего-либо *положительнаго* для выработки новыхъ нравственныхъ идеаловъ христіанства, киринейская философія, какъ и философія софистовъ и Сократа, дать не могла, поскольку и она въ самомъ своемъ отрицаніи античныхъ традицій продолжала, какъ мы видѣли, опираться на основы традиціоннаго античнаго міросозерцанія, проникнутаго *односторонними интеллектуалистическими и натуралистическими* тенденціями, принципіально противоположными основному духу христіанской религіи.

IV.

Циники.

Антисѳенъ, основатель Цинической школы, возникновеніе которой такъ же, какъ и возникновеніе Киринейской школы, чаще всего связывается съ именемъ Сократа,—былъ любимымъ ученикомъ этого послѣдняго (Xenoph. Symp. 4. 64; Mem. III, 11. 17; Diog. Laert. VI, 12 и друг.); но относительно его также извѣстно, что онъ слушалъ наставленія софиста Горгіаса и другихъ (Diog. Laert. VI, 1; Xen. Symp. 4, 62 и друг.), такъ что категорическое рѣшеніе вопроса о томъ, откуда ведетъ свое начало Циническая школа, отъ софистовъ или отъ Сократа, представляетъ нѣкоторое затрудненіе, и различные изслѣдователи цинической философіи въ данномъ случаѣ разногласятъ между собою. Въ виду отмѣченнаго нами выше, при изслѣдованіи ученія Сократа, принципіальнаго тождества между ученіями Сократа и софистовъ, вопросъ о томъ, былъ ли Антисѳенъ послѣдователемъ Сократа или софистовъ, не представляетъ для насъ существенной важности, такъ какъ отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса не можетъ возникнуть *принципіальнаго* различія въ пониманіи основныхъ началъ цинической философіи. Въ данномъ случаѣ, какъ и при изслѣдованіи философіи киринейцевъ, вопросъ можетъ касаться только сравнительной степени приближенія циническаго ученія къ воззрѣніямъ софистовъ или Сократа, и съ этой точки зрѣнія намъ представляется болѣе основательнымъ мнѣніе тѣхъ изслѣдователей, которые въ ученіи циниковъ, въ общемъ, видятъ больше сходства съ софистами, чѣмъ съ ученіемъ Сократа. Въ нѣкоторыхъ частныхъ пунктахъ своей гносеологіи и метафизики циники особенно замѣтно приближаются къ софистамъ (ср. Ziegler «Geschichte d. Ethik». I, s. 161), поскольку *интеллектуалистически-сенсуалистическій* характеръ гносеологіи циниковъ, тождественный съ гносеологическими воззрѣніями софистовъ, придаетъ и ихъ метафизическимъ воззрѣніямъ

болѣе ясно выраженный характеръ натурализма и матеріализма, чѣмъ это мы видѣли у Сократа, и почти совершенно совпадаетъ съ матеріалистическимъ міросозерцаніемъ софистовъ, а также, какъ мы видѣли, и киринейцевъ.

Говоря о *гносеологическихъ и метафизическихъ* воззрѣніяхъ Цинической школы, намъ часто придется, по необходимости, почти буквально повторяетъ то же, что нами сказано выше о метафизическихъ воззрѣніяхъ софистовъ, киринейцевъ и отчасти Сократа, поскольку циники въ данномъ случаѣ по существу, мало чѣмъ отличаются отъ ученія этихъ послѣднихъ. И, дѣйствительно, циники, подобно софистамъ, киринейцамъ, и отчасти Сократу, совершенно отрицательно относились къ теоретическимъ наукамъ, поскольку послѣднія не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ практической дѣятельности и не способствуютъ улучшенію нравовъ и росту человѣческаго счастія. Единственные вопросы, которыми интересовались циники, это—вопросы практическіе и нравственные; всѣ же остальныя знанія, не касающіяся непосредственно этихъ вопросовъ, циники считали излишними, безполезными и даже вредными,—результатомъ человѣческаго тщеславія (Diog. Laert. VI, 73; 103; сравн. Diog. Laert. VII, 27; Stob. Flor. 33, 14; 80, 6; Seneca ep. 88 и др.). Поэтому-то нѣкоторые изъ древнихъ языческихъ писателей прямо называли циниковъ людьми необразованными [1]). Правда, циники не стояли безусловно противъ всякаго образованія и воспитанія: напротивъ, они весьма рѣшительно говорятъ о необходимости для каждаго человѣка образовывать и воспитывать свое тѣло и душу (Diog. Laert. VI, 68; 86 и друг. ср. у Zeller'а ibid. Th. II, Abth. 1, s. 290, 4-7) и даже пользовались въ цѣляхъ наученія сочиненіями другихъ писателей—поэтовъ и прозаиковъ (Diog. Laert. VI, 31). Но все образованіе у циниковъ, какъ правильно замѣчаетъ Zeller (ibid., s. 290—291), сводилось единственно только къ внѣдренію въ души своихъ учениковъ циничесой добродѣтели, при совершенномъ игнорированіи всякаго научнаго знанія. Въ данномъ случаѣ для насъ, главнымъ образомъ, важно отрицательное отношеніе циниковъ къ физикѣ, понимаемой въ широкомъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ изслѣ-

---

[1]) Arist. Meth. VII, 3. 1043. b. 24; ср. Plat. Soph. 251, B; Theät. 155, E; Phileb. 44, C и друг. (если только во всѣхъ этихъ мѣстахъ своихъ діалоговъ Платонъ разумѣетъ, именно, циниковъ, какъ полагаетъ Zeller. ibid. Th. II, Abth. 1, s. 288, 2).

дованія, вообще, объективной природы вещей, поскольку физика, въ такомъ своемъ широкомъ значеніи, обнимаетъ собою и такого рода метафизическіе вопросы, какъ вопросы о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, вопросъ о безсмертіи человѣческой души, о природѣ мірового зла и средствахъ борьбы съ нимъ,—тѣ вопросы, отъ положительнаго рѣшенія которыхъ въ христіанскомъ смыслѣ, зависятъ особенности христіанскаго нравственнаго ученія. Изъ отрицательнаго отношенія циниковъ къ вопросамъ физики слѣдуетъ, что они даже вовсе и не интересовались этого рода вопросами, тѣмъ болѣе не могли рѣшать ихъ въ смыслѣ, близкомъ къ христіанскому ученію. Въ подтвержденіе своего отрицательнаго отношенія къ вопросамъ физики циники, подобно софистамъ и киринейцамъ, представляли обычно *гносеологическія* основанія. Ихъ ученіе о познаніи, по совершенной аналогіи съ гносеологіей софистовъ и киринейцевъ, носитъ *интеллектуалистически-сенсуалистическій* характеръ, только этотъ сенсуалистическій характеръ циническої гносеологіи выраженъ у нихъ преимущественно въ формѣ полемики противъ тѣхъ теорій, которыя въ основу человѣческихъ познаній полагаютъ общія понятія (т. е. противъ ученія Сократа, Платона и друг.), а не въ формѣ положительнаго развитія теоріи объ ощущеніяхъ, какъ единственномъ источникѣ нашихъ познаній, что̀ мы видѣли у софистовъ и киринейцевъ. Существо дѣла отъ этого, конечно, мало измѣняется. Дѣйствительно, общихъ понятій о вещахъ, по ученію циниковъ, быть не можетъ (Arist. Methaph. V. 29. 1024 b. 34; ср. Plat. Soph. 251 B). Слѣдовательно, не можетъ быть рѣчи, по ученію циниковъ, ни о какомъ опредѣленіи вещей со стороны ихъ объективныхъ свойствъ, такъ какъ опредѣленіе сущности данной вещи достигается черезъ сопоставленіе и соединеніе понятій, что циники признавали невозможнымъ, говоря о возможности только сравненія индивидуальныхъ вещей другъ съ другомъ (Arist. Methaph. VII, 3. 1043 b. 23). А если такъ, то все наше познаніе, по ученію циниковъ, должно быть сведено къ познанію *индивидуальной*, *конкретной* дѣйствительности, а такъ называемыя общія понятія, не имѣютъ себѣ ничего соотвѣтствующаго въ объективной природѣ вещей: это—просто логическія абстракціи нашего разума. Въ дѣйствительности, существуютъ только индивидуальныя, конкретныя вещи, но не ихъ понятія; существуетъ, напр., человѣкъ, лошадь и т. п. конкретныя предметы, но не понятія о человѣкѣ или лошади (Diog. Laert. VI, 53; сравн. у Zeller'a, ibid.

s. 295, 2). Однимъ словомъ, гносеологія циниковъ носитъ вполнѣ опредѣленный характеръ *номинализма*. Поэтому, если даже не считать относящимися къ циникамъ нѣкоторыхъ мѣстъ изъ Платоновскаго «Софиста» и «Теэтета» (Soph. 246, A—247. E; Theät. 155, E, ср. Zeller, ibid , s. 297—301), гдѣ идетъ рѣчь о тѣхъ философахъ, которые признавали значеніе дѣйствительности только за чувственнымъ, матеріальнымъ бытіемъ, познаваемымъ только черезъ внѣшнія чувства [1]); то и въ такомъ случаѣ не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что циники отрицали всякое бытіе, стоящее выше *наличной конкретной* дѣйствительности, поскольку послѣднее постигается не чувствами, какъ конкретные предметы, а одною лишь мыслію, черезъ понятіе. Такимъ образомъ, мы въ данномъ случаѣ должны признать чисто *матеріалистическій* характеръ метафизическихъ воззрѣній циниковъ, непосредственно вытекающій изъ особенностей изъ сенсуалистической гносеологіи. Чисто сенсуалистическій характеръ гносеологіи циниковъ фактически подтверждается и тѣмъ, что они, подобно киринейцамъ и софистамъ, утверждали *совершенную относительность и субъективность* нашихъ познаній, когда утверждали, что говорящіе различное, въ дѣйствительности, будто-бы, говорятъ о различныхъ вещахъ, а не объ одной и той же, поскольку каждый говоритъ о томъ, что̀ *кажется* ему такимъ, а не инымъ, и въ этомъ смыслѣ его сужденіе *столь же истинно, какъ и сужденіе другого лица, совершенно ему противоположное*,—ученіе, которое проповѣдывали еще софисты и киринейцы (Diog. Laert. IX., 53; ср. Arist. Methaph. V, 29. 1024, b. 33): вѣдь, всякій, говорящій, что-либо, говоритъ о чемъ-нибудь *сущемъ*, слѣдовательно, по ученію циниковъ, онъ говоритъ истину (См. Zeller, ibid., s. 302, 1).— Послѣ всего сказаннаго становится очевиднымъ, что циники *субъективное* ощущеніе, какъ таковое, полагаютъ въ основу всѣхъ нашихъ познаній, откуда мы въ правѣ сдѣлать выводъ, что въ лицѣ циниковъ мы имѣемъ дѣло съ представителями *разсудочно-интеллектуальнаго* морально-психологическаго типа, принципіально отличнаго отъ сердечно-волевого типа истиннаго христіанина.

Въ сенсуалистической гносеологіи циниковъ данъ психологическій корень *натуралистическаго* и *матеріалистическаго* характера ихъ

---

[1]) Въ указанныхъ нами мѣстахъ Платоновскаго «Софиста» и «Теэтета» циники опредѣленно не называются, и Zeller, напр., относящій эти мѣста къ циникамъ, выводитъ свое заключеніе на основаніи косвенныхъ данныхъ (смотр. у Zeller'a ibid., s. 297).

метафизическихъ воззрѣній. Циники, правда, чуждались всякаго рода метафизическихъ изслѣдованій; но въ своемъ стремленіи обосновать это свое отрицательное отношеніе къ метафизическимъ вопросамъ на сенсуалистическихъ гносеологическихъ началахъ, они, вопреки своему намѣренію, обнаруживали основную черту своего общаго міросозерцанія,—*матеріализмъ*, поскольку единственнымъ бытіемъ циники, стоя на почвѣ своего сенсуализма, должны были признавать бытіе вещей тѣлесныхъ, чувственно-познаваемыхъ. Но при такомъ матеріалистическомъ характерѣ своихъ метафизическихъ воззрѣній, циники, подобно софистамъ, киринейцамъ и отчасти Сократу, конечно, не могли признавать ни бытія премірнаго и всесовершеннаго Бога, личнаго и абсолютнаго Духа, ни личнаго безсмертія человѣческой души, ни живой вѣры въ возможность достиженія совершенной побѣды надъ зломъ и истиннаго блаженства, если не въ этой жизни, то въ будущей, ни, наконецъ, благодатныхъ сверхъестественныхъ средствъ, даруемыхъ человѣку для его борьбы со зломъ. Другими словами, ученіе циниковъ должно оказаться, *по существу*, *противоположнымъ* христіанскому во всѣхъ трехъ основныхъ пунктахъ: въ ученіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку, въ вопросѣ объ участи человѣка послѣ его смерти и, наконецъ, въ вопросѣ о сущности и природѣ существующаго въ мірѣ зла и средствахъ борьбы съ нимъ.

Въ подтвержденіе этого можно указать и на нѣкоторыя фактическія данныя изъ имѣющихся у насъ свидѣтельствъ древнихъ языческихъ и отчасти христіанскихъ писателей, касавшихся особенностей цинической философіи. Объ Антисѳенѣ, напр., извѣстно, что онъ отрицательно относился къ народной религіи, осуждалъ политеизмъ и антропоморфизмъ народныхъ религіозныхъ представленій, говоря, что Богъ по природѣ единъ и не можетъ быть ни похожимъ на кого-либо изъ людей ни, вообще, изображаемъ какимъ бы то ни было способомъ (Cic. Nat. D. I, 13, 32; Clem. Protrep. 46, C, Strom. V, 601 A; ср. Zeller, ibid.. s. 329, 1). Правда, вмѣсто многихъ боговъ, Антисѳенъ говоритъ о единомъ Богѣ; но послѣ всего сказаннаго нами о матеріалистическомъ характерѣ общихъ метафизическихъ воззрѣній циниковъ, его ученіе о единомъ Богѣ можно понимать или въ томъ смыслѣ, въ какомъ объ этомъ же предметѣ училъ Сократъ, ученикомъ котораго и былъ Антисѳенъ, т. е. въ смыслѣ *натуралистически-пантеистическомъ*, или же

если Антисѳенъ, и допускалъ бытіе единаго Бога, то только въ смыслѣ *правдоподобнаго* и, сравнительно, наиболѣ *вѣроятнаго* изъ всѣхъ возможныхъ относительно этого предмета мнѣній. Циники, вообще, старались избѣгать *всякихъ* разсужденій по этому вопросу, считали ихъ излишними и безполезными; но, вынужденные иногда обстоятельствами (наприм., полемикой съ народными вѣрованіями), они останавливались, безъ дальнѣйшей критики, на томъ изъ религіозныхъ воззрѣній, которое было общепринятымъ среди тогдашняго образованнаго общества, особенно, среди философовъ, т. е. на пантеизмѣ, въ натуралистической его окраскѣ. А что циники, дѣйствительно, чуждались вопросовъ о природѣ и свойствахъ Божества,— это, помимо ихъ общаго безразличнаго отношенія къ физическимъ и метафизическимъ вопросамъ, подтверждается и прямымъ заявленіемъ одного изъ представителей Цинической школы—Діогена, который прямо заявляетъ о невозможности сказать что бы то ни было достовѣрное о Божествѣ (Tertull. ad nat. II, 2; ср. Zeller., ibid. s. 329, 1). Если, такимъ образомъ, циники отказывались отъ такого или иного отвѣта на вопросъ о природѣ и свойствахъ Божества, то за ихъ ученіемъ о единствѣ Бога, во всякомъ случаѣ, нельзя признавать значенія *твердаго убѣжденія*, вслѣдствіе чего это ученіе и не могло оказывать вліянія на ихъ жизнь и дѣятельность, а также—на ихъ нравственныя воззрѣнія.—Есть у насъ еще одно основаніе утверждать, что циники не признавали бытія Бога, въ смыслѣ премірнаго высочайшаго существа, субстанціонально отличнаго отъ матеріальной природы. Намъ извѣстно, что циники не считали смерть человѣка за зло, именно, потому, что послѣ уничтоженія нашей тѣлесной природы мы, яко-бы, уже ничего не чувствуемъ (Diog. Laert. VI, 68; Cic. Tusc. I, 43. 104 и др.), откуда слѣдуетъ, что циники, вообще, не признавали никакого бытія, субстанціонально противоположнаго тѣлесной природѣ. Поэтому, въ частности, и Божество, по ученію циниковъ, не можетъ быть бытіемъ субстанціонально независимымъ отъ матеріи. Какъ бы то ни было, совершенно ли циники отрицали бытіе Бога или держались на этотъ счетъ натуралистически-пантеистическихъ воззрѣній,—несомнѣнно одно, что жизненно-практическаго значенія вопросы о Божествѣ для нихъ въ обоихъ случаяхъ не могли имѣть. Въ этомъ убѣдиться не трудно, если мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что циники, наприм., отрицали необходимость Божественной помощи человѣку въ дѣлѣ достиженія имъ своего нравственнаго совершенства, а также необходимость молитвъ къ

Богу о таковой помощи (Diog. Laert. VI, 37; 59 и друг.), иронизировали надъ предсказаніями (Diog. Laert. VI, 24. 43 и др.), надъ различнаго рода мистеріями (Diog. VI, 4. 33 и др.),—не указывая при этомъ другихъ средствъ общенія съ Божествомъ. Единственнымъ способомъ почитанія Бога циники считали добродѣтельную, философскую жизнь, но не жертвы и не молитвы (Diog. L. VI, 51; 72 и др.; ср. у Zeller'a, ibid. s.s. 315, 2 и 329. 4). Однимъ словомъ, циники ставили человѣческую жизнь въ совершенную независимость отъ Божества. Слѣдовательно, и *этика* циниковъ, въ противоположность христіанской, должна по существу отличаться характеромъ *безрелигіозности*, если даже и предположить—что, какъ мы видѣли, мало вѣроятно,—въ ихъ метафизическихъ воззрѣніяхъ нѣкоторые слѣды теоретической вѣры въ бытіе Бога.

Ученія циниковъ о личномъ *безсмертіи души* намъ касаться не приходится, потому что, какъ мы видѣли, они прямо отрицали возможность для человѣка что-либо чувствовать послѣ смерти.

Переходя, затѣмъ, къ ученію циниковъ о *міровомъ злѣ*, намъ придется почти повторить то же, что нами было сказано выше относительно ученія софистовъ, Сократа и киринейцевъ по данному вопросу. И циники, подобно разсмотрѣннымъ нами выше философамъ, отвергнувъ сверхчувственное бытіе, а слѣдовательно, и всякую сверхчувственную помощь въ борьбѣ человѣка со зломъ, въ силу естественнаго стремленія человѣка къ счастію, должны были искать въ условіяхъ *натуральнаго* существованія человѣка возможности достиженія своего идеала счастія и совершенства, а также необходимыхъ для этого средствъ. Счастіе человѣка, по ученію циниковъ, *всецѣло зависитъ отъ человѣка и вполнѣ ему доступно, поскольку для его достиженія достаточно одной добродѣтели, сущность которой, по ученію циниковъ сводится къ благоразумію въ смыслѣ теоретическаго знанія* (Diog. Laert. VI, 10; 12 и друг.), такъ что добродѣтель и счастіе въ извѣстной степени совпадаютъ между собою и въ этомъ смыслѣ въ одинаковой степени являются цѣлію нашей жизни и дѣятельности (Diog. L. VI, II, 12; ср. Diog. Laert. VI, 104). И, дѣйствительно, по ученію циниковъ, значеніе истинныхъ и прочныхъ благъ можно признать только за добродѣтелью (D. L. VI, 12), т. к. это благо *сохраняется непоколебимымъ при всѣхъ внѣшнихъ невзгодахъ, какія можетъ послать намъ судьба* (Diog. Laert. VI, 63; Stob. Ekl. II, 348).

Всѣ же, такъ называемыя, внѣшнія блага, какъ-то: богатство, честь, знатность и т. п., т. е. все то, владѣть чѣмъ намъ не всегда удается, циники презирали, осмѣивали и даже считали зломъ (Diog. L. VI, 16, ср. Diog. VI, 72). Однимъ изъ величайшихъ золъ этого рода является, по ученію циниковъ, въ особенности богатство, которое служитъ, яко-бы, препятствіемъ для добродѣтели (Stob. Flor. 93, 35) и источникомъ всевозможныхъ бѣдствій (Diog. Laert. VI, 47; 50; 60; 25 и др.; Stob. Flor. 1, 30; 10, 42 и др.; сравн. у Zeller'a ibid. s. 305, 3). Точно также и всѣ чувственныя удовольствія не только не суть блага, но являются величайшимъ зломъ. (Diog. Laert. IX, 101; ср. VI, 3; IV, 8; 14 и друг.); въ особенности, такимъ зломъ являются удовольствія чувственной любви, такъ какъ они влекутъ за собою духовное рабство (Diog. L. VI, 66; 86; 38; 51 и др.). И, вообще, все внѣшнее есть зло (Diog. L. VI, 12). Противоположное всему этому, что обыкновенно почитается за зло, по ученію циниковъ, въ дѣйствительности, скорѣе можетъ быть названо благомъ, какъ, напримѣръ, бѣдность, которая является путемъ къ мудрости и духовной свободѣ (Diog. L. VI, 104; Stob. Flor. 95, 11 и др.), безславіе со стороны другихъ людей, учащее насъ самопознанію (Diog. VI, 2; 23; 34; 7; 3; Epict. Diss. IV, 4. 20 и др.), трудъ и т. п. На ряду съ богатствомъ, славою, и удовольствіями, даже самую жизнь циники не считали за благо (Stob. Flor. 86, 19). Такимъ образомъ, по ученію циниковъ, все то, что стоитъ внѣ власти человѣка, не есть благо, а скорѣе даже зло, почему и скорбѣть о невозможности въ нѣкоторыхъ случаяхъ пользоваться имъ нѣтъ никакихъ основаній, а скорѣе, наоборотъ, слѣдуетъ радоваться этой невозможности.—Такой же кажущійся оптимистическій автономизмъ проглядываетъ въ ученіи циниковъ, по вопросу *о средствахъ борьбы со зломъ* и, вообще, о путяхъ, ведущихъ человѣка къ его совершенству и счастію. *Односторонній интеллектуализмъ и автономизмъ* являются характерными чертами въ ученіи циниковъ по вопросу о средствахъ борьбы человѣка со зломъ и средствахъ достиженія имъ своего совершенства и счастія. О какихъ-либо сверхъестественныхъ средствахъ въ данномъ случаѣ у циниковъ нѣтъ и помину: добродѣтель, этотъ *единственный* путь къ счастію, по ученію циниковъ, какъ и по ученію Сократа, пріобрѣтается человѣкомъ только путемъ *ученія* и *упражненія* (Diog. L. VI, 10; 105 и др.), такъ что всѣ частныя добродѣтели, напр., мужество, мудрость, справедливость и друг.,

по своему существу, тождественны, поскольку всѣ добродѣтели сводятся къ *знанію* (ἐπιστήμη) и ни одна изъ нихъ не дается намъ отъ природы (Xen. Mem. I, 2. 19; сравн. подробн. у Zeller'a, ibid., s. 313, 1). Правда, подъ изученіемъ добродѣтели циники разумѣли не научное изученіе нравственныхъ принциповъ, а практическое усвоеніе этихъ принциповъ, главнымъ образомъ, черезъ подражаніе жизни и дѣятельности другихъ добродѣтельныхъ людей (напр., Сократа), такъ что изученіе добродѣтели у циниковъ сводилось, собственно, къ *упражненію* въ добродѣтели (Diog. VI, 70; ср. выше объ отрицательномъ отношеніи циниковъ къ теоретическимъ наукамъ); но отсюда слѣдуетъ лишь то, что циники не отождествляли добродѣтель съ *научнымъ* знаніемъ, а отождествляли ее съ знаніемъ въ популярномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ *житейскаго благоразумія*. Такимъ образомъ, мы имѣемъ основаніе подъ благоразуміемъ (φρόνησις) циниковъ разумѣть ту, именно, *основную добродѣтель*, къ которой сводятся всѣ прочія добродѣтели (Diog. Laert. VI, 83, 12; 63 и др.). Аристотель также, какъ кажется, свидѣтельствуетъ, что, по ученію циниковъ, всѣ добродѣтели сводятся къ благоразумію (Arist. Eth. N. VI, 13. 1144, b, 17). По вопросу о томъ, насколько, по ученію циниковъ, человѣку удается овладѣвать знаніемъ, какъ средствомъ къ достиженію своего счастія, циники также, повидимому, придерживались или, по крайней мѣрѣ, старались придерживаться оптимистическаго взгляда на вещи. Въ своемъ стремленіи къ усвоенію добродѣтели (знанія) человѣкъ, по ученію циниковъ, можетъ достигнуть такого состоянія (состоянія мудреца—σοφός), что онъ явится ни въ чемъ не нуждающимся (Diog. Laert. VI, 11; ср. VI, 12 и рд.), поскольку онъ никогда не ошибается въ своихъ поступкахъ, не подчиняется судьбѣ (Diog. L. VI, 105) и разъ достигши добродѣтели—знанія, никогда не утрачиваетъ достигнутаго (Xen. Mem. 1, 2, 19). Мудрецъ, или добродѣтельный человѣкъ счастливъ при всевозможныхъ жизненныхъ невзгодахъ (Arist. Eth. N. VII, 14. 1153 b. 19; ср. Plut. tranq. an. 20, 477; ср. у Zeller'a, ibid., s. 315, 1—2) и, по своей самодовлѣемости, по своему внутреннему блаженному состоянію, подобенъ богамъ (Diog. Laert. VI, 105; Diog. VI. 51).

Итакъ, оптимистическій взглядъ циниковъ на міръ и человѣка, повидимому, высказанъ съ такою ясностію и опредѣленностію, что бо́льшаго и желать трудно. Однако не трудно убѣдиться, что

этотъ оптимизмъ циниковъ столь же неустойчивъ, какъ и оптимизмъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, что подъ нимъ, въ дѣйствительности, скрывается міровоззрѣніе, характера чисто *пессимистическаго*, только оно у циниковъ замаскировано. Обратимся для подтвержденія этого нашего положенія къ фактическимъ даннымъ.

Пессимистическій характеръ общаго міросозерцанія циниковъ съ необходимостію вытекаетъ изъ тѣхъ же основаній, изъ какихъ они стараются вывести и своей оптимизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, оптимизмъ циниковъ основывается на томъ, что истинныя блага суть только блага внутреннія, которыми человѣкъ, если захочетъ, всегда можетъ овладѣть. Всѣ же, такъ называемыя, внѣшнія блага, которыя не всегда находятся въ нашей власти, не только не суть таковы въ дѣйствительности, но даже являются зломъ, почему жалѣть о томъ, что мы не въ состояніи владѣть ими, нѣтъ никакихъ основаній. Но самый тотъ фактъ, что все безконечное множество внѣ насъ существующихъ вещей, весь внѣшній міръ не только не есть благо по своей природѣ, а даже, наоборотъ, есть зло, не исключая самаго факта жизни,—этотъ фактъ развѣ, самъ по себѣ, не есть доказательство господства въ мірѣ безграничнаго зла, при томъ—зла *непреодолимаго*, поскольку циники рекомендуютъ отказываться отъ всего внѣшняго, но никакъ не улучшать внѣшній порядокъ вещей и изъ зла создавать себѣ благо? Да и натуралистически-матеріалистическій характеръ общаго метафизическаго міросозерцанія циниковъ не позволяетъ имъ допускать возможности преобразованія и улучшенія внѣшняго порядка вещей. Далѣе, тотъ фактъ, что и въ природѣ самого человѣка вся его тѣлесная сторона, поскольку она является источникомъ чувственныхъ удовольствій, есть зло (см. выше ст. 296),—развѣ не служитъ самымъ рѣшительнымъ доказательствомъ того, что, по ученію циниковъ, не только во внѣшнемъ мірѣ, но и въ собственной природѣ каждаго человѣка господствуетъ непреодолимое зло? Циники говорятъ, что мудрецъ бываетъ вполнѣ счастливъ и самодовляющъ; но много ли существуетъ такихъ мудрецовъ? Вѣдь, сами циники говорятъ, что громадное большинство людей оказывается нравственно искалѣченными существами (Diog. L. VI, 33), почти что сумасшедшими (Diog. VI, 35) и черезъ свое безуміе являются въ высшей степени несчастными (κακοδαιμονοῦσι: Diog. VI, 71; τρισάθλιοι: Diog. VI, 47). Человѣка, вполнѣ заслуживающаго своего имени, т. е. нравственно не извращеннаго, по словамъ циниковъ, приходится, что называется, искать со свѣчой среди бѣлаго дня

(Diog. VI, 41; 27 и др. подроб. смотр. у Zeller'a, ibid. s. 315, 3). На основаніи всего сказаннаго становится очевиднымъ, что по ученію циниковъ, вопреки ихъ принципіальнымъ завѣреніямъ, зло, въ смыслѣ объективной реальности, не только существуетъ, *но даже всецѣло проникаетъ собою все объективное бытіе.* Остается, слѣдовательно, одна *субъективная*, внутренняя сторона въ жизни человѣка, гдѣ циники надѣются отыскать блаженство человѣка, т. е. остаются такъ называемыя духовныя блага, сущность которыхъ циники полагаютъ въ *знаніи.* Выше мы видѣли, что къ внутреннимъ благамъ циники относятъ добродѣтель (въ особенности, благоразуміе). Но добродѣтель, съ точки зрѣнія циниковъ, потому, именно, является благомъ, что *только* эти блага и суть въ нашей власти. Но если внутреннія блага суть *единственно возможныя* для насъ блага; то отсюда, очевидно, еще не слѣдуетъ, чтобы человѣкъ вполнѣ ими и удовлетворялся: единственно доступное человѣку счастіе, какъ таковое, конечно, есть счастіе, но зато оно можетъ, вѣдь, быть счастіемъ весьма и весьма ничтожнымъ, и человѣкъ отъ того еще не сдѣлается въ душѣ оптимистомъ, что ему доступно это ничтожное счастіе. Не могли чувствовать себя оптимистами и циники, въ силу того только, что имъ доступно одно субъективное счастіе, разъ вся внѣшняя, несравненно большая область бытія, по ихъ собственному сознанію, не можетъ ничего привнести отъ себя для восполненія этого счастія. Во-вторыхъ, по ученію циниковъ, добродѣтель=благоразуміе потому, именно, есть благо, что благодаря ей, человѣкъ оказывается недоступнымъ для ударовъ судьбы, поскольку онъ, именно благодаря благоразумію, т. е.—правильному взгляду на внѣшнія вещи и правильному отношенію къ нимъ, не считаетъ этихъ послѣднихъ за блага (Diog. Laert. VI, 7; 8 и друг.; ср. выше приведенныя выдержки изъ Diog. Laert. VI, 63; 105 и др.). Другими словами, по ученію циниковъ, добродѣтель=благоразуміе есть благо не сама по себѣ, по своему *положительному* содержанію, а только какъ средство для борьбы съ внѣшнимъ зломъ, при томъ это послѣднее не уничтожается въ корнѣ при помощи этого средства, а только *не замѣчается, игнорируется.* Счастіе мудреца, какъ мы видѣли, въ томъ, именно, и заключается, что онъ ничего внѣшняго не считаетъ ни за благо, ни за зло. *Положительнаго же и самостоятельнаго* содержанія для понятія добродѣтели благоразумія

циники не указываютъ. А если такъ, то ихъ оптимизмъ оказывается лишеннымъ своего собственнаго внутренняго положительнаго содержанія, а потому и не можетъ быть устойчивымъ.

Пессимистическая точка зрѣнія на все сущее у циниковъ проведена даже съ большею послѣдовательностію и рѣшительностію, чѣмъ это сдѣлали разсмотрѣнные нами выше философы, поскольку послѣдніе не всѣ внѣшнія вещи считали за зло, а потому и не ко всякому объективному благу относились отрицательно, за исключеніемъ, развѣ нѣкоторыхъ изъ позднѣйшихъ киринейцевъ,— тогда какъ, по ученію циниковъ, зломъ оказывается *весь* внѣшній міръ. Эта отличительная особенность въ метафизическихъ воззрѣніяхъ циниковъ, по сравненію съ разсмотрѣнными нами выше философскими ученіями, необходимо должна была соотвѣтствующимъ образомъ отразиться и на *этической* сторонѣ ихъ философіи, сближая ихъ этику съ характерными особенностями нравственныхъ воззрѣній позднѣйшихъ киринейцевъ. При разсмотрѣніи нравственнаго ученія киринейской школы, мы видѣли, что у позднѣйшихъ ея представителей ученіе объ *апатіи*, какъ основномъ *формальномъ* принципѣ человѣческой дѣятельности, въ силу ихъ крайняго пессимизма, проведено съ большею послѣдовательностію, чѣмъ, напр., у основателя киринейской школы—Аристиппа, у котораго ученіе объ апатіи, какъ и у софистовъ и у Сократа, является еще только въ зачаточной формѣ, въ формѣ ученія о воздержаніи, какъ главной человѣческой добродѣтели. Та же особенность въ данномъ отношеніи, замѣчается и въ нравственныхъ воззрѣніяхъ циниковъ: и у этихъ послѣднихъ ученіе о воздержаніи ясно уже переходитъ въ требованіе совершеннаго подавленія въ себѣ привязанности къ внѣшнему міру и къ его благамъ и даже къ самому факту жизни, результатомъ чего, очевидно, должна явиться совершенная притупленность въ человѣкѣ жизненной энергіи, въ области *воли* и *чувствъ*.—Фактическимъ подтвержденіемъ этого можетъ служить изложенное нами выше ученіе циниковъ о безразличномъ отношеніи ихъ ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ, не исключая и самаго факта жизни. Въ данномъ случаѣ, циники проповѣдуютъ *совершенную апатію* ко всему существующему, обнаруживая полное пресыщеніе и разочарованіе жизнію, совершенную надломленность жизненной энергіи и чувства жизни. А поскольку циники къ числу внѣшнихъ вещей, къ которымъ человѣкъ долженъ относиться совершенно безразлично, относятъ также и всѣхъ близ-

кихъ человѣку лицъ—родныхъ, знакомыхъ и друзей (Senec. ep. 9, 1; ср. Epikt. Diss. III, 24; 68 и др.); поскольку, далѣе, они отрицали нравственное значеніе брака, считая его необходимымъ только для продолженія человѣческаго рода (Diog. Laert. VI, 11) и для удовлетворенія половыхъ инстинктовъ (Diog. Laert. VI, 3; 12; 29; Xen. Symp. 4, 38; подроб. смотр. у Zeller'a, ibid. s. 322, 1), почему циники и проповѣдывали общность женъ и дѣтей, чѣмъ, конечно, уничтожались всякія прочныя чувства супружеской и сыновней любви; поскольку, наконецъ, циники отрицали всякаго рода патріотическія чувства, считая своимъ отечествомъ весь міръ (Diog. L. VI, 63; 72; 98 и др.; ср. Stob. Flor. 40, 8; 45, 28; Epikt. Diss. III, 24, 66 и др.), почему они и не признавали существующихъ гражданскихъ законовъ (Diog. Laert. VI, 11),—постольку мы въ правѣ утверждать, что, въ частности, циники проповѣдывали и притупленность всѣхъ *нравственныхъ* чувствъ, чувствъ любви и привязанности къ людямъ, даже наиболѣе намъ близкимъ.—Само собою понятно, что эта притупленность общаго чувства жизни и интереса ко всему существующему съ психологическою необходимостію должна повлечь за собою и надорванность *волевой энергіи*, подобно тому, какъ это же мы отмѣтили и у позднѣйшихъ киринейцевъ, а отчасти, и у софистовъ и у Сократа. И, дѣйствительно, уклоненіе циниковъ отъ общественныхъ и государственныхъ должностей и заботъ, ихъ уклоненіе отъ брака и воспитанія дѣтей (Diog. Laert. VI, 29), безразличное отношеніе къ такого рода соціальнымъ вопросамъ, какъ, напр., къ вопросу о рабствѣ, которое циники не считали ни благомъ, ни зломъ (Diog. Laert. VI, 16; 29, 74; Stob. Flor. 8, 14),—все это можетъ служить самымъ яснымъ доказательствомъ того, что циники не обнаруживали никакой энергіи, направленной къ измѣненію и улучшенію существующаго порядка вещей—физическаго и нравственнаго, что, у нихъ, естественно, вытекало и изъ ихъ общаго односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистически-детерминистическаго міросозерцанія. Правда, циники, повидимому, заботились о томъ, чтобы примѣромъ собственной жизни и другимъ людямъ сообщить добродѣтель и сдѣлать ихъ счастливыми, почему циники и любили называть себя врачами, а остальныхъ людей считали больными, какъ бы своими паціентами (Diog. Laert. VI, 4; 6; ср. Stob. Flor. 13, 25 и друг.). Но, во-первыхъ, такая забота о счастіи ближнихъ совсѣмъ не мирится съ только что нами

изложеннымъ ученіемъ циниковъ о совершенномъ равнодушіи ихъ ко всѣмъ людямъ, даже самымъ близкимъ намъ, а, во-вторыхъ, лѣченіе циниковъ, очевидно, должно было состоять только въ томъ, чтобы и другимъ людямъ сообщить то же *апатичное* отношеніе ко всему существующему, какого придерживались сами циники. Но если такъ, то воспитательная дѣятельность циниковъ служитъ не опроверженіемъ, а только *подтвержденіемъ* общей надломленности жизненной энергіи, лежащей въ основѣ ихъ ученія. Итакъ, апатія, какъ основной принципъ человѣческой дѣятельности, въ нравственномъ ученіи циниковъ выражена со всею ясностію и съ такою послѣдовательностію, что большого и желать трудно: циническая школа, несмотря на то, что время ея существованія относится къ первому періоду развитія философской мысли въ греко-римскомъ языческомъ мірѣ,—въ разсматриваемомъ нами отношеніи пришла къ тѣмъ, именно, *конечнымъ результатамъ* въ области этики, къ какимъ, какъ увидимъ ниже, къ концу античной цивилизаціи пришли всѣ болѣе или менѣе выдающіеся языческіе философы-моралисты [1]).

Крайняя надорванность жизненной энергіи циниковъ станетъ для насъ еще болѣе несомнѣнной, если мы обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что иныхъ благъ, кромѣ благъ настоящаго, тѣлеснаго существованія человѣка, отвергаемыхъ циниками, послѣдніе не знали вовсе. Хотя циники, какъ мы видѣли, къ числу истинныхъ благъ относили только блага духовныя, именно, добродѣтель (=благоразуміе), такъ что добродѣтель у нихъ является, повидимому, въ качествѣ основной цѣли человѣческой дѣятельности; но это нисколько не ослабляетъ *космическаго* характера этическихъ воззрѣній циниковъ, а скорѣе, наоборотъ, усиливаетъ его. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли, что содержаніе циницческой добродѣтели=благоразумія выражается не въ томъ, что она указываетъ человѣку какой-нибудь, по существу, *иной* объектъ его стремленій и привязанностей, взамѣнъ ложныхъ внѣшнихъ благъ земныхъ, чувственныхъ: о такого рода объектѣ у циниковъ, когда они говорятъ о добродѣтели, какъ основной цѣли человѣческой дѣятельности, нѣтъ и помину, да при ихъ матеріализмѣ и сенсуализмѣ этого и быть не можетъ. Сущность и цѣнность добродѣтели, по ученію циниковъ, состоитъ,

[1]) Образъ жизни представителей Цинической школы можетъ служить наглядною иллюстраціей къ ихъ ученію, поскольку въ своей жизни они обнаруживали самое крайнее ограниченіе своихъ жизненныхъ потребностей, полное пренебреженіе ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ и жизненнымъ удобствамъ, совершенное равнодушіе къ общественнымъ и политическимъ дѣламъ и т. п. (сравн. у Zeller'a, Ibid. s. 316—321).

какъ мы видѣли, только въ томъ, что добродѣтель=благоразуміе дѣлаетъ человѣка независимымъ отъ внѣшнихъ предметовъ, освобождаетъ его отъ привязанности къ такъ называемымъ внѣшнимъ благамъ, которыя, по взгляду циниковъ, не суть таковы въ дѣйствительности. Такимъ образомъ, содержаніе циническої добродѣтели, этой конечной цѣли человѣческой дѣятельности, опредѣляется чисто *отрицательными* чертами [1]), безъ указаніи какихъ нибудь иныхъ, *положительныхъ* предикатовъ, почему циники часто и опредѣляютъ добродѣтель просто, *какъ удаленіе отъ зла.* (Diog. Laert. VI, 8). Очевидно, что, по ученію циниковъ, человѣку приходится имѣть дѣло только съ *земнымъ*, *чувственнымъ* міромъ, но вслѣдствіе пессимистическаго характера ихъ міросозерцанія, и настроенія ихъ отношенія къ этому міру получаютъ враждебный характеръ. Привязанность ко всему земному, чувственному циники, правда, стараются ослабить въ себѣ, чѣмъ, повидимому, ослабляютъ космическій характеръ своихъ этическихъ воззрѣній; но, вѣдь, циники дѣлаютъ это не съ иною какою нибудь цѣлію, какъ, именно, съ тою, чтобы достигнуть спокойствія и счастія *здѣсь же на землѣ, среди тѣхъ же внѣшнихъ предметовъ*, привязанность къ которымъ они такъ осуждаютъ, поскольку иныхъ условій существованія циники не знаютъ. Объектомъ человѣческихъ стремленій, по ученію циниковъ, такимъ образомъ, противъ ихъ собственнаго желанія, остается тотъ же внѣшній чувственный міръ.—Въ подтвержденіе чисто космическаго характера этическихъ воззрѣній циниковъ, кромѣ только-что нами сказаннаго, можно указать еще и на тотъ фактъ, что и этика циниковъ, подобно этикѣ софистовъ, Сократа и киринейцевъ, носитъ чисто *эвдемонистическій* и даже *эгоистическій* характеръ, т. е. основною цѣлію человѣческой дѣятельности и циники считали личное счастіе каждаго человѣка, чѣмъ, конечно, центръ тяжести человѣческой дѣятельности всецѣло переносится въ среду *конечнаго*, *натуральнаго* бытія. Ученіе циниковъ о добродѣтели, какъ конечной цѣли человѣческой дѣятельности, нисколько не мѣшаетъ ихъ этикѣ носить чисто эвдемонистическій характеръ, поскольку добродѣтель, если и выставляется циниками въ качествѣ цѣли нашей дѣятельности, то не въ собственномъ смыслѣ этого слова, а только въ смыслѣ непосредственнаго и самаго вѣрнаго *средства* къ достиженію нами нашего

[1]) 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. 8, 14; Diog. Laert. VI, 75 и другія.

личнаго счастія (Diog. VI, 11: αὐταρκὴ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν). Точно также все сказанное нами о безразличномъ, апатичномъ отношеніи циническаго мудреца ко всѣмъ людямъ, не исключая даже самыхъ близкихъ ему лицъ, прямо говоритъ о томъ, что цѣлью всей дѣятельности человѣка, по ученію циниковъ, должна быть исключительно *его собственная личность*, его собственное счастіе, но не личность другихъ разумныхъ существъ, поскольку такое, именно, безучастное отношеніе ко всѣмъ другимъ личностямъ циниками проповѣдуется, какъ средство къ достиженію мудрецомъ состоянія совершенной духовной свободы, или независимости отъ всего внѣшняго, въ чемъ циники и полагали добродѣтель и счастіе человѣка. Такимъ образомъ, *натуралистически-эвдемонистическій* характеръ этическихъ воззрѣній циниковъ неразрывно связанъ съ ихъ ученіемъ объ апатіи. Наконецъ, въ подтвержденіе натуралистическаго характера этическихъ воззрѣній цинической школы, можно указать еще и на то обстоятельство, что циники, хотя отказывались признать за привязанностію къ внѣшнимъ благамъ и за происходящими отсюда удовольствіями значеніе истинныхъ благъ и даже прямо считали удовольствія зломъ; но тѣмъ не менѣе самое состояніе свободы отъ привязанностей ко всему внѣшнему въ сознаніи циниковъ представлялось, какъ своего рода *удовольствіе*. Такимъ образомъ, если циники и считали удовольствія зломъ, то не всѣ удовольствія, а только тѣ, въ которыхъ человѣку приходится раскаиваться; удовольствія же неизмѣненныя, въ которыхъ раскаиваться не приходится, циники прямо считали за благо (Athen. XII, 513 a: Ἀντισθένης δε τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσκων προσέθηκε τὴν ἀμεταμέλητον). Таковы, напр., удовольствія, испытываемыя человѣкомъ послѣ труда (Stob. Floril. 29, 65), вслѣдствіе совершенія справедливыхъ поступковъ, поскольку результатомъ ихъ является душевное спокойствіе и другія внутреннія блага (Stob. Floril. 9, 49 и др.), и, наконецъ, самое выше удовольствіе,— испытываемое человѣкомъ отъ сознанія своей свободы и независимости по отношенію ко всѣмъ удовольствіямъ (Diog. Laert. VI, 71; Xen. Symp. 4, 34 и др., ср. Zeller ibid., s. 310, 6). А такъ какъ независимость отъ всего внѣшняго циниками считалась за величайшее и основное благо человѣка; то очевидно, что и *проистекающее отсюда удовольствіе должно ими необходимо мыслиться, какъ конечная цѣль человѣческой дѣятельности и высочайшее благо человѣка*. Такимъ образомъ, циники стремятся найти себѣ *удо-*

вольствіе и счастіе въ самомъ апатичномъ отношеніи ко всему внѣшнему и къ происходящимъ отсюда удовольствіямъ. Этимъ, конечно, прямо подтверждается натуралистическій характеръ ихъ этики, поскольку удовольствіе, *какъ таковое*, въ данномъ случаѣ, разсматривается циниками въ качествѣ основной цѣли человѣческой дѣятельности. Эвдемонизмъ циниковъ, такимъ образомъ, переходитъ въ *гидонизмъ и эгоизмъ*. Основной этическій принципъ циниковъ, т. о., оказывается, по существу, *тождественнымъ* съ тѣмъ, какой выдвигается и киринейцами. Только киринейцы, въ лицѣ раннѣйшихъ своихъ представителей, цѣлью человѣческой дѣятельности и высочайшимъ благомъ считали удовольствія *положительныя*, получаемыя нами отъ внѣшнихъ чувственныхъ вещей, а циники считали за высочайшее благо удовольствія *отрицательнаго свойства*—состояніе внутренней свободы почти отъ всѣхъ удовольствій. Но поскольку и киринейцы, въ лицѣ своихъ позднѣйшихъ представителей, цѣлью человѣческой дѣятельности полагали въ удовольствіяхъ *отрицательныхъ* (въ отсутствіи скорбей), постольку мы имѣемъ основаніе утверждать *принципіальное тождество этическихъ воззрѣній циническої школы съ воззрѣніями киринейцевъ* со стороны выставляемаго этими школами основнаго формальнаго принципа человѣческой дѣятельности. Но тѣ же самыя черты въ нравственныхъ воззрѣніяхъ циниковъ, которыя роднятъ ихъ этику съ киринейскою, отмѣчены нами и въ этическихъ воззрѣніяхъ софистовъ и Сократа. Это обстоятельство освобождаетъ насъ отъ необходимости вдаваться въ болѣе подробное изслѣдованіе вопроса о томъ внутреннемъ отношеніи, въ какомъ нравственное ученіе циниковъ, съ разсматриваемой нами (формальной) стороны, стоитъ къ античнымъ традиціоннымъ воззрѣніямъ, съ одной стороны, и къ *христіанскому* ученію о нравственности, съ другой: въ данномъ случаѣ намъ пришлось бы почти буквально повторить то же, что выше было сказано при изложеніи соотвѣтствующей стороны въ ученіи софистовъ, Сократа и киринейцевъ. Отличіе циниковъ отъ софистовъ, Сократа и киринейцевъ, въ данномъ случаѣ, заключается только въ сравнительно *большей степени* проявляемаго ими упадка жизненной энергіи, особенно въ болѣе сильно и ясно выраженной *апатіи* ко всему существующему. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи съ циниками могутъ конкурировать развѣ только нѣкоторые изъ позднѣйшихъ киринейцевъ.

Такое же принципіальное тождество циническої этики съ моральною философіей софистовъ, киринейцевъ и отчасти Сократа заключается и въ вопросѣ о самомъ *содержаніи* нравственныхъ идеаловъ представителей циническої школы. Въ виду того, что и циники, подобно софистамъ, Сократу и киринейцамъ, *личное*, *эгоистическое* счастіе человѣка, его *личное* удовольствіе, какъ мы видѣли, считали *основною цѣлію* человѣческой дѣятельности, все же внѣшнее, слѣдовательно, и всѣ остальныя личности, по ученію циниковъ, сами по себѣ должны быть чѣмъ-то совершенно для насъ безразличнымъ, при чемъ благо человѣка, по ученію циниковъ, не возвышается надъ условіями его земного, натуральнаго существованія,—въ виду всего этого, мы и относительно циниковъ должны сказать, что *эвдемонизмъ*, переходящій, въ концѣ концовъ, въ *эгоизмъ и гидонизмъ*, въ вопросѣ о конечной *цѣли* стремленій человѣка, является однимъ изъ основныхъ принциповъ ихъ моральной философіи, поскольку вопросъ касается самаго *содержанія* ихъ нравственныхъ идеаловъ. Отличіе циниковъ отъ софистовъ, Сократа и киринейцевъ въ данномъ случаѣ сказывается лишь въ томъ, что *самозамкнутость* и вытекающій отсюда, съ психологическою необходимостію, *эгоизмъ*, у циниковъ выражены съ большею послѣдовательностію и опредѣленностію, чѣмъ у софистовъ, Сократа и киринейцевъ, у которыхъ, за исключеніемъ развѣ позднѣйшихъ киринейцевъ, каждый отдѣльный человѣкъ еще не въ такой степени, какъ у циниковъ, порываетъ связи съ внѣшнимъ міромъ и съ людьми. Даже въ откровенно выраженномъ ультра-индивидуализмѣ софистовъ меньше, напр., эгоизма, чѣмъ въ душѣ циническаго мудреца, полагающаго «добродѣтель» единственною цѣлію своихъ стремленій, поскольку у этого послѣдняго, въ силу его самозамкнутости и душевной черствости меньше дѣйствительнаго интереса къ другимъ людямъ, меньше внутренней связи съ ними, чѣмъ у софистовъ, которые, хотя и полагали человѣческое индивидуальное «я» въ центрѣ всѣхъ моральныхъ стремленій человѣка, но благо этого индивидуальнаго «я» часто ставили въ связь съ благомъ другихъ лицъ.

Насколько такое ученіе циниковъ о цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, съ одной стороны, по существу близко къ традиціоннымъ античнымъ идеаламъ, а съ другой стороны противоположно *христіанскому* супранатуралистическому и альтруистическому ученію о цѣли человѣческой дѣятельности,— это вытекаетъ само собою

изъ того, что́ намъ приходилось говорить выше, при изложеніи соотвѣтствующихъ этическихъ взглядовъ софистовъ, Сократа и киринейцевъ.

Существованія опредѣленнаго *нравственнаго закона*, съ чертами всеобщности и безусловной нравственной обязательности, циники не могли признавать по тѣмъ же основаніямъ, что и киринейцы и софисты: сенсуалистическій характеръ гносеологіи циниковъ, какъ мы видѣли выше, привелъ ихъ къ принципіальному отрицанію *общихъ понятій* о вещахъ и къ признанію равноцѣнными всѣхъ субъективныхъ ощущеній каждаго человѣка. О всеобщихъ моральныхъ нормахъ, съ этой точки зрѣнія, очевидно рѣчи быть не можетъ.— Не признавая реальнаго и объективнаго существованія нравственнаго закона циники, подобно киринейцамъ, софистамъ и отчасти, Сократу, должны были отрицать соотвѣтствующее значеніе и за голосомъ человѣческой *совѣсти* (законодательной и судящей), какъ органа проявленія нравственнаго закона во внутреннемъ сознаніи человѣка. И въ данномъ случаѣ циники принципіально стоятъ на той же почвѣ, что и киринейцы и софисты, а отчасти и Сократъ.—Эвдемонизмъ и гидонизмъ (на почвѣ натурализма) въ ученіи циниковъ о *мотивахъ* нравственной дѣятельности человѣка, односторонній интеллектуализмъ и автономизмъ, приводящій, въ концѣ концовъ, къ пессимизму, въ вопросѣ о *путяхъ и средствахъ*, ведущихъ человѣка къ его нравственному совершенству и счастію,—эти черты моральной философіи циниковъ также принципіально сближаютъ ихъ съ разсмотрѣнными нами выше представителями античной философіи и, вообще, съ античными традиціонными воззрѣніями, по существу отличными отъ *христіанскихъ* нравственныхъ идеаловъ.

Философскимъ воззрѣніямъ киринейцевъ и циниковъ обычно отводятъ сравнительно незначительную роль въ общемъ ходѣ развитія античной философіи. Такой взглядъ, несомнѣнно, имѣетъ за собою достаточныя основанія и, прежде всего, въ той слабости общей философской концепціи, какая сказывается въ философскихъ воззрѣніяхъ киринейцевъ и циниковъ, въ особенности по сравненію съ такими корифеями античной мысли, какъ Платонъ и Аристотель. Сравнительно малое вниманіе, удѣляемое изслѣдователями античной философіи киринейцамъ и циникамъ, имѣетъ для себя основанія также въ отсутствіи въ ихъ моральной философіи той нравственной высоты и духовной мощи и энергіи, какія учеными

изслѣдователями обычно отмѣчаются въ моральной философіи Сократа, Платона и Аристотеля. Наконецъ, философскія воззрѣнія киринейцевъ и циниковъ свое дальнѣйшее развитіе и болѣе глубокое метафизическое обоснованіе получили позже, въ философскихъ системахъ эпикурейцевъ и стоиковъ, по сравненію съ которыми философія киринейцевъ и циниковъ не представляетъ ничего, по существу оригинальнаго. Эти обстоятельства, главнымъ образомъ, и являются причиной того, что за философскими воззрѣніями киринейцевъ и циниковъ весьма часто не признаютъ значенія *значительно цѣннаго положительнаго* вклада въ общую исторію развитія античной философіи.—Противъ такого взгляда на сравнительно малое значеніе философскихъ воззрѣній киринейцевъ и циниковъ возражать не приходится, *если разсматривать исторію античной философіи, именно, съ точки зрѣнія тѣхъ положительно-цѣнныхъ результатовъ, какія ею выработаны и внесены въ общую сокровищницу человѣческой философской мысли.* Но позволительно возражать, по существу, противъ *безапелляціонности* и *исключительности* такой, именно, односторонней и абстрактной точки зрѣнія на общій ходъ развитія античной философіи. Вѣдь, научное значеніе историческаго хода развитія античной философіи не исчерпывается однимъ лишь тѣмъ *положительно-цѣннымъ*, съ общей философской точки зрѣнія, что послѣ себя оставила античная философія въ наслѣдіе грядущимъ поколѣніямъ. Исторія античной философіи, помимо этого, представляетъ изъ себя громадный *научно-психологическій и историческій* интересъ, какъ выразительница *общаго хода развитія самосознанія античнаго человѣчества* и, вообще, общаго хода развитія его духовно-нравственной жизни, независимо отъ того, въ какомъ направленіи шло это развитіе,—въ сторону ли *прогресса*, или же *регресса*, если смотрѣть на это развитіе съ современной намъ научно-философской точки зрѣнія. Для рѣшенія вопроса о томъ направленіи (прогрессивномъ или регрессивномъ), въ какомъ шло духовное развитіе античнаго міра и, вообще, для характеристики этого развитія во всей его конкретной сложности,—изслѣдованіе такихъ философскихъ системъ, въ которыхъ, какъ, напр., въ ученіи киринейцевъ и циниковъ, обнаруживаются попреимуществу *слабыя* стороны духовной культуры античнаго міра, имѣетъ не меньшую важность, какъ и изслѣдованіе ученія такихъ геніевъ, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель. Ниже, при изложеніи ученія стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ, намъ придется убѣдиться, что во взглядахъ киринейцевъ и циниковъ основной

духъ и то направленіе, въ какомъ шло духовное развитіе античнаго міра, нашли свое *болѣе точное* выраженіе, чѣмъ въ великихъ произведеніяхъ Сократа, Платона и Аристотеля, поскольку киринейцы и циники являются какъ бы *предтечами* того крайняго ослабленія духовной жизненной энергіи, какое свое конечное развитіе въ античномъ мірѣ получило нѣсколько позже и нашло свое болѣе яркое отображеніе въ философскихъ воззрѣніяхъ стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ. И это—вполнѣ естественно: разложеніе античной духовной культуры въ своей начальной стадіи болѣе точное отображеніе могло получить, именно, у сравнительно *слабыхъ* представителей античной философіи, а не у такихъ сильныхъ умовъ, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель, *индивидуальная* духовная мощь которыхъ нѣсколько сглаживала въ ихъ произведеніяхъ отрицательныя стороны современной имъ духовной культуры и какъ-бы боролась противъ общаго духовнаго разложенія, еще не успѣвшаго тогда достигнуть такихъ размѣровъ, когда оно всецѣло ассимилировало бы себѣ даже самыя сильныя натуры. Такая эпоха въ античномъ мірѣ наступила, какъ увидимъ, нѣсколько позже. Понятно отсюда также и то, почему міросозерцаніе киринейцевъ и циниковъ и вся ихъ психика, по своему основному тону и духу, во многомъ оказывается болѣе радикально противоположною христіанскому міросозерцанію и христіанской психикѣ, чѣмъ философія и психика такихъ корифеевъ античной мысли, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель: характерныя отрицательныя черты морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, въ лицѣ киринейцевъ и циниковъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ нашли свое *болѣе послѣдовательное развитіе и болѣе опредѣленное выраженіе*, чѣмъ, напр., въ лицѣ Сократа, Платона и Аристотеля, при чемъ, если мы припомнимъ все, сказанное нами во введеніи о важнѣйшихъ особенностяхъ двухъ основныхъ морально-психологическихъ типовъ, то окажется, что типъ философа-моралиста, нашедшій свое выраженіе въ лицѣ киринейцевъ и циниковъ, заключаетъ въ себѣ всѣ существенныя черты именно *разсудочно-интеллектуальнаго* типа, діаметрально противоположнаго типу истиннаго христіанина.

V.

Платонъ.

Положительно-цѣнную сторону философско-реформаторской дѣятельности Сократа въ моральной сферѣ составляло, какъ мы видѣли выше, его стремленіе къ отысканію *абсолютныхъ* нормъ нравственнаго поведенія человѣка, вмѣсто традиціонныхъ античныхъ моральныхъ воззрѣній, не обладавшихъ, по мнѣнію Сократа, такимъ абсолютнымъ значеніемъ. Эта основная тенденція философски-реформаторской дѣятельности Сократа не привела его къ опредѣленнымъ *положительнымъ* результатамъ, да и не могла привести его, въ виду того, что Сократъ въ своихъ воззрѣніяхъ стоялъ на той же психологической культурно-исторической почвѣ, на какой выросли и традиціонные античные моральные взгляды, реформировать которые онъ пытался. Но самая-то *тенденція* къ отысканію абсолютныхъ моральныхъ нормъ человѣческой жизни и дѣятельности пережила Сократа, вдохновляя лучшихъ изъ его учениковъ и послѣдователей въ ихъ философско-реформаторской дѣятельности. Изъ числа ихъ Платонъ глубже другихъ понялъ историческій смыслъ и важное значеніе этой основной тенденціи Сократовской философіи. Глубже другихъ Платонъ уловилъ также основной характеръ и историческую жизненность того новаго, а въ то время, въ общемъ, еще недостаточно опредѣлившагося теченія въ духовномъ развитіи современнаго ему античнаго общества, какое и нашло свое выраженіе въ основной тенденціи Сократовской философіи, а впослѣдствіи получило свою *реализацію* и свое *историческое оправданіе* въ широкомъ распространеніи среди античнаго міра *христіанства*, признающаго за абсолютными моральными нормами не только значеніе недосягаемаго *идеала*, какъ это училъ Сократъ, но и *реальнаго критерія* нравственнаго поведенія человѣка.

Вопросъ объ абсолютныхъ моральныхъ нормахъ человѣческой жизни и дѣятельности и долженъ быть признанъ *центральнымъ* пунктомъ нравственно-реформаторской дѣятельности Платона, не

только съ точки зрѣнія того важнаго историческаго значенія, какое онъ получилъ впослѣдстіи, но и потому, что самъ Платонъ этотъ вопросъ вполнѣ ясно и опредѣленно считалъ за основной пунктъ своей философіи. Въ этомъ смыслѣ Платонъ можетъ быть, по справедливости, названъ наиболѣе вѣрнымъ ученикомъ Сократа и принципіальнымъ, идейнымъ продолжателемъ его дѣла, усвоившимъ изъ философіи своего учителя то, именно, что было въ ней особенно цѣннаго, и само по себѣ и по требованіямъ историческаго момента, а также пытавшимся это цѣнное въ философіи Сократа развить и обосновать, чего, какъ мы выше видѣли, не удалось достигнуть самому Сократа.—Дѣйствительно, въ философско-реформаторскомъ ученіи и дѣятельности Платона, подобно тому, какъ это мы видѣли и у Сократа, красною нитью проходятъ двѣ основныя тенденціи или, вѣрнѣе сказать, двѣ стороны (отрицательная и положительная) одной и той же тенденціи: это, во-первыхъ, принципіально-отрицательное или, по крайней мѣрѣ, принципіально-скептическое отношеніе къ современнымъ ему традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, вообще, и моральнымъ, въ частности; во-вторыхъ, стремленіе къ отысканію, въ замѣнъ этихъ традиціонныхъ взглядовъ, новыхъ, *абсолютныхъ* моральныхъ принциповъ. По своей первой, *отрицательной* сторонѣ, основная реформаторская тенденція Платоновской философіи, въ существенномъ, тождественна съ тѣмъ отношеніемъ къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, какое проявлялъ и Сократъ, только скептицизмъ Платона въ нѣкоторыхъ случаяхъ оказывается, въ сравненіи съ Сократомъ, *по степени* болѣе рѣшительнымъ и глубокимъ, въ связи съ общимъ принципіальнымъ усиленіемъ въ философіи Платона *раціоналистической* тенденціи. Подобно Сократу, Платонъ поднялъ принципіальный вопросъ о переоцѣнкѣ *всѣхъ* общепризнанныхъ въ его время цѣнностей, въ частности,—цѣнностей *моральныхъ*. Никакіе традиціонные взгляды и сужденія *сами по себѣ*, въ глазахъ Платона, какъ и Сократа, не должны имѣть никакого значенія, если они не оправдываются предъ судомъ человѣческаго разума, самостоятельно образующаго извѣстныя понятія о вещахъ и явленіяхъ. Всякаго рода постороннія мнѣнія, даже правильныя, но являющіяся таковыми только случайно, а не какъ результатъ самостоятельной дѣятельности нашего разума, образующаго понятія,— *по существу дѣла*, съ точки зрѣнія Платона, не могутъ имѣть значенія истиннаго знанія и не могутъ служить нормами и

критеріемъ нашего поведенія [1]). Только въ сферѣ понятій своего разума человѣкъ, по Платону, какъ и по Сократу, можетъ найти критерій своего нравственнаго поведенія, уяснить себѣ вопросъ о цѣли своихъ стремленій и средствахъ къ ея осуществленію [2]). Эти понятія, со стороны своего происхожденія, у Платона, какъ и у Сократа, носятъ характеръ *формально-аналитическій*, но никакъ не синтетическій. Въ этомъ отношеніи Платонъ пошелъ даже далѣе Сократа: Сократъ просто игнорировалъ значеніе содержанія понятій, видя условіе истинности понятій въ совершенствѣ ихъ логической формы, упорядочивающей данное, готовое содержаніе нашей душевной жизни; вопросъ объ *источникѣ*, откуда почерпается это содержаніе, Сократа не интересовалъ, вслѣдствіе чего онъ, какъ мы видѣли, не отрицалъ безусловно *эмпирическаго* происхожденія *матеріала* для сужденій нашего разума. Напротивъ, сосредоточивая все свое вниманіе на самомъ *процессѣ образованія понятій*, на развитіи у своихъ слушателей самой способности и умѣнья образовывать понятія и не имѣя въ виду сообщать своимъ послѣдователямъ готовыя, логически точно формулированныя положенія или истины,—Сократъ тѣмъ самымъ, какъ мы видѣли, былъ вынужденъ все время вращаться въ сферѣ *конкретныхъ ощущеній и представленій*, откуда онъ могъ-бы почерпать матеріалъ для своихъ обобщеній. Внутренняя связь индивидуума съ окружающей его средой, вообще, и человѣческимъ обществомъ, въ частности, у Сократа, т. о., въ области гносеологіи, а слѣдовательно, и въ области моральной, окончательно еще не порывается. Платонъ своимъ ученіемъ о познаніи, какъ только *припоминаніи* человѣкомъ того, что онъ зналъ еще до своего рожденія [3]), совершенно устраняетъ эмпирическій элементъ изъ своей гносеологіи: по взгляду Платона, понятія нашего разума оказываются *совершенно апріорными не только со стороны своей формы, но и со стороны своего содержанія*. Внѣшняя эмпири-

---

[1]) Въ этомъ, именно, смыслѣ Платонъ излагаетъ свое ученіе о различіи, со стороны гносеологической цѣнности, между представленіями, какъ несовершеннымъ видомъ познанія, если даже они оказываются случайно правильными, и понятіями, *какъ истиннымъ знаніемъ*, исключающимъ возможность заблужденія (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.).

[2]) Ibid. Подроб. см. у Zeller'a ibid., II, Th. Abt. 4 Aufl. 1889. S. 588—601.

[3]) Это ученіе Платонъ раскрываетъ, главнымъ образомъ, въ своихъ діалогахъ: „Менонѣ", „Федонѣ" и „Филебѣ".

ческая дѣйствительность, въ глазахъ Платона, *ничего* не можетъ сообщить намъ такого, что усовершенствовало бы наши познанія количественно и качественно, поскольку эта дѣйствительность, въ строгомъ смыслѣ этого слова, по Платону, не есть даже и дѣйствительность, а есть только *явленіе*, или *тѣнь* истинной дѣйствительности. Интеллектуализмъ у Платона, т. о., получаетъ еще болѣе строгій *раціоналистическій* отпечатокъ, чѣмъ даже у Сократа. Принципіально, съ точки зрѣнія Платона, содержаніе душевной жизни человѣка *должно всецѣло исчерпываться областію чистой отвлеченной мысли, областію отвлеченныхъ понятій, какъ таковыхъ, внѣ какой бы то ни было связи съ конкретными вещами, ощущеніями и представленіями.* Но если такъ, то внутренняя связь индивидуума съ окружающей его средой, вообще, и человѣческимъ обществомъ, въ частности,—въ области *гносеологіи*, по Платону, порывается окончательно. *Все* наше истинное познаніе, и со стороны формы и со стороны содержанія, оказывается, по Платону, продуктомъ нашего внутренняго познающаго «я». *Исходный* пунктъ философско-реформаторской дѣятельности Платона оказывается, т. о., гораздо въ большей степени проникнутымъ характеромъ *раціонализма* и *субъективизма*, чѣмъ это можно сказать относительно софистовъ, Сократа, киринейцевъ и циниковъ, не отрицавшихъ совершенно въ сферѣ гносеологіи значенія эмпирической дѣйствительности. Въ *исходномъ* пунктѣ своей философско-реформаторской дѣятельности Платонъ, поэтому, еще съ бо́льшимъ правомъ, чѣмъ софисты, Сократъ, кринейцы и циники, могъ выдвинуть принципъ: «*человѣкъ, въ смыслѣ познающаго индивидуума, есть мѣра всѣхъ вещей*»,—поскольку *всѣ* вещи и явленія человѣку, съ точки зрѣнія Платона, приходится познавать и оцѣнивать всецѣло изъ самого себя, изъ глубины своего собственнаго теоретическаго разума. Съ этой точки зрѣнія, за какими бы то ни было установившимися традиціями Платонъ не могъ признавать ни малѣйшаго самостоятельнаго значенія и всю сущность процесса духовнаго усовершенствованія человѣка и цѣлаго общества, естественно, долженъ былъ сводить къ постепенному отвращенію ихъ отъ всего *внѣшняго* и къ постепенному его обращенію (μεταστροφή, περιστροφή, περιαγωγή) въ глубину своего собственнаго внутренняго «я», сравнивая этотъ процессъ съ обращеніемъ человѣка отъ тьмы къ свѣту, отъ тѣней къ реальной дѣйствительности [1]). Самый безгра-

[1]) Rep. VII.

ничный и глубокій *скептицизмъ* по отношенію къ установившимся традиціоннымъ взглядамъ и сужденіямъ, при томъ скептицизмъ *принципіальный*,—является необходимымъ логическимъ и психологическимъ выводомъ изъ основъ *односторонне-раціоналистической и субъективистической гносеологической* теоріи Платона. Желающій постигнуть истинное знаніе, безъ котораго и по Платону, какъ и по Сократу, не мыслимо нравственное усовершенствованіе человѣка,—долженъ, съ точки зрѣнія Платона предварительно, что называется выбросить за бортъ всѣ свои наличныя мнѣнія и сужденія, добытыя эмпирическимъ путемъ, долженъ подобно Сократу признать себя какъ бы *нищимъ* въ дѣлѣ обладанія знаніемъ. Ничто, по Платону, такъ не препятствуетъ пріобрѣтенію истиннаго знанія какъ гордая мечта, что мы богаты и сыты познаніями (діалогъ «Пиръ»). Т. о., *самопознаніе*, въ смыслѣ Сократовскаго: «я знаю только то, что я ничего не знаю», и у Платона является необходимымъ исходнымъ пунктомъ въ дѣлѣ пріобрѣтенія истиннаго знанія. Самопознаніе у Платона, какъ и у Сократа, является и тѣмъ основнымъ видомъ познанія, въ которомъ разрѣшаются всѣ частные виды и формы нашихъ знаній, поскольку при всецѣло апріорномъ характерѣ всякаго знанія, какъ это училъ Платонъ, послѣднее можетъ быть почерпнуто человѣкомъ не иначе, какъ только изъ глубины его собственнаго духа. Естественно отсюда, что о возможности *внѣшняго ученія*, съ точки зрѣнія Платона, можно говорить еще съ меньшимъ правомъ, чѣмъ даже съ точки зрѣнія Сократа: по взгляду послѣдняго, по крайней мѣрѣ, *фактическій матеріалъ* для своихъ понятій мы можемъ почерпнуть извнѣ, по Платону же и этотъ элементъ нашихъ понятій и сужденій имѣетъ свой реальный источникъ въ самопознаніи. Вся задача ученія, съ этой точки зрѣнія, естественно, сводится къ простому возбужденію и соотвѣтствующему направленію познавательныхъ стремленій извѣстнаго человѣка, который уже изъ глубины своего собственнаго «я» долженъ самостоятельно почерпать свои познанія, которыми онъ обладалъ еще въ своемъ домірномъ существованіи и только временно ихъ позабылъ. Знаніе какихъ бы то ни было традиціонныхъ мнѣній и сужденій и въ данномъ случаѣ, съ точки зрѣнія Платона, само по себѣ, очевидно, не можетъ ничего привнести въ общую нашу духовную сокровищницу. Противоположность между «внѣшнимъ» человѣкомъ, ищущимъ источника всѣхъ своихъ познаній и нормъ своего поведенія во внѣшней, эмпирической дѣй-

ствительности, и человѣкомъ „внутреннимъ“, сознавшимъ совершенную призрачность всякой эмпирической дѣйствительности и обратившимся для отысканія истиннаго знанія и правилъ своего поведенія къ самопознанію,—съ точки зрѣнія Платона, является столь принципіальною и радикальною, что для болѣе рѣзкаго обозначенія перехода отъ одного состоянія къ другому онъ употребляетъ такого рода термины, какъ спасеніе (σωτηρία), обращеніе (μεταστροφή, περιστροφή, περιαγωγή), возрожденіе (ἀνάβασις, ἐπανωγωγή) [1]).

Принципіальный скептицизмъ Платона въ отношеніи къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ (какъ и вообще ко всякому внѣшнему знанію), повидимому, переходитъ у него уже въ совершенное ихъ *отрицаніе*, когда Платонъ становится на почву *практическаго* осуществленія своихъ реформаторскихъ плановъ. Современное Платону фактическое состояніе античнаго общества представляется ему столь несовершеннымъ въ моральномъ отношеніи, что оно, по его мнѣнію, не только не можетъ дать человѣку чего-нибудь положительно цѣннаго для удовлетворенія его стремленій къ нравственному совершенству и счастію, но является величайшимъ *препятствіемъ* къ этому, т. ч. пока не будетъ измѣненъ существующій строй общественной и государственной жизни, до тѣхъ поръ, по Платону, невозможно достиженіе нравственнаго совершенства и счастія и отдѣльныхъ лицъ [2]). Два важнѣйшіе изъ своихъ діалоговъ («Республика» и «Законы») Платонъ спеціально посвятилъ разработкѣ вопроса о томъ, какъ возможно лучшимъ образомъ переустроить существующій общественный и государственный строй жизни. И эта предлагаемая Платономъ реформа его сознанію представлялась настолько *радикальною*, что онъ нигдѣ не находилъ для нея образцовъ ни въ настоящемъ, ни въ прошломъ. Реформу эту, по взгляду Платона, должнымъ образомъ могутъ совершить только тѣ правители, которые усвоили бы принципы истинной философіи, *какъ ихъ понималъ самъ Платонъ*. Но эти принципы, по Платону, какъ мы видѣли выше, могутъ имѣть свой реальный источникъ только *въ самопознаніи* человѣка, *въ отрѣшенности его отъ внѣшняго, эмпирическаго познанія*. Другими словами, для реформы всего строя античной жизни правители-философы, по взгляду Платона,

---

1) 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; Thäet. 186, D и др.

2) Rep. VI, 491, B—496, B и др.

всѣ необходимыя для этого данныя должны почерпать *только* изъ глубины своего собственнаго познающаго „я", но никакъ, даже въ самой малой степени не изъ традиціонныхъ мнѣній и сужденій. Такимъ образомъ, исключительное по своей важности значеніе *индивидуальной человѣческой личности* въ исходномъ пунктѣ философско-реформаторской дѣятельности Платона оттѣнено имъ еще съ большею рѣшительностію и опредѣленностію, чѣмъ даже у софистовъ и у Сократа.

Но *въ дальнѣйшемъ* развитіи своихъ философскихъ взглядовъ Платонъ стремится возвыситься надъ тою *субъективистическою* точкою зрѣнія, на какой сознательно стояли софисты, киринейцы и циники, и какой, какъ мы видѣли, не удалось преодолѣть даже Сократу, несмотря на его исканія общеобязательнаго критерія истины и нравственнаго поведенія человѣка. Платонъ, какъ извѣстно, не ограничился тѣмъ, что за понятіями человѣческаго разума признавалъ значеніе общеобязательныхъ, универсальныхъ *субъективныхъ* критеріевъ истины, а видѣлъ въ нихъ адекватное выраженіе *объективныхъ* сущностей, или идей, лежащихъ въ основѣ всего существующаго. Критерій истины, т. о., съ точки зрѣнія Платона, повидимому, данъ *внѣ* человѣка, *въ объективной* и нематеріальной сущности самихъ вещей, или *въ идеяхъ*, которымъ соотвѣтствуютъ понятія нашего субъективнаго разума. Эти же идеи, по Платону, сами органически объединяются въ единой высочайшей и абсолютной идеѣ,—въ *идеѣ блага*, которая въ то же время является и *Божествомъ*, находя здѣсь для себя свой объективный критерій и источникъ своего *бытія и истины*. Отсюда идея блага, или Божество у Платона является, повидимому, *объективнымъ критеріемъ, или объективною мѣрою всѣхъ вещей*, взамѣнъ софистическаго принципа: «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей»,—принципа, который, какъ мы видѣли, по существу лежитъ также въ основѣ гносеологіи Сократа, киринейцевъ и циниковъ. Въ моральной области положеніе Платона: «Богъ есть мѣра всѣхъ вещей» (...θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον... Leg. IV, p. 716, C.) переходитъ въ предъявляемое человѣку требованіе—*подражать Божеству*, жить и дѣйствовать согласно Его волѣ (Leg. IV, p. 715, E.), каковое требованіе является, очевидно, только практическимъ приложеніемъ того взгляда на Божество, какъ на высшій объективный критерій всякаго знанія и нравственнаго поведенія человѣка, какой Платонъ

выразилъ въ положеніи: «Богъ есть мѣра всѣхъ вещей» [1]). Индивидуализмъ и субъективизмъ *исходнаго* пункта философско-реформаторской дѣятельности Платона, повидимому, долженъ имѣть значеніе только *переходнаго логическаго момента* въ цѣлой его философской системѣ, уступая свое мѣсто стремленію Платона опереться въ своей философско-реформаторской дѣятельности на такомъ *универсально-объективномъ* принципѣ, какъ понятіе абсолютнаго Божества. Сила протеста Платона противъ традиціонныхъ античныхъ взглядовъ и формъ жизни и стремленіе радикально пересоздать эти взгляды и жизнь, по сравненію съ софистами и Сократомъ, отъ этого нисколько не ослабѣваетъ, а проявляется даже въ большой степени, поскольку этотъ протестъ и это стремленіе у Платона является еще *болѣе организованнымъ и объективно обоснованнымъ*, чѣмъ это мы видѣли у софистовъ и даже у Сократа. Но тотъ путь и тѣ средства, какими Платонъ имѣетъ въ виду воспользоваться въ своей реформаторской дѣятельности, *повидимому*, должны быть существенно отличными отъ тѣхъ, какими располагали софисты и Сократъ, насколько, въ качествѣ мѣры всѣхъ вещей, понятіе Божества отличается отъ понятія человѣка. Человѣкъ у Платона, повидимому, сохраняетъ значеніе субъективной *мѣры познанія всѣхъ вещей* только до тѣхъ поръ, *пока ему не удастся возвыситься до понятія объ идеѣ блага, или Божества, этой абсолютной и объективной мѣры всѣхъ вещей.* Съ этого же послѣдняго момента, въ дальнѣйшей своей познавательной и нравственно-практической дѣятельности человѣкъ уже долженъ за мѣру всѣхъ вещей и знаній брать *только* идею блага, или Божество. Платону въ своей гносеологіи, повидимому, удалось стать на ту же точку зрѣнія, на какой стоялъ и Декартъ, такъ же, какъ и Платонъ, исходившій изъ сомнѣнія въ истинности всѣхъ знаній и явленій дѣйствительности, кромѣ факта существованія самого сомнѣвающагося субъекта, и подобно Платону въ скептически-познавательной дѣятельности субъекта видѣвшій только переходной моментъ, пока субъекту не удастся отыскать *универсальный и объективный* критерій всякой истины и бытія, какимъ критеріемъ и у Декарта, какъ и у Платона, является Божество. Софисты, Сократъ и Платонъ, вмѣстѣ взятые, *постепенно*

[1]) Подобнаго рода взгляды Платона даютъ поводъ нѣкоторымъ ученымъ изслѣдователямъ Платоновской этики утверждать, что положеніе Платона: „Богъ есть мѣра всѣхъ вещей"—составляетъ основную идею даже всего его діалога „Законы" (см., напр., у M. Wundt'a: „Geschichte der griechischen Ethik." Erster Band: „Die Entstehung der griechischen Ethik" Leipzig 1908, s. 529–531).

совершили, повидимому, тотъ гносеологическій путь, какой впослѣдствіи Декартъ выполнилъ одинъ: софисты выдвинули принципъ *сомнѣнія* во всемъ существующемъ, кромѣ самаго факта существованія сомнѣвающагося индивидуума, въ познавательной дѣятельности котораго и видѣли спасеніе отъ абсолютнаго сомнѣнія; Сократъ эту познавательную дѣятельность субъекта расширилъ до границъ *общеобязательныхъ, но при этомъ все еще субъективныхъ* нормъ нашего знанія и нравственнаго поведенія, выйдя, такимъ образомъ, изъ границъ *индивидуализма*; Платонъ же поставилъ себѣ задачей выйти также и изъ границы *субъективизма* и опереться въ своей гносеологіи и этикѣ на началахъ *столь же универсальныхъ, какъ и объективныхъ, возвышающихся при томъ надъ міромъ конечныхъ матеріальныхъ вещей и явленій.*—Насколько успѣшно Платонъ выполнилъ эту задачу?

Такое или иное рѣшеніе разсматриваемаго нами вопроса Платоновской философіи для уясненія внутренняго взаимоотношенія между *этикою* Платона, съ одной стороны, и христіанскимъ ученіемъ о нравственности, съ другой, имѣетъ *центральное* по своей важности значеніе,—не потому только, что самъ Платонъ главную задачу своей философіи полагалъ, именно, въ отысканіи и раскрытіи этихъ объективныхъ, нематеріальныхъ и универсальныхъ началъ всего существующаго и на нихъ старался построить также и свою этику, но и потому, что въ этомъ своемъ центральномъ пунктѣ философія Платона, подвидимому, особенно близко подходитъ къ ученію *христіанства*, вообще, и *къ христіанскому ученію о нравственности*, въ частности. Важнѣйшая отличительная черта Сократовской этики отъ христіанской, которою обусловливались другія, болѣе частныя отличительныя черты, и которая, какъ мы видѣли выше, состояла въ *односторонне-интеллектуалистической, точнѣе, субъективистической* тенденціи его философіи,—повидимому, уже не имѣетъ для себя мѣста въ философіи Платона. Сохранивъ наиболѣе цѣнное въ Сократовской философіи—тенденцію къ отысканію *универсальныхъ* нормъ знанія инравственнаго поведенія человѣка, философія Платона стремится избѣжать того, что составляло особенно слабую сторону философской этики Сократа, именно, его *субъективизма* въ пониманіи этихъ универсальныхъ нормъ, придавшаго всей философіи Сократа и его психикѣ односторонній *разсудочно-интеллектуалистическій* отпечатокъ, столь противоположный основнымъ чертамъ христіанскаго міросозерцанія и, вообще, морально-психологическаго типа истиннаго христіанина.—

Дѣйствительно, ученые изслѣдователи философіи Платона, вообще, и его этики, въ частности, касаясь такъ или иначе вопроса о взаимоотношеніи между Платономъ и христіанствомъ, если въ чемъ и видятъ аналогію между тѣмъ и другимъ, *то, прежде всего и главнымъ образомъ, въ его ученіи объ идеяхъ и высочайшей изъ нихъ—идеѣ блага, или Божествѣ*, какъ универсальныхъ, нематеріальныхъ и объективныхъ началахъ всѣхъ вещей, откуда уже выводятъ и другія, болѣе частныя аналогіи какъ въ области метафизики, такъ и этики. Отъ того, удалось или нѣтъ Платону *фактически*, а не въ намѣреніи только возвыситься въ своей *гносеологіи* и *метафизикѣ*, а затѣмъ и въ *этикѣ* надъ *односторонне-интеллектуалистическою*, точнѣе, *субъективистическою* точкою зрѣнія своего учителя Сократа,—прежде всего и главнымъ образомъ, зависитъ такое или иное рѣшеніе и непосредственно интересующаго насъ вопроса о томъ, сдѣлалъ ли Платонъ, по сравненію съ Сократомъ, *положительный* шагъ впередъ, по пути сближенія съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности и, вообще, съ морально-психологическимъ типомъ истиннаго христіанина или нѣтъ и, если сдѣлалъ, той въ какой степени и въ какомъ смыслѣ.—Обращаемся въ цѣляхъ всесторонняго изслѣдованія этого вопроса прежде всего, къ ученію Платона о *Богѣ*: удалось ли Платону послѣдовательно провести тотъ свой принципъ, что и мѣрой всѣхъ вещей является, именно, Богъ»?

Исходя изъ того положенія, что, по ученію Платона, объективною и абсолютною мѣрою всѣхъ вещей является Богъ,—естественно было бы ожидать, что вопросъ о бытіи Бога и Его свойствахъ и будетъ тѣмъ, именно, вопросомъ, на которомъ, *прежде всего и главнымъ образомъ*, сосредоточится вниманіе Платона, если, конечно, онъ не въ теоріи только, а и *въ жизни*, *фактически* остался вѣренъ своему взгляду на Бога, какъ на мѣру всѣхъ вещей. Признавъ Бога объективною и абсолютною мѣрою всякаго *бытія и знанія*, Платонъ тѣмъ самымъ, повидимому, съ логическою необходимостію, какъ бы закрываетъ для себя путь къ какимъ бы то ни было философскимъ изслѣдованіямъ прежде, чѣмъ не будетъ точно установленъ этотъ абсолютный критерій всякой истины. Въ дѣйствительности же дѣло у Платона обстоитъ совершенно иначе. Не говоря уже о томъ, что во-первыхъ, въ такъ называемыхъ Сократовскихъ своихъ діалогахъ, гдѣ Платонъ, въ общемъ, почти не

уклоняется отъ субъективной точки зрѣнія своего учителя—Сократа, вопросъ о Богѣ, какъ и у Сократа, фактически не имѣетъ рѣшительно никакого значенія при разработкѣ другихъ, въ частности, *этическихъ* вопросовъ,—даже въ позднѣйшихъ діалогахъ Платона и въ дальнѣшей его философско-реформаторской дѣятельности ученіе о Богѣ не имѣетъ того доминирующаго значенія, какое мы въ правѣ ожидать отъ философа, утверждающаго, что Богъ есть мѣра всякаго бытія и знанія. Во многихъ его діалогахъ, ставящихъ своею задачею спеціальную разработку основныхъ вопросовъ гносеологіи, метафизики и этики, какъ, напр., въ діалогахъ «Теэтетъ», «Софистъ», «Федонъ» и „Федръ»,—вопросъ о Богѣ и Его свойствахъ, если иногда и *затрагивается, то лишь вскользь* по тому или иному частному поводу, но никакъ не ставится во главу философскихъ изслѣдованій Платона, такъ чтобы отъ такого или иного его взгляда на Божество и Его свойства зависѣло соотвѣтствующее рѣшеніе и другихъ вопросовъ, затронутыхъ въ этихъ діалогахъ. Въ „Республикѣ» Божеству, или идеѣ блага, правда, придается центральное значеніе въ системѣ всего мірозданія, а также значеніе основного критерія нравственной дѣятельности человѣка. Но Платонъ по данному вопросу ограничивается однимъ *принципіальнымъ* признаніемъ за Божествомъ такого, именно, доминирующаго значенія, фактически не дѣлая отсюда соотвѣтствующихъ *жизненно-практическихъ* выводовъ, при разработкѣ вытекающихъ отсюда частныхъ вопросовъ. Самое ученіе о Богѣ въ этомъ діалогѣ изложено Платономъ въ такихъ *общихъ и неопредѣленныхъ* чертахъ, что кромѣ одного признанія за Божествомъ основного космологическаго принципа, другаго чего-нибудь положительнаго о Немъ и сказать трудно, всѣдствіе чего въ этомъ діалогѣ для Платона не представлялось и возможности фактически воспользоваться этимъ ученіемъ, какъ исходнымъ пунктомъ и критеріемъ для изслѣдованія другихъ частныхъ вопросовъ. Достаточно въ данномъ случаѣ указать на то, что Божество и въ этомъ діалогѣ, какъ и во всѣхъ прочихъ, мыслится Платономъ, какъ абстрактнѣйшая изъ идей, стоящая выше предѣловъ всякаго конкретнаго бытія и знанія и ,слѣдовательно, лишенная какого бы то ни было конкретнаго содержанія. Въ такихъ діалогахъ, какъ „Парменидъ", «Законы» и «Тимей», Платонъ, повидимому, обнаруживаетъ стремленіе исходить отъ идеи Божества («Единое» въ «Парменидѣ») для выясненія созданія міра и всего хода міровой жизни. Но фактически въ «Парменидѣ» дѣло у Платона сводится не къ

объясненію происхожденія и свойствъ мірозданія, съ точки зрѣнія *наперед*ъ установленнаго понятія о Божествѣ (ἕν,) а къ раскрытію внутренняго содержанія самаго этого понятія, вслѣдствіе чего, въ концѣ концовъ, у Платона здѣсь получается своего рода логическій кругъ. Да иного результата и ожидать нельзя, въ виду того, что въ «Парменидѣ» абсолютное начало, или Божество, взятое въ своей отрѣшенности отъ космоса, очерчено столь же неопредѣленными чертами, какъ и идея блага въ «Республикѣ», а потому воспользоваться этимъ *безсодержательнымъ* понятіемъ для раскрытія свойствъ космоса, какъ реальнымъ критеріемъ, или мѣрою всѣхъ вещей и всякаго знанія,—фактически не представляется никакой возможности. Въ «Законахъ» и въ «Тимеѣ» понятіе о Божествѣ является сравнительно болѣе содержательнымъ (Божеству здѣсь, напр., приписываются свойства всемогущества, благости и мудрости), благодаря чему Платону представлялась возможность объяснять свойства космоса изъ свойствъ его Творца—Бога, изъ Его благости, справедливости и премудрости, что Платонъ иногда, дѣйствительно, и пытается сдѣлать. Однако популярный и миѳологическій характеръ представленій Платона о Божествѣ и Его свойствахъ и образный языкъ Платона, имѣющіе мѣсто въ «Законахъ» и „Тимеѣ", значительно ослабляютъ за Платоновскимъ понятіемъ о Божествѣ значеніе *научно-философскаго критерія* для объясненія происхожденія и свойствъ космоса. Понятіе о Божествѣ, являющееся, повидимому, у Платона въ его „Тимеѣ," а отчасти и въ „Законахъ" исходнымъ логическимъ пунктомъ для раскрытія другихъ, болѣе частныхъ понятій о космосѣ,—со стороны своего *содержанія*, за вычетомъ популярно-миѳологическихъ образовъ, продолжаетъ оставаться *въ научно-философскомъ смыслѣ* столь же мало опредѣленнымъ, какъ и въ „Республикѣ" или въ „Парменидѣ". Что же касается вопросовъ *этики*, то въ „Парменидѣ" и въ „Тимеѣ" Платонъ ихъ почти вовсе не касается, а въ „Законахъ", если и касается, то нравственныя обязанности человѣка Платономъ здѣсь не выводятся *съ логическою послѣдовательностію и научно-философскою обоснованностію* изъ понятія о Божествѣ и Его свойствахъ. „Филебъ" является у Платона единственнымъ діалогомъ, гдѣ за понятіемъ Божества (Божественный Νοῦς, или Αἰτία всего сущаго) не только признается центральное значеніе при объясненіи происхожденія космоса и его свойствъ, но этому понятію Платонъ пытается придать также значеніе научно-философскаго критерія при опредѣленіи конечной цѣли *нравственныхъ* стремленій человѣка и его высочайшаго блага. Тѣмъ не менѣе, и въ данномъ случаѣ Платонъ пользуется понятіемъ о Божествѣ со стороны Его чисто *формальнаго* свойства, въ смыслѣ начала, упорядочивающаго космосъ, безъ указанія на то, какіе, именно, моменты *въ содержаніи* понятія кос-

моса обусловливаются соотвѣтствующими моментами содержанія понятія Божества. Понятія Νοῦς и Αἰτία, совпадающія въ «Филебѣ» съ понятіемъ Божества, столь же общи со стороны своего формально-логическаго объема, сколько и *бѣдны со стораны своего содержанія* для того, чтобы Платонъ могъ *фактически* воспользоваться ими для выведенія изъ нихъ, какъ *мѣры всѣхъ вещей*, всего богатства и разнообразія въ содержаніи понятія космоса. Что же касается *этической* области, то понятія Νοῦς и Αἰτία, въ качествѣ *объективнаго* критерія, или мѣры, употребляются здѣсь Платономъ только въ значеніи простой *аналогіи*, но никакъ не въ значеніи *реальнаго критерія* нравственнаго поведенія человѣка: въ своей нравственно-практической дѣятельности человѣкъ, по Платону, долженъ руководствоваться *не опредѣленными предписаніями Божественнаго ума* (Νοῦς), а предписаніями *своего собственнаго человѣческаго разума*, которому, какъ частицѣ Божества, по взгляду Платона, приличествуетъ доминирующая роль, *аналогичная* той, какая принадлежитъ Божеству въ системѣ всего космоса (подроб. объ этомъ смотр. ниже). *Фактически* въ своихъ философскихъ и философско-этическихъ изслѣдованіяхъ Платонъ, такимъ образомъ, весьма рѣдко, при томъ съ недостаточною логическою опредѣленностію и послѣдовательностію и какъ-бы *случайно* пользуется понятіемъ о Божествѣ, какъ напередъ даннымъ общимъ принципомъ при рѣшеніи частныхъ вопросовъ гносеологіи, психологіи, метафизики, этики и политики. Роль *реальнаго критерія, или мѣры всѣхъ вещей* у Платона фактически, какъ извѣстно, играютъ его *идеи, по своему содержанію совпадающія съ субъективными понятіями нашего разума*, не говоря уже о діалогахъ Сократовскаго періода, гдѣ объ *объективной* мѣрѣ вещей и вовсе нѣтъ рѣчи.

Какъ смотрѣть на эту фактическую непослѣдовательность Платона въ вопросѣ *о реальной мѣрѣ всѣхъ вещей и всякаго знанія*: случайное ли это явленіе въ діалогахъ Платона или же оно *съ психологическою необходимостію* обусловливается самымъ *существомъ* его ученія объ идеяхъ, съ одной стороны, и о Божествѣ, съ другой, т. ч. за понятіемъ о Божествѣ Платону фактически и *невозможно* было сохранить значеніе *реальной мѣры всѣхъ вещей*, хотя *въ принципѣ* онъ и высказываетъ это намѣреніе? Какому изъ этихъ двухъ понятій у Платона принадлежитъ доминирующее значеніе: *идеямъ* или *Божеству*, и въ чемъ состоитъ ихъ внутреннее взаимоотношеніе?

Сущность ученія Платона объ *идеяхъ*, въ общемъ, заключается въ слѣдующемъ. Первоосновою всего существующаго, единственною совершенною дѣйствительностію, по ученію Платона, являются идеи, которыя со стороны своего содержанія суть ни что иное, какъ *гипостазированныя понятія нашего теоретическаго разума*, ученіе о которыхъ, съ чисто гносеологической стороны, впервые систематически было развито Сократомъ. Другими словами, основное *содержаніе* Платоновской метафизики составляетъ Сократовское ученіе о *понятіяхъ*, за которыми Платонъ однако признавалъ не одно только гносеологическое значеніе, какъ Сократъ, но и *онтологическое*. Понятія Платонъ считалъ *объективно-существующими* реальностями, а не просто родовыми субъективными понятіями нашего разсудка, какъ объ этомъ училъ Сократъ. За этими идеями только и возможно признать значеніе истинной дѣйствительности, совершеннаго бытія, тогда какъ все другое, весь чувственный и конкретный міръ, существуетъ только постольку, поскольку участвуетъ въ бытіи этихъ реальностей—гипостазированныхъ понятій.—Что Платоновскія идеи со стороны своего *содержанія* суть тѣ же *понятія* (но только гипостазированныя), въ этомъ легко убѣдиться черезъ разсмотрѣніе ученія Платона 1) о свойствахъ истиннаго бытія и 2) о природѣ нашего познанія,—не говоря уже о томъ, что и самое названіе εἰδέα, почти совпадаетъ у Платона, по своему значенію, съ εἶδος (ср. у Zeller'a «Die Philosophie d. Griechen II, 1 Th., Abth., s. 661, 4 Aufl. 1889). Послѣднее обстоятельство указываетъ на то, что основною чертою всякой идеи, по Платону, является то именно, что̀ составляетъ характерную черту и субъективнаго родового понятія нашего разсудка („εἶδος").

Дѣйствительно, по ученію Платона, значеніе истиннаго, совершеннаго *бытія*,—а таковымъ бытіемъ, по Платону, являются именно *идеи*,—можно признать только за тѣмъ, что является *общимъ* для всѣхъ предметовъ одного рода, т. е. истинною реальностію въ отдѣльныхъ вещахъ является не ихъ конкретная, индивидуальная дѣйствительность, а ихъ *родовое понятіе*, какъ совокупность ихъ *общихъ существенныхъ* признаковъ (Rep. 596, A—B; 597, A; VI, 493, E; Rep. X, 597, C—D). Всѣ индивидуальныя, конкретныя вещи одного и того же рода становятся тѣмъ, что̀ онѣ есть (подобными или неподобными, равными или неравными и т. п.), только благодаря тому, что̀ во всѣхъ ихъ является *единымъ, неизмѣннымъ и общимъ*, именно черезъ участіе въ этомъ «общемъ», которое, та-

кимъ образомъ, является *объективною реальною причиною* бытія конкретныхъ вещей и ихъ свойствъ. Слѣдовательно, значеніе истиннаго бытія (а такимъ, по Платону, и являются идеи) Платонъ признавалъ только *за объективированнымъ понятіемъ* вещи, такъ какъ именно *понятіе* заключаетъ въ себѣ неизмѣнные признаки, *общіе* всѣмъ предметамъ одного и того же рода, но не за конкретными, единичными вещами [1]). Чувственныя вещи только въ той степени отражаютъ въ себѣ свойства истиннаго бытія, въ какой онѣ участвуютъ въ своей идеѣ, какъ объективированномъ понятіи [2]).

Что идеи у Платона со стороны своего *содержанія* суть тѣ же родовыя понятія, это слѣдуетъ и изъ его *гносеологіи*. По ученію Платона, между всѣми науками первое мѣсто занимаетъ *діалектика*, какъ имѣющая дѣло съ *истиннымъ* бытіемъ, или идеями, тогда какъ всѣ другія науки только приближаются къ этому идеалу знанія. Если же мы обратимъ вниманіе на предметъ діалектики и на самый процессъ діалектическаго познанія, какъ его понимаетъ и описываетъ Платонъ,—то увидимъ, что Платоновская діалектика, со стороны чисто *гносеологической*, ничѣмъ существенно не отличается отъ Сократовскаго діалектическаго метода, поскольку и Платоновская діалектика стремится имѣть дѣло *съ понятіями*, съ ихъ образованіемъ и внутреннимъ анализомъ. Конечно, Платонъ, какъ увидимъ ниже, за понятіями, съ которыми, по нему, имѣетъ дѣло діалектика, признавалъ значеніе объективныхъ реальностей, но это уже касается не самого *содержанія* Платоновскихъ идей, а той онтологической цѣнности, какую Платонъ признавалъ за своими понятіями-идеями. Діалектика, по ученію Платона, должна прежде всего изслѣдовать процессъ *образованіе понятій и ихъ взаимоотношенія*. Задача ея въ данномъ случаѣ двоякая: аналитическая и синтетическая. Въ частности, діалектика должна стремиться къ отысканію такого общаго понятія (идеи) для конкретныхъ предметовъ, которое бы могло охватить признаки, *общіе* всѣмъ предметамъ одного рода, а затѣмъ стараться отыскать еще болѣе общее понятіе, которое бы обнимало собою уже образованныя низшія понятія и т. д. Другими словами, діалектика, по ученію Платона, должна отъ единичныхъ, конкретныхъ предметовъ восходить къ ихъ общимъ понятіямъ, сначала

[1]) 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, E; ср. Phileb. 13, A—B. Phäd. 100, B—101, C.

[2]) 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 далѣе.

образовывая видовыя понятія, а затѣмъ для данныхъ видовыхъ понятій должна подыскивать понятіе родовое, всѣхъ ихъ собою объемляющее и во всѣхъ ихъ заключающееся. Во-вторыхъ, она должна дать анализъ отдѣльныхъ низшихъ понятій (видовыхъ), различныхъ между собою и связанныхъ своимъ общимъ, родовымъ понятіемъ. Въ-третьихъ, діалектика, по Платону, должна показать, какимъ образомъ общее родовое понятіе вмѣстѣ съ своими видовыми понятіями, которыя оно объемлетъ, составляетъ единое цѣлое. Въ-четвертыхъ, наконецъ, діалектика должна умѣть точно разграничивать отдѣльныя видовыя понятія, дабы ихъ не смѣшивать между собою[1]). Этотъ-то процессъ образованія общихъ понятій, по Платону, и ведетъ человѣка къ познанію истиннаго бытія—идей. Состояніе людей, обращающихъ все свое вниманіе на познаніе чувственныхъ, конкретныхъ предметовъ и не заботящихся о томъ, чтобы постигнуть самое понятіе той или иной вещи, а затѣмъ сознавшихъ свою ошибку и обратившихся къ познанію истинно-сущаго, т. е. понятій,—Платонъ уподобляетъ состоянію узниковъ, заключенныхъ въ темную пещеру такимъ образомъ, что они не могутъ видѣть того, что происходитъ позади ихъ. Если позади этихъ узниковъ будутъ проходить люди и животныя, отъ которыхъ имъ будетъ видна одна только тѣнь, то узники, никогда не видившіе самыхъ людей и животныхъ, тѣни примутъ за реальные предметы, тѣнямъ будутъ приписывать и самые звуки, какіе будутъ произноситься этими людьми. Только тогда, когда эти узники освободятся отъ своихъ оковъ, они получатъ возможность созерцать не тѣни людей, а самыя вещи и къ нимъ относить то, что раньше приписывали тѣнямъ, а затѣмъ мало-по-малу, когда ихъ зрѣніе привыкнетъ къ сильному свѣту, они пріобрѣтутъ способность созерцать свѣтъ огня, а затѣмъ уже и свѣтъ солнца. Такимъ образомъ, познаніе понятій, по Платону, есть познаніе истиннаго бытія; конкретная дѣйствительность такъ же не можетъ быть названа истиннымъ бытіемъ, какъ тѣни предметовъ не могутъ быть названы истинно сущими предметами (Rep. VII, 514 A—534 B).

Что Платоновскія идеи со стороны своего содержанія, дѣйствительно, совпадаютъ съ такъ называемыми родовыми понятіями,

---

[1]) Soph. 253, D—E; Phädr. 65, D—266, A; 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.

это видно также изъ разсмотрѣнія тѣхъ *путей и средствъ*, какими достигается познаніе высочайшей изъ идей—*идеи блага*. Такого рода средствами, по Платону (Рер. VII, 525—534), являются различныя науки: ариѳметика, геометрія, музыка, астрономія и важнѣйшая изъ наукъ—*діалектика*. Но оказывается, что, по Платону, не всякое изученіе ариѳметики, геометріи, музыки и астрономіи ведетъ къ постиженію истинно сущаго, въ частности, къ постиженію высочайшаго блага, а только такое изученіе, которое ведетъ къ постиженію не конкретныхъ чиселъ, фигуръ и т. под., а ихъ *понятій*, когда, напримѣръ, человѣкъ, изучающій ариѳметику, начинаетъ разсматривать числа *сами въ себѣ*, а не то или иное конкретное число. Точно также геометръ долженъ изучить не происходящее и разрушающееся, т. е. не чувственныя вещи, а истинное сущее, самое *понятіе* геометрическихъ фигуръ, линій и т. к. (Rep. 526, C—527, C). И астрономъ не долженъ ограничиваться изученіемъ движенія небесныхъ свѣтилъ, всего ихъ разнообразія, красоты и т. под., поскольку все это постигается чувствами, а долженъ возноситься умомъ къ постиженію *общихъ понятій* движенія и красоты. Изученіе скорости и медленности въ видимомъ движеніи небесныхъ свѣтилъ также должно направлять умъ астронома къ постиженію самаго *понятія* скорости и медленности. Таковымъ же, а не инымъ дожно быть и изученіе музыки (Rep. 527 C—531). Но всѣ эти науки только отчасти приближаютъ человѣка къ познанію истинно-сущаго, ибо не имѣя возможности вполнѣ освободиться отъ необходимости имѣть дѣло съ предметами конкретными и индивидуальными, постоянно происходящими и разрушающимися, онѣ по этой самой причинѣ не могутъ всецѣло *оперировать съ общимъ, что составляетъ сущность и начало конкретныхъ вещей*, т. е. перечисленныя науки не могутъ всецѣло имѣть дѣло съ *понятіями* вещей, совершенно отрѣшившись отъ конкретной дѣйствительности. Послѣднее доступно только *діалектикѣ*, которая имѣетъ дѣло лишь съ тѣмъ, что является *общимъ* для многихъ конкретныхъ предметовъ (Rep. 532 C—533 C.), т. е. имѣетъ дѣло съ *понятіями*, которыя Платономъ мыслятся, именно, какъ реальныя причины бытія конкретныхъ предметовъ и основныя посылки всякаго знанія. Но этого мало: по Платону, чтобы считать себя знатокомъ извѣстнаго рода частныхъ вещей, принадлежащихъ къ извѣстному роду, нужно прежде всего имѣть *общее понятіе* объ этихъ вещахъ, т. е. постиженіемъ понятія вещи обусловливается

пониманіе и правильный взглядъ на конкретные предметы, подходящіе подъ это понятіе. Такъ, напримѣръ, о частныхъ видахъ добродѣтели нельзя имѣть правильнаго познанія, не имѣя познанія о томъ, что такое добродѣтель *вообще*; то же должно сказать и о всякомъ другомъ предметѣ или явленіи. И это потому, что при познаніи конкретныхъ вещей одного рода важно знать не столько то, чѣмъ онѣ другъ отъ друга отличаются, сколько то, въ чемъ онѣ тождественны между собою, что составляетъ въ нихъ «общее» и чѣмъ обусловливаются частныя свойства предметовъ одного рода (Men. 72, C—73, C; ср. 76, A, и вообще 71, B—79, E). По Платону, чувственныя воспріятія и представленія не только не даютъ намъ истиннаго познанія о предметахъ, но и та доля истины, какая все-таки заключается въ познаніяхъ этого рода, *обусловливается такимъ или инымъ предварительнымъ знаніемъ общаго понятія* о тѣхъ или иныхъ индивидуальныхъ, чувственныхъ вещахъ, такъ что понятія, по своему происхожденію и сущности, не только независимы отъ чувственныхъ впечатлѣній и представленій, т. е. не только не суть абстракціи отъ чувственныхъ вещей, но напротивъ—*воспріятія и представленія въ своемъ бытіи обусловливаются предварительнымъ существованіемъ общихъ понятій о вещахъ* [1]).

Подобное же косвенное, не тѣмъ не менѣе весьма важное значеніе для уясненія природы Платоновскихъ идей, со стороны ихъ содержанія, имѣютъ и разсужденія Платона о такъ называемыхъ *правильныхъ мнѣніяхъ и представленіяхъ* и объ ихъ цѣнности съ гносеологической точки зрѣнія. Критика теоріи правильныхъ мнѣній и представленій еще болѣе утверждаетъ Платона въ мысли о независимости и самостоятельности *понятій со стороны ихъ содержанія и происхожденія* отъ чувственныхъ представленій. Представленія, на ряду съ чувственными воспріятіями, имѣютъ, по Платону, дѣло лишь *съ конкретными вещами* и происходятъ изъ тѣхъ же чувственныхъ воспріятій, путемъ переработки послѣднихъ. Представленія, какъ и чувственныя впечатлѣнія, отличаются поэтому характеромъ относительности, измѣнчивости и субъективности. Причина этому, по взгляду Платона, та, что сами *конкретныя вещи, эти объекты представленій,* не будучи истиннымъ, цѣлостнымъ бытіемъ, заключаютъ въ себѣ противорѣчивыя свойства. Въ противоположность представленіямъ, истинное знаніе должно имѣть дѣло съ

[1]) Teät. 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.

тѣмъ, что̀ не носитъ характера множественности конкретныхъ вещей, а что̀ есть *общаго* во всѣхъ вещахъ одного рода, что̀ поэтому не заключаетъ въ себѣ противорѣчивыхъ признаковъ. Ясно, что всѣ эти черты принадлежатъ, именно, *понятіямъ* вещей. Истинное знаніе имѣетъ, по Платону, дѣло не съ прекрасными или безобразными вещами, не съ похвальнымъ или постыднымъ, а съ прекраснымъ и безобразнымъ, постыднымъ и похвальнымъ *самимъ въ себѣ*, съ тѣмъ, что̀ есть нѣчто *единое* для всѣхъ предметовъ, прекрасныхъ и безобразныхъ, похвальныхъ и постыдныхъ, т. е. опять-таки—съ *понятіями* 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). Съ признаніемъ же за представленіями значенія истиннаго знанія, по Платону, долженъ совершенно утратиться всякій критерій истины, всякое различіе между истиной и ложью (Rep. V, 474 A—480 A; Symp. 202, A—B и друг.). При этомъ, по Платону, *въ самой природѣ объектовъ представленій*, т. е. въ чувственныхъ вещахъ кроется причина того, что всякое представленіе столь же можетъ быть названо истиннымъ, какъ и ложнымъ, потому что сами чувственныя вещи суть нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ, такъ что въ отношеніи къ нимъ не можетъ быть, строго говоря, и вопроса о томъ, познана ли нами извѣстная вещь или нѣтъ, потому что *истиннаго* знанія въ данномъ случаѣ, вообще, не можетъ быть. Критика теоріи представленій, т. о., приводитъ Платона не только къ отождествленію истиннаго знанія съ знаніемъ черезъ понятія, объекты которыхъ должны обладать соотвѣтствующими свойствами (общностью, неизмѣнностію и тому подоб.), но къ убѣжденію *въ независимости понятій отъ представленій и со стороны ихъ происхожденія*. По ученію Платона, не понятія происходятъ изъ представленій, путемъ логической переработки этихъ послѣднихъ, какъ ихъ абстракціи, а наоборотъ, сами представленія возможны для насъ только потому, что мы еще до своего рожденія обладали уже понятіями, по отношенію къ которымъ представленія являются только блѣдными копіями. Другими словами, по ученію Платона, *всѣ* наши познанія пріобрѣтаются нами апріори, прежде всякаго опыта. Слѣдовательно, понятія, разсматриваемыя съ гносеологической точки зрѣнія, по Платону, стоятъ въ такомъ же доминирующемъ отношеніи къ представленіямъ, въ какомъ «*общее*» (съ онтологической точки зрѣнія) во всѣхъ вещахъ одного рода стоитъ въ отношеніи къ отдѣльнымъ конкретнымъ вещамъ. А отсюда уже слѣдуетъ,

что внутреннее содержаніе *истиннаго бытія—идей* не только по своему существу, но и по своему происхожденію не имѣетъ ничего общаго съ конкретными вещами, вполнѣ совпадая съ содержаніемъ *понятій*. Отмѣченное нами отношеніе между понятіями и представленіями Платонъ раскрываетъ въ своей гносеологической теоріи припоминанія, изложенной имъ, главнымъ образомъ, въ «Менонѣ», «Федонѣ» и «Федрѣ», какъ такой теоріи, которая, по взгляду Платона, одна только и можетъ объяснить природу и происхожденіе нашихъ познаній (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. ibid. 249, B—C).—Т. о., и онтологія и гносеологія Платона вполнѣ согласно утверждаютъ необходимость, съ точки зрѣнія Платона, отождествить истинно сущее бытіе, или идеи со стороны ихъ содержанія съ общими понятіями, поскольку какъ въ онтологіи истинно-сущимъ бытіемъ Платонъ признаетъ только то, что̀ есть *общаго* во всѣхъ предметахъ одного рода, а не конкретныя вещи и ихъ свойства, которыя сами въ своемъ бытіи обусловливаются этимъ общимъ и суть только нѣчто среднее между бытіемъ и небытіямъ,—такъ и въ своей гносеологіи Платонъ признаетъ истиннымъ знаніемъ только такое знаніе, которое имѣетъ дѣло, въ качествѣ своего обеъкта, съ тѣмъ же «*общимъ*» во всѣхъ предметахъ одного рода, т. е. съ *понятіями* вещей.

Спрашивается далѣе, какъ слѣдуетъ понимать это содержаніе идей, со стороны ихъ *онтологической* цѣнности: присуща ли этому содержанію *объективная реальность и въ какой степени?*

При рѣшеніи этого вопроса, само собою намѣчаются два пункта: 1) слѣдуетъ рѣшить вопросъ о томъ, имѣютъ ли Платоновскія идеи—понятія *объективную реальность*, и 2) слѣдуетъ рѣшить вопросъ, такъ сказать, *о границахъ, или объемѣ* этой реальности.—Что Платоновскія идеи—понятія должно разсматривать, какъ имѣющія самостоятельную объективную реальность, это прежде всего слѣдуетъ изъ тѣхъ терминовъ и эпитетовъ, какіе Платонъ усвояетъ имъ. По ученію Платона, идеи суть безусловная дѣйствительность, «истинно-сущее», въ отличіе отъ постоянно измѣняющагося міра явленій, т. е. единичныхъ конкретныхъ вещей. Такъ какъ въ сочиненіяхъ Платона нѣтъ нигдѣ ни малѣйшаго указанія на то, чтобы изъ понятія *истинно-сущаго бытія* онъ исключалъ понятія *объективной реальности*, то всѣ указанные нами эпитеты, прилагаемые Платономъ къ своимъ идеямъ понятіямъ, прямо говорятъ за то, что

изображая истинно-сущее бытіе тождественнымъ со стороны своего содержанія съ понятіями, Платонъ необходимо мыслилъ это содержаніе, какъ *объективно и реально существующее*, иначе бытіе съ таковымъ содержаніемъ уже не было бы бытіемъ *истинно-сущимъ*. Противополагая далѣе свое истинно-сущее бытіе (идеи—понятія), какъ тождественное со стороны своего содержанія съ понятіями вещей, бытію вещей чувственныхъ, конкретныхъ,—Платонъ видитъ преимущество перваго бытія передъ послѣднимъ въ такого рода чертахъ, которыя не только не устраняютъ за нимъ его объективной реальности, но, напротивъ, должны значительно усиливать ее и оттѣнять. Такими чертами являются: *существенность* признаковъ во всѣхъ предметахъ одного рода, *вѣчность*, *неизмѣнность*, *самотождество*, *неразрушимость* и т. п. Но конкретныя вещи, по Платону, обладаютъ такими свойствами въ меньшей степени, чѣмъ идеи, и въ такой, именно, степени, въ какой бываютъ причастны идеямъ. Слѣдовательно, все, что въ чувственныхъ вещахъ носитъ характеръ реальной сущности, или бытія, есть и въ идеяхъ. При этомъ, Платонъ нигдѣ ни единымъ словомъ не намекаетъ на то, чтобы *объективная реальность чувственныхъ вещей* была въ нихъ, такъ сказать, дефектомъ ихъ бытія. А разъ реальность чувственныхъ вещей Платонъ мыслитъ въ обычномъ смыслѣ, въ смыслѣ *реальности объективной*, то такой же, а не иной смыслъ онъ долженъ былъ признавать и за реальностію того, что, по нему, лежитъ *въ основѣ* чувственныхъ вещей, т. е. за идеями—понятіями.

Не признавъ за Платоновскими идеями—понятіями значенія *объективно* существующихъ реальностей,—намъ оставалась-бы только, вмѣстѣ съ нѣкоторыми изслѣдователями философіи Платона, отождествить эти идеи съ субъективными понятіями нашего разума или съ понятіями (субъективными) Божественнаго разума, признавъ за ними, такимъ образомъ, не объективную, а только *субъективную* гносеологическую цѣнность. Что касается перваго предположенія, то въ пользу его говоритъ, повидимому, ученіе Платона о задачахъ діалектики. Діалектика, по ученію Платона, какъ мы видѣли, имѣетъ своею цѣлью *образовывать* понятія, черезъ сведеніе воедино общихъ признаковъ всѣхъ конкретныхъ предметовъ одного рода, а также *расчленять* понятія родовыя на видовыя. Другими словами, понятія, по ученію Платона, повидимому, суть продукты нашего мышленія, какъ абстракціи существенныхъ свойствъ чувственныхъ вещей. Но это—только повидимому.

Во-первыхъ, отмѣчая то важное значеніе, какое Платонъ признавалъ за общими свойствами предметовъ одного рода, при характеристикѣ истинно-сущаго бытія со стороны его содержанія,—мы видѣли, что за этими общими свойствами Платонъ признавалъ не только гносеологическое значеніе, въ смыслѣ усматриваемыхъ нашимъ разсудкомъ наиболѣе характерныхъ признаковъ конкретныхъ вещей, но и значеніе *онтологическое*, видя въ томъ, что̀ есть общаго во всѣхъ вещахъ одного рода, *реальную причину самаго бытія конкретныхъ вещей*. Слѣдовательно, это «общее», по Платону, имѣетъ *объективно-реальную значимость*, не зависящую отъ нашего разума, а не есть, слѣдовательно, простая абстракція свойствъ чувственныхъ вещей, производимая нашимъ разсудкомъ. Въ подтвержденіе этого, кромѣ сказаннаго нами выше, можно указать, особенно, на діалогъ «Федонъ» (95, E—101, C), гдѣ идеи («общее» въ вещахъ) прямо называются *причинами всѣхъ вещей—причинами ихъ рожденія и разрушенія и самаго процесса ихъ существованія*. И въ «Софистѣ» (248, A—249, D) Платонъ самымъ рѣшительнымъ образомъ заявляетъ, что за идеями, какъ истинно-сущимъ, должно признать значеніе *дѣйствующихъ силъ*, *способность дѣйствовать и испытывать дѣйствіе, поскольку онѣ имѣютъ способность движенія, а вовсе не отличаются мертвою косностію*. Слѣдовательно, и здѣсь Платонъ за идеями признаетъ значеніе *объективныхъ причинъ* вещей. Въ «Филебѣ» (23, C—D) Платонъ говоритъ о четырехъ началахъ бытія, изъ которыхъ значеніе *высшаго* начала усвояетъ четвертому, именно, началу *причины*. Если мы сравнимъ это мѣсто «Филеба» съ другимъ: 16, C—E, то увидимъ, что причина всего сущаго, о которой говорится въ «Phileb.»: 23, C—D, совпадаетъ у Платона съ *идеею* (вообще ли то съ идеею или съ идеею блага,—въ данномъ случаѣ это не имѣетъ для насъ значенія), такъ какъ въ «Phileb.»: 16, C—E перечисляются тѣ же начала сущаго, что и въ «Phileb.» 23, C—D, только вмѣсто начала *причины*, въ «Phileb.»: 16, C—E говорится объ «*одномъ*», *какъ единой идеѣ для многихъ вещей одного рода*. Эта причина, о которой говорится въ «Phileb.»: 23, C—D, къ тому же должна быть предметомъ *истиннаго, научнаго знанія* (Phileb. 28, A-C ср. 30, D; 31, A), а такое знаніе имѣетъ дѣло, какъ мы видѣли, съ идеями. Слѣдовательно, въ разсматриваемомъ мѣстѣ «Филеба» (23, C-D) Платонъ за идеями признаетъ значеніе *причинъ* всѣхъ вещей.

Послѣ всего сказаннаго, признать Платоновскія идеи только субъективными понятіями нашего разума можно было-бы только въ томъ случаѣ, если бы мы имѣли право за Платоновскими идеями-понятіями признать значеніе *апріори* данныхъ категорій *нашего разсудка* или разсудочныхъ формъ чувственнаго воспріятія (пространства и времени) въ *Кантовскомъ* смыслѣ этого слова, т. е. въ томъ смыслѣ, что *всѣ* формы существованія чувственныхъ вещей суть не болѣе, какъ наше представленіе, при чемъ, орудіями этихъ субъективныхъ построеній нашего разсудка являются идеи-понятія, которыя въ *этомъ* смыслѣ (и только въ этомъ) и могутъ быть названы *причинами бытія* конкретныхъ вещей. Но навязать Кантовскую точку зрѣнія Платону, при столь ясно выраженномъ его отрицательномъ отношеніи къ гносеологіи софистовъ, допускавшихъ элементъ *относительности* и *субъективности* въ нашемъ познаніи,—мы не имѣемъ рѣшительно никакихъ основаній. Да и вообще мы въ правѣ ожидать отъ Платона, что онъ (если бы въ самомъ дѣлѣ сталъ на такую субъективную точку зрѣнія) подробно обоснуетъ свою теорію или, по крайней мѣрѣ, болѣе или менѣе опредѣленно изложитъ ее. Между тѣмъ, Платонъ, отмѣчая несовершенство бытія чувственныхъ вещей, ни единымъ словомъ не даетъ понять того, что одною изъ причинъ этого несовершенства является то, что чувственныя вещи суть только продукты категорій нашего разсудка. Напротивъ, ученіе Платона о происхожденіи всего существующаго, всѣхъ конкретныхъ вещей, въ томъ числѣ и человѣка съ его умомъ и разсудкомъ, *отъ объективно-существующей первопричины* т. е. отъ идеи блага, о чемъ мы сказали выше,—совершенно устраняетъ возможность приписать Платону Кантовскую точку зрѣнія на чувственный міръ.—Во-вторыхъ, хотя Платоновская діалектика и имѣетъ своею цѣлію *образованіе* и *расчлененіе* понятій, т. е. имѣетъ въ виду извѣстнаго рода *субъективные* процессы нашего мышленія; но изъ приведенныхъ нами выше мѣстъ, гдѣ Платонъ говоритъ объ этомъ, можно видѣть, что онъ постольку признавалъ за субъективными понятіями нашего разсудка, съ образованіемъ которыхъ имѣетъ дѣло діалектика, гносеологическую цѣнность, *поскольку имъ вполнѣ соотвѣтствуютъ объективно-существующія реальности, совпадающія съ ними по своему содержанію.* Субъективнымъ понятіемъ нашего разсудка, по Платону, столь же необходимо должны соотвѣтствовать объектныя реальности, совпадающія съ первыми по своему содержанію, сколь-

ко нашимъ субъективнымъ представленіямъ, по Платону, сотвѣтвѣтствуютъ объективныя, конкретныя вещи. Платонъ нигдѣ ни единымъ словомъ не даетъ намъ права заключать, что въ то время, какъ въ отношеніи къ *представленіямъ* онъ признаетъ бытіе соотвѣтствующихъ имъ объективныхъ реальностей (хотя и не вполнѣ совершенныхъ), съ соовѣтствующимъ этимъ представленіямъ объективнымъ содержаніемъ, въ отношеніи же къ *понятіямъ*, бытія такихъ объективныхъ реальностей онъ не признаетъ, видя въ нихъ одну только *субъективную* цѣнность.—Но если Платонъ за конкретными предметами, какъ объектами познанія, признавалъ значеніе объективной реальности; то мы не имѣемъ права не допустить и того, что такое же значеніе онъ признавалъ и за понятіями вещей.— Въ третьихъ, изложенная нами выше гносеологическая теорія припониманія должна приводить насъ къ тому заключенію, что понятія, какъ субъективныя формы нашего мышленія, суть только копіи тѣхъ *объективно существующихъ реальностей*, которыя душа наша непосредственно созерцала въ своемъ до-мірномъ существованіи, и которыя Платонъ описываетъ, какъ существующія въ особомъ умственномъ мѣстѣ, *внѣ* самихъ познающихъ душъ въ ихъ домірномъ существованіи. Самое образованіе субъективныхъ понятій нашего разсудка, съ чѣмъ и имѣетъ дѣло діалектика, есть ни что иное, какъ воспроизведеніе въ умѣ человѣка образовъ этихъ объективно существующихъ реальностей: только потому человѣческій разсудокъ можетъ многія свойства чувственныхъ вещей соединять въ одно субъективное понятіе, что душа человѣка еще въ домірномъ своемъ существованіи созерцала *объективно существующія реальности*, съ такого рода содержаніемъ, какое онъ теперь хочетъ воспроизвести черезъ образованіе *субъективныхъ* понятій. Содержаніе субъективныхъ понятій и, вообще, ихъ свойства, такимъ образомъ, со стороны своего происхожденія и значенія, ставятся Платономъ въ *зависимость* отъ характерныхъ особенностей того бытія, къ которому они относятся, такъ что самый фактъ существованія субъективныхъ понятій и возможность ихъ образованія нашимъ разсудкомъ предполагаетъ собою объективное существованіе реальностей съ аналогическимъ содержаніемъ.

Наконецъ, Платоновскія идеи—понятія и потому не могутъ быть признаны за субъективныя понятія нашего разсудка, не имѣющія свойства объективной реальности, что въ числѣ характерныхъ признаковъ, усвояемыхъ имъ Платономъ, является, между прочимъ,

признакъ: „бытіе въ себѣ и для себя“ (αὐτὰ καθ'αὐτά), вслѣдствіе чего идеи, по мнѣнію Платона, *существуютъ самостоятельно* (χωρις) *въ отношеніи къ тому, что въ нихъ принимаетъ такъ или иначе участіе, именно, существуютъ въ особомъ, мысленномъ мѣстѣ* [1]). Платоновскія идеи-понятія поэтому самому не могутъ быть признаны бытіемъ, существующихъ только въ *умѣ* человѣка, въ качествѣ субъективныхъ понятій, которыя, какъ продуктъ человѣческаго разума, должны были бы отличаться характеромъ относительности и быть подверженными образованію и измѣненію,—тогда какъ идеи, по Платону, характеризуются чертами вѣчности, неизмѣняемости, самотождества и т. п. [2]). Да Платонъ и самъ заявляетъ, что нельзя смотрѣть на идеи, какъ на существующія только въ нашей мысли, иначе все, участвующее въ идеяхъ, должно бы оказаться бытіемъ *мыслящимъ*, тогда какъ, по Платону, идеи существуютъ во всемъ сущемъ—и въ людяхъ и въ *предметахъ неодушевленныхъ* (Parm. 132, B—D; Phäd. 103, B...; Theät. 176, E; Rep. VI, 501, B; X, 597 B—E и др.).

Всѣ приведенныя нами выше основанія, въ опроверженіе того мнѣнія, согласно которому идеи Платона суть только субъективныя понятія нашего разсудка, въ одинаковой степени могутъ служить въ качествѣ опроверженія и той теоріи, по которой Платоновскія идеи—понятія суть субъективныя понятія или мысли Божественнаго разума. Zeller совершенно правъ, когда за тѣми мѣстами изъ сочиненій Платона, гдѣ говорится, что Богъ при образованіи міра пользуется идеями (слѣдовательно, повидимому, имѣетъ ихъ въ своемъ умѣ), какъ образцами,—не только не признаетъ силы доказательности въ пользу теоріи, признающей Платоновскія идеи субъективными понятіями Божественнаго разума, но полагаетъ, что эти мѣста говорятъ какъ разъ обратное тому, что въ нихъ хочетъ видѣть разбираемая нами теорія, потому что идеи-образцы въ этихъ мѣстахъ Платономъ мыслятся, именно, какъ *объективно* данныя сущности, по образцу которыхъ Богъ и сотворилъ міръ. Идеи-понятія въ данномъ случаѣ стоятъ къ дѣятельности Божественнаго разума въ такомъ же отношеніи, въ какомъ чувственныя вещи стоятъ въ отношеніи къ представленіямъ нашего

---

1) 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.

2) 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.

разсудка, т. е. имѣютъ значеніе *реально-существующихъ объектовъ* познанія [1]). И, вообще, всѣ тѣ мѣста изъ сочиненій Платона, гдѣ говорится, что Богъ или боги обладаютъ знаніемъ идей, т. е. имѣютъ въ себѣ ту или иную идею,—не исключаютъ возможности признанія за послѣдними значенія *объективныхъ* реальностей, какъ существованіе въ человѣческомъ умѣ представленій о чувственныхъ вещахъ не исключаетъ, а, напротивъ, предполагаетъ соотвѣтствующее имъ объективное бытіе [2]). Особенно же ясно объективное бытіе идей *внѣ Божественнаго разума* отмѣчено Платономъ въ его діалогѣ «Федръ», гдѣ идеи, какъ истинно-сущее бытіе, представлены существующими *въ особомъ мѣстѣ, созерцать которое даже боги могутъ не всегда*, хотя это созерцаніе является для боговъ духовною пищею, т. е. *необходимымъ условіемъ ихъ бытія*. Боги, такимъ образомъ, оказываются съ точки зрѣнія полноты своего бытія и самаго происхожденія *ниже бытія идей*, такъ какъ идеи являются пищею для боговъ, почему онѣ ужъ никакъ не могутъ быть признаны за субъективные продукты Божественнаго ума.

Наконецъ, высочайшая изъ идей—*идея блага*, по ученію Платона, какъ мы уже упоминали, потому именно, что она есть *идея*, и при томъ *высочайшая* по своимъ свойствамъ,—признается *причиною не только всякаго бытія, но и знанія всего мыслимаго и умосозерцаемаго*, откуда сама собою слѣдуетъ невозможность признать и за другими идеями, какъ таковыми, значеніе лишь *субъективныхъ* понятій, а не *объективной* реальности. Идея блага представляется у Платона столь же *объективно* существующею *внѣ* познающаго человѣческаго разума, какъ и солнце—*внѣ* созерцающаго его субъекта. Сравненіе значенія идеи блага съ солнцемъ, являющимся *причиной бытія* чувственныхъ вещей и возможности ихъ *познанія*, поэтому еще болѣе должно убѣждать насъ въ *объективномъ* значеніи идеи блага, какъ причины всякаго бытія и познанія, подобно тому, какъ и солнце является *въ объективномъ* смыслѣ причиною бытія чувственныхъ вещей и возможности ихъ познанія [3]). Признать идею блага *продуктомъ извѣстнаго* познавательнаго процесса въ смыслѣ субъективнаго понятія разсудка, хотя бы то Божественнаго ,ту идею, которая сама есть *причина* всякаго по-

---

1) 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.

2) Phileb. 28, D; 30, C; Rep. X, 597, B и др.

3) Rep. VI, 508, C—509, B.

знанія,—было бы логическимъ самопротиворѣчіемъ. А разъ хотя за одной изъ идей (въ данномъ случаѣ—за высочайшею) Платонъ признаетъ значеніе объективной реальности, то, слѣдовательно, предикатъ *объективности*, вообще, не долженъ быть исключаемъ изъ понятія Платоновскихъ идей, какъ таковыхъ, поскольку природа всѣхъ идей, по существу, тождественна, а различіе между идеями заключается лишь въ ихъ сравнительномъ объемѣ.

Такимъ образомъ, не можетъ подлежать сомнѣнію, что за Платоновскими идеями-понятіями должно признать значеніе *объективно* существующихъ реальностей. Вопросъ, далѣе, заключается въ томъ, какъ широки границы, или, такъ сказать, объемъ этой реальности?

Отмѣченное нами выше ученіе Платона объ идеяхъ, какъ первопричинахъ *всего* сущаго, показываетъ, что съ его точки зрѣнія, понятія не просто суть объективныя реальности *на ряду съ другими реальностями*, но имѣютъ въ этомъ отношеніи преимущественное значеніе, являясь *причиною объективно-реальнаго бытія всѣхъ вещей чувственнаго, конкретнаго міра*. О такомъ же преимущественномъ значеніи Платоновскихъ идей—понятій предъ чувственными вещами (т. е. со стороны полноты ихъ объективной реальности) говорятъ и всѣ приведенныя нами выше мѣста, гдѣ объ идеяхъ говорится, какъ объ истинномъ бытіи и истинномъ предметѣ познанія, тогда какъ чувственныя вещи суть только нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ и могутъ быть только объектами мнѣнія, но не истиннаго знанія. Но эту полноту объективной реальности Платоновскихъ идей-понятій нельзя ограничить такимъ *сравнительнымъ* преимуществомъ ихъ предъ реальностію чувственныхъ вещей. Чувственныя, конкретныя вещи не только имѣютъ *причину* своего бытія въ идеяхъ, но и вовсе не имѣютъ въ себѣ *самостоятельнаго* бытія въ отношеніи къ идеямъ, разрѣшаясь, въ концѣ концовъ, всецѣло въ идеи *и со стороны своего содержанія*. Другими словами, чувственныя конкретныя вещи *не имѣютъ отличной отъ идей субстанціи, составляющей основу ихъ бытія*, такъ какъ, по взгляду Платона, онѣ существуютъ *только постольку, поскольку участвуютъ въ идеяхъ, или, вѣрнѣе сказать, поскольку въ нихъ проявляется бытіе идей*, а что̀ есть въ ихъ природѣ отличнаго отъ природы идей, то есть простое *отсутствіе* бытія, а не проявленіе отличнаго отъ идей начала бытія. Чувственный міръ, по взгляду Платона, есть тотъ же міръ идей, *но только въ формѣ бытія, отличной отъ той, въ какой существуютъ* идеи, разсматриваемыя *сами по себѣ*. О чувственномъ мірѣ можно

сказать, что онъ представляетъ изъ себя бытіе тѣхъ же самыхъ идей, но только, такъ сказать, ослабленное, умаленное въ своей интенсивности. Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, основная метафизическая точка зрѣнія Платона есть точка зрѣнія *объективнаго идеализма и монизма*. Правда, содержаніе чувственныхъ вещей, по взгляду Платона, не совпадаетъ вполнѣ съ содержаніемъ идей, такъ какъ помимо общимъ для всѣхъ предметовъ одного рода и всегда тождественныхъ, неизмѣнныхъ и т. п. свойствъ, которыя роднятъ природу чувственныхъ вещей съ идеями,—чувственныя вещи обладаютъ, какъ мы видѣли, еще и противоположными свойствами—постоянною измѣняемостію, самопротиворѣчіемъ и т. п. Но эти послѣднія свойства, не совпадающія по своему содержанію съ содержаніемъ идей, у Платона мыслятся въ смыслѣ свойствъ формально-отрицательныхъ, по сравненію съ упомянутыми нами выше *основными и положительными* свойствами идей, т. е. просто какъ *умаленіе* полноты свойствъ истиннаго бытія, или идей. Какого-нибудь *положительнаго* предиката, который бы, черезъ присоединеніе къ истинному бытію, придавалъ этому послѣднему характеръ бытія неистиннаго, совпадающаго съ понятіемъ чувственнаго бытія,—Платонъ въ чувственныхъ вещахъ не указываетъ. Точно также не указываетъ Платонъ никакихъ *положительныхъ* признаковъ въ чувственныхъ вещахъ и для объясненія того, почему относительно нихъ у насъ не можетъ быть истиннаго знанія, а можетъ быть только нѣчто среднее между знаніемъ и незнаніемъ. Причиною несовершенства нашихъ познаній о чувственныхъ вещахъ и въ данномъ случаѣ является *отрицательный* признакъ—присутствіе въ чувственныхъ вещахъ *отрицательнаго* элемента «небытія», которое, какъ таковое, и не можетъ быть познаваемо. Въ общемъ, слѣдовательно, дѣло у Платона представляется такъ, что чувственныя вещи являются смѣсью «бытія» съ «небытіемъ», т. е. съ понятіемъ чисто *отрицательнымъ*. А разъ въ чувственныхъ вещахъ Платонъ не указываетъ никакихъ другихъ *положительныхъ* элементовъ, составляющихъ, такъ сказать, ихъ содержаніе, кромѣ положительнаго элемента «истиннаго бытія» и отрицательнаго, т. е. „полнаго небытія", а послѣдній элементъ мыслится имъ, какъ причина несовершенства въ бытіи чувственныхъ вещей,—то мы имѣемъ полное право и всѣ тѣ свойства чувственныхъ вещей, благодаря которымъ ихъ содержаніе не совпадаетъ съ содержаніемъ идей—понятій, и которыя также Платономъ мыслятся, какъ нѣко-

тораго рода деффекъ въ бытіи чувственныхъ вещей, считать за чисто *отрицательные* предикаты.

Въ данномъ случаѣ не лишнее обратить вниманіе и на то обстоятельство, что однимъ изъ доказательствъ срединнаго положенія чувственныхъ вещей между бытіемъ и небытіемъ Платонъ считаетъ то, что въ чувственныхъ вещахъ совмѣщаются взаимно-противорѣчивыя свойства, такъ что одна и та же вещь бываетъ и прекрасною и въ то же время безобразною, великою и малою по сравненію съ другими вещами и т. п. (Rep. V, 479, A; VII, 524, C; Phad. 78, D; 102, D; и др.). Причина такого совмѣщенія въ чувственныхъ вещахъ противоположныхъ свойствъ заключается по мнѣнію Платона, въ томъ, что извѣстная вещь *не вполнѣ осуществляетъ въ себѣ данную идею*, оставляя въ себѣ мѣсто для противоположной идеи, и въ этомъ смыслѣ она есть нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ. Слѣдовательно, чувственныя вещи суть тѣ же идеи, но бытіе этихъ идей въ чувственныхъ вещахъ, такъ сказать, умалено въ своей интенсивности, что Платонъ и старался подчеркнуть, говоря, что чувственныя вещи занимаютъ средину между бытіемъ и небытіемъ, при чемъ, за вторымъ принципомъ (небытіемъ) онъ признавалъ значеніе не метафизическаго принципа, а лишь, такъ сказать, *логическаго*.

Къ такому же, а не иному результату относительно природы чувственныхъ вещей приводитъ насъ и ученіе Платона о *матеріи*, поскольку о ней у Платона идетъ рѣчь, какъ о принципѣ, служащемъ для объясненія происхожденія и природы чувственныхъ вещей, какъ несовершенной реальности. Изслѣдованіе этого вопроса должно насъ привести, именно, къ тому результату, что Платоновская матерія, *если подъ этимъ словомъ мы будемъ разумѣть начало, отличное отъ міра идей*, вполнѣ совпадаетъ съ тѣмъ чисто *отрицательнымъ* понятіемъ «небытія», какимъ, по Платону, только и обусловливается отличіе чувственныхъ вещей отъ идей.

О матеріи и ея свойствахъ Платонъ особенно подробно говоритъ въ своемъ «Тимеѣ» (Tim. 47, E—52, D). Свое ученіе въ данномъ случаѣ Платонъ излагаетъ, заимствуя для характеристики своей матеріи образы изъ древнихъ миѳическихъ сказаній о хаосѣ, почему дѣйствительное пониманіе сущности Платоновской матеріи нѣсколько затруднительно: нужно всегда остерегаться, чтобы образность выраженія не принять за точное, *научное* выраженіе мыслей Платона. Въ указанномъ нами мѣстѣ «Тимея» рѣчь идетъ о созданіи видимаго, чувственнаго міра, или, какъ его

Платонъ называетъ, космоса. Этотъ космосъ, по ученію Платона, «получилъ смѣшанную природу, родившись изъ сочетанія необходимости и разума. Такъ какъ разумъ одержалъ верхъ надъ необходимостью, побудивъ ее большую часть явленій направлять къ найлучшимъ цѣлямъ, то такимъ образомъ и въ такомъ порядкѣ, чрезъ подчиненіе необходимости разумнымъ вліяніямъ, и сложилась вначалѣ эта вселенная» (Tim. 48, A). Если это мѣсто изъ «Тимея» сопоставимъ съ указанными нами выше мѣстами изъ «Республики» и „Федона", гдѣ Платонъ говоритъ, что всѣ чувственныя вещи (=космосъ) есть нѣчто среднее между «бытіемъ» и „небытіемъ", то станетъ яснымъ, что упоминаемыя здѣсь (въ „Тимеѣ") два основныхъ начала, полагаемыя Платономъ въ основу чувственнаго міра, т. е., „разумность" и „необходимость", изъ смѣшенія которыхъ и произошелъ этотъ чувственный міръ,—суть тѣ же начала „бытія" и „небытія", которыя полагаются въ основаніе чувственныхъ вещей въ приведенныхъ нами выше мѣстахъ изъ „Республики" и „Федона". Вѣдь, начало „разумности", о которомъ говорится въ „Тимеѣ" (47, A), Платономъ прямо отождествляется съ идеями, и по своимъ характернымъ признакамъ и по названію (Tim. 48, E; 52, A и др.). Но если такъ, если космосъ, или чувственный міръ тождественъ съ чувственными вещами, представляющими изъ себя смѣсь чистаго бытія (идей) съ небытіемъ; если, далѣе, начало «разумности», о которомъ говорится въ «Тимеѣ» (47 A), тождественно съ идеями,— то очевидно, что третье начало, о которомъ говорится въ разсматриваемомъ мѣстѣ «Тимея», т. е., «*необходимость*» совпадаетъ уже съ чисто отрицательнымъ понятіемъ «небытія», о которомъ Платонъ говоритъ въ «Республикѣ» и «Федонѣ», а не есть какой-нибудь *положительный* метафизическій принципъ, *отличный отъ идей*, которымъ обусловливались-бы свойства чувственныхъ вещей.

Посмотримъ, далѣе, какими чертами Платонъ характеризуетъ это третье начало сущаго, противоположное началу разумности. Это начало Платонъ описываетъ, какъ нѣчто такое, что само по себѣ не имѣетъ никакой формы и никакого вида, и никакихъ свойствъ, но въ чемъ только возникаютъ различныя формы и различныя свойства вещей. Всѣ, даже основные элементы вещей имѣютъ опредѣленный видъ и опредѣленные предикаты, почему къ нимъ приложимъ предикатъ „τοιοῦτον"; одно только начало «необходимости» не имѣетъ ни того ни другого, а есть просто лишь „τὸ δε" (Tim. 49, E—50, A; ср. 49, A-E; 50, A—D; 52, A—B), изъ

чего образуются различные элементы вещей и самыя отдѣльныя вещи (51, B). При этомъ не должно прежде всего забывать, вообще, нѣкоторой образности языка Платоновскаго «Тимея» и его миѳическаго способа представленія при раскрытіи извѣстнаго рода философскихъ положеній. Во-вторыхъ, не должно забывать и того, что всегда бываетъ въ высшей степени трудно до конца выдержать точную философскую терминологію и точность языка, когда идетъ рѣчь о такихъ абстрактныхъ понятіяхъ, какъ понятіе абсолютнаго небытія: въ такихъ случаяхъ мы сплошь и рядомъ, помимо нашей воли, для обозначенія чисто формально-логическаго понятія употребляемъ термины, заимствованные изъ міра конкретной дѣйствительности или, по крайней мѣрѣ, употребляемъ термины, обозначающіе реально существующіе предметы. Поэтому-то, въ частности, и Платону трудно было обозначить опредѣленнымъ и научно-точнымъ терминомъ формально-логическое понятіе абсолютнаго небытія: онъ вопреки своему желанію внесъ въ формулировку этого понятія нѣкоторыя черты, заимствованыя имъ изъ міра конкретныхъ вещей. Въ виду этихъ соображеній, мы не должны придавать особенно серьезнаго значенія способу выраженія Платона, при описаніи имъ природы „матеріи", а должны стараться, главнымъ образомъ, о томъ, чтобы понять *намѣренія* Платона, понять то, что̀ онъ *хотѣлъ* высказать, когда своей „матеріи" приписывалъ тѣ или иные предикаты. Съ этой точки зрѣнія, не трудно замѣтить, что во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Платонъ говоритъ о матеріи, повидимому какъ о *тѣлесномъ* субстратѣ, изъ котораго образуются всѣ чувственныя вещи,—онъ имѣлъ цѣлію сказать не то, что этотъ субстратъ, со стороны своей субстанціональности, со стороны, такъ сказать, своего основного содержанія, тождественъ съ природою чувственныхъ вещей, а только то, *что «матерія», какъ таковая, лишена всякихъ опредѣльныхъ формъ и качествъ, почему и не можетъ быть ни воспринимаема ни познаваема.* А чтобы кто-нибудь не подумалъ, что понятію своей „матеріи" онъ придаетъ характеръ субстанціональности, съ извѣстнаго рода *онтологическимъ содержаніемъ*, хотя бы то и неопредѣленнымъ,—Платонъ въ одномъ мѣстѣ прямо называетъ это третье начало чувственныхъ вещей пространствомъ (χῶρα: 52, A), при чемъ, желая особенно выразительно оттѣнить ту мысль, что это пространство есть, именно, пространство *пустое* (простая абстракція отъ чувственныхъ вещей), а вовсе не какой-нибудь тѣлесный

неопредѣленный субстратъ,—Платонъ вездѣ выражается объ этомъ пространствѣ въ томъ смыслѣ, что чувственныя вещи возникаютъ *въ немъ* (ἐν ᾧ), а не *изъ него* (ἐξ αὐτοῦ). Всѣ эти особенности въ описаніи природы „матеріи", по нашему мнѣнію, ясно говорятъ за то, что Платонъ, по мѣрѣ своихъ силъ, насколько ему позволяла человѣческая рѣчь, приспособленная къ обозначенію реально существующихъ предметовъ, старался исключить изъ понятія *физической* „матеріи" всѣ признаки субстанціональнаго бытія, съ какимъ бы то ни было, хотя бы даже неопредѣленнымъ содержаніемъ. А по исключеніи всѣхъ положительныхъ предикатовъ, ничего болѣе не остается, какъ отождествить Платоновское понятіе физической „матеріи", какъ совокупности тѣхъ свойствъ, какими чувственныя вещи отличаются отъ идей, съ *абсолютнымъ небытіемъ*.

Наконецъ, обращая вниманіе на послѣднее изъ приведенныхъ нами мѣстъ „Тимея" (52, A-B), мы видимъ, что Платонъ, говоря о познаніи основныхъ началъ сущаго, за идеями признаетъ способность быть познаваемыми мышленіемъ, за чувственными вещами признаетъ способность быть воспринимаемыми внѣшними чувствами и быть объектами нашихъ представленій, а за матеріей, которая «представляетъ всегда родъ пространства», не признаетъ способности быть постигаемою даже познаніемъ второго рода: о матеріи мы можемъ составить представленіе только въ формѣ *поддѣльнаго сужденія* (μετα' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ) и только по недоразумѣнію думаемъ, что это начало есть нѣчто такое, въ чемъ должно находиться все существующее. Однимъ словомъ, о матеріи, по Платону, мы не можемъ имѣть даже того несовершеннаго познанія, какое мы имѣемъ о чувственныхъ вещахъ, являющихся чѣмъ-то среднимъ между бытіемъ и небытіемъ. Но мы уже видѣли выше, что по ученію Платона, послѣ истиннаго познанія, имѣющаго дѣло съ истиннымъ бытіемъ, и послѣ познанія чувственныхъ вещей, представляющихъ изъ себя смѣсь бытія и небытія, далѣе слѣдуетъ уже простая *невозможность* знать что-либо, что̀ можно сказать только о «небытіи» въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Какого-нибудь третьяго рода познанія, кромѣ познанія черезъ понятія и черезъ чувства, Платонъ не указываетъ. Очевидно, въ разсматриваемомъ мѣстѣ „Тимея" Платонъ хочетъ оттѣнить ту мысль, что матерія и вовсе не можетъ быть познаваема, разъ она не познается даже посредствомъ чувствъ, а то, что непознаваемо, то, по Платону, и не существуетъ. Да и вообще, Платонъ не признавалъ

бытія, которое было бы ниже чувственныхъ вещей: за послѣдними слѣдуетъ уже только *небытіе*. Слѣдовательно, мы имѣемъ полное право Платоновскую физическую матерію, о которой онъ говоритъ „въ Тимеѣ", какъ о чемъ-то такомъ, *благодаря чему чувственныя вещи отличаются отъ идей*, считать за простое *небытіе*, т. е. признавать за этимъ понятіемъ только *логическое*, а не метафизическое значеніе. Тѣ же свойства, какія Платонъ въ „Тимеѣ" приписываетъ „матеріи" (называя ее здѣсь „необходимостью", въ противоположность «разуму», или идеямъ),—въ своемъ „Пармечидѣ" онъ усвояетъ началу *„иного"* (τὰ ἄλλα или τ'ἕτερα Parm. 157, B —159, B). Будучи же взято само въ себѣ, *безъ всякаго отношенія къ міру идей*, это «иное» оказывается не имѣющимъ никакихъ свойствъ и никакихъ опредѣленныхъ формъ бытія (Parm. 160, A). Объ этомъ «иномъ», *взятомъ безъ всякаго отношенія къ міру идей*, не можетъ быть никакого познанія ни даже представленія, почему оно, вообще, должно быть мыслимо, какъ простое «небытіе» (166 A—C). Такимъ образомъ, «иное», т. е. то, что сообщаетъ чувственнымъ вещамъ ихъ специфическія свойства, *разсматриваемое само по себѣ, безъ отношенія къ міру идей*, и по «Пармениду» не заключаетъ въ себѣ никакихъ *положительныхъ* метафизическихъ свойствъ, но есть простое «небытіе», въ буквальномъ смыслѣ этого слова, а если Платонъ и пользуется этимъ началомъ для объясненія происхожденія и природы чувственныхъ вещей, то придаетъ ему не метафизическое, а только *логическое* значеніе. Это «иное» (физическая «матерія») представляетъ изъ себя какъ-бы олицетвореніе, въ формѣ опредѣленнаго принципа, тѣхъ свойствъ *міра идей*, которымъ обязанъ своимъ появленіемъ чувственный міръ, именно—свойства идей взаимно ограничивать себя со стороны полноты своего бытія.—Такое же, а не иное значеніе Платонъ усвояетъ разсматриваемому нами принципу чувственнаго бытія, когда называетъ его „безграничнымъ" (ἄπειρον. См. Phileb. 16, C; 23, C), въ противоположность ограничивающей его силѣ идей, которыя являются въ значеніи реальной *причины* всѣхъ чувственныхъ вещей (αἰτία и πέρας). Противополагая свое ἄπειρον міру идей, вносящихъ въ это ἄπειρον опредѣленные законы, свойства и формы бытія (πέρας) и являющихся причиной (αἰτία) множества чувственныхъ вещей.—Платонъ, очевидно, этимъ названіемъ хочетъ выразить то же, что и въ «Тимеѣ» наименованіями: безформенная матерія, безвидная матерія и т. п. Другими словами, названіемъ ἄπειρον Платонъ хотѣлъ оттѣ-

нить ту мысль, что обозначаемый этимъ терминомъ принципъ лишенъ какихъ бы то ни было *положительныхъ* свойствъ бытія. По свидѣтельству Аристотеля, этотъ принципъ (ἄπειρον) у Платона носилъ еще наименованіе „Великаго" и „Малаго" (τὸ μέγα καὶ μικρόν), каковымъ наименованіемъ Платонъ хотѣлъ обозначить то основное свойство этого принципа чувственныхъ вещей, въ силу котораго онъ не имѣетъ никакихъ устойчивыхъ опредѣленныхъ формъ и свойствъ, а можетъ до безконечности измѣняться въ своей интенсивности и величинѣ, т. е. усиливаться и ослабляться [1]). При чемъ, Аристотель свидѣтельствуетъ, что предикатъ „безграничности" Платонъ прилагалъ къ матеріи, не какъ къ какому-нибудь опредѣленному субстрату, а въ томъ смыслѣ, что матерія, какъ таковая, сама въ себѣ есть нѣчто безграничное, т. е. Аристотель здѣсь хотѣлъ сказать то же, что и Платонъ въ „Тимеѣ", гдѣ послѣдній говоритъ, что къ матеріи не приложимъ эпитетъ τοιοῦτον. Очевидно, этими словами Аристотель хочетъ сказать не иное что, какъ именно то, что Платонъ изъ понятія своей матеріи хотѣлъ исключить всѣ возможныя положительныя свойства бытія, считая ее, такъ сказать, олицетворенною безформенностію и неопредѣленностію. Поэтому-то Аристотель свидѣтельствуетъ, что подъ матеріей въ своемъ „Тимеѣ" Платонъ разумѣлъ пустое пространство. Что, по Аристотелю, Платонъ подъ пространствомъ разумѣлъ, именно, пространство *пустое*, это Аристотель выразительно и неоднократно свидѣтельствуетъ въ своихъ сочиненіяхъ. Напр., въ Meth. I, 7, 988. a 25 „Великое и Малое" Платона Аристотель называетъ „ὕλη ἀσώματος", а въ Phys. IV, 7. 214. a, 13—называетъ это начало—κενὸς ὕλη или τόπος (κενός). Наконецъ, по свидѣтельству Аристотеля, Платоновское пониманіе природы матеріальнаго принципа чувственныхъ вещей тѣмъ отличается отъ его собственнаго пониманія, что Аристотель небытіе матеріи понималъ въ относительномъ смыслѣ, въ смыслѣ *лишенія бытія* (στέρησις), а Платонъ—въ смыслѣ „небытія" абсолютнаго (μὴ ὄν. Phys. I, 9. 192 a. 6. Cp. Zeller, ibid., s. 726, 3 и 735, 3).

Все сказанное, по нашему мнѣнію, достаточно ясно говоритъ за то, что подъ Платоновскою *физическою* матеріей нельзя разумѣть никакого *отличнаго отъ идей положительнаго* метафизическаго принципа. Въ *метафизическомъ* смыслѣ Платоновская *физическая* матерія

[1]) 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. Cp. Zeller, ibid., s. 726, 1.

есть простое „небытіе“, а потому этотъ принципъ въ философіи Платона имѣетъ значеніе только формально-логическое, *какъ простая абстракція извѣстнаго рода свойствъ тѣхъ же идей* (единственнаго бытія въ *онтологическомъ* смыслѣ),—именно, тѣхъ свойствъ, которымъ обязанъ своимъ возникновеніемъ чувственный міръ. А какого рода эти свойства, объ этомъ намъ уже приходилось говорить выше: это, главнымъ образомъ—свойство идей взаимно органичивать себя со стороны полноты своего бытія.

Послѣ всего сказаннаго, вопросъ, объ отношеніи чувственныхъ вещей къ міру идей разрѣшается самъ собою, безъ особаго труда. Самъ Платонъ возбуждалъ вопросъ о томъ, какимъ образомъ идеи могутъ участвовать въ мірѣ явленій и въ безграничномъ множествѣ чувственныхъ вещей, безъ того, чтобы не лишиться своихъ основныхъ свойствъ—единства и неизмѣняемости(Phileb. 15, B.),и сознавался въ трудности рѣшенія этого вопроса, потому что въ этомъ случаѣ всякая идея окажется раздробленною на множество частей (Parm. 130 B—131, E. Phileb. 15, B.). Если же допустить для обоснованія этого пункта въ ученіи объ идеяхъ, необходимость для всего множества вещей одного общаго понятія—идеи, то должно затѣмъ для образованія этого понятія предположить существованіе еще болѣе общаго понятія—идеи и такъ въ безконечности (Parm. 131 E). Эта же трудность возникаетъ и въ томъ случаѣ, если допустить, что общеніе чувственныхъ вещей съ идеями происходитъ на основаніи того, что первыя объединяются между собою *по образцу* послѣднихъ (Parm. 132, D). Если же утверждать, что идеи существуютъ лишь въ себѣ, то онѣ окажутся находящимися только въ отношеніи другъ къ другу, а не въ своемъ отношеніи къ намъ или вообще къ міру явленій (Parm. 133.B). Въ чемъ же заключается ключъ къ рѣшенію этихъ трудностей? Отвѣтъ лежитъ во взглядѣ Платона на природу чувственныхъ вещей. Трудность исчезаетъ, если преположить, что чувственныя вещи не имѣютъ своей собственной, отличной отъ идей реальности, и что *вся* ихъ дѣйствительность переносится въ міръ идей. Нѣтъ надобности допускать чего нибудь третьяго, связующаго между идеями и міромъ явленій. Эти два міра не имѣютъ различныхъ субстанцій, такъ какъ только идеи суть субстанціи (Tim. 31 A). При такомъ пониманіи нечего опасаться, что идея, черезъ участіе въ ней множества вещей, раздробиться, потому что истинное бытіе въ этихъ многихъ вещахъ есть только ихъ *общая* сущность, а если отдѣльныя вещи другъ отъ друга различаются и являются многими, то только потому, что онѣ

извѣстную идею отражаютъ въ себѣ только частичнымъ образомъ, а не всю. Въ этомъ случаѣ не можетъ быть и вопроса о томъ, какъ идеи, существуя въ себѣ, могутъ относиться къ міру явленій, потому что послѣдній, *поскольку онъ существуетъ*,—имманентненъ идеямъ; точнѣе, существованіе міра явленій, въ дѣйствительности, есть лишь извѣстная форма существованія идей, такъ что въ самомъ *бытіи* вещей дано и ихъ *отношеніе* къ своей идеѣ.Въ тѣхъ же случаяхъ, гдѣ Платонъ не имѣетъ въ виду точно раскрывать свое ученіе объ отношеніи идей къ чувственнымъ явленіямъ, онъ выражается въ томъ популярномъ смыслѣ, что идеи суть *первообразы*, а міръ явленій *отображеніе* идей, и что бытіе міра и бытіе идей стоятъ какъ-бы одно при другомъ. Существуетъ *единое* бытіе, только въ мірѣ идей оно дано въ совершенствѣ и всецѣло, а въ мірѣ явленій это бытіе отображается въ несовершенномъ и въ искаженномъ видѣ [1]).

Существованіе физической матеріи, какъ отличнаго отъ міра идей принципа бытія, которымъ бы можно было объяснить характерныя свойства чувственныхъ вещей, отличающихъ ихъ отъ идей,—съ точки зрѣнія Платона оказывается совершенно излишнимъ, наконецъ, еще и потому, что въ самомъ *мірѣ идей* Платонъ допускаетъ существованіе, такъ называемой, *идеальной матеріи*, обозначаемой имъ терминами: μὴ ὄν τὰ ἄλλα и т. п., за каковой матеріей, *какъ за идеей*, Платонъ уже признаетъ значеніе *реальнаго бытія*. Подъ ней Платонъ разумѣетъ *одну изъ наиболѣе общихъ идей*, которая однимъ фактомъ своего существованія, черезъ общеніе съ другими идеями, вноситъ въ *самый міръ идей* свойства множественности, разнообразія, конечности и т. п.,—т. е., тѣ именно свойства, *которыми характеризуется бытіе чувственныхъ вещей*. Существованіемъ *идеальной матеріи*, такимъ образомъ, логически вполнѣ могутъ быть объяснены бытіе и свойства чувственныхъ вещей. Роль *физической* матеріи на ряду съ *идеальной*, съ точки зрѣнія Платона, оказывается, такимъ образомъ, совершенно лишенною реальнаго, положительнаго значенія. Остается поэтому прійти къ тому выводу, что за понятіемъ Платоновской физической матеріи совершенно нельзя признавать значенія *реальной* величины, а слѣдуетъ смотрѣть на это понятіе, какъ на *формально-*

---

[1]) Rep. V, 476, A; Phileb. 15, B; ср. Rep. VII, 514, A...; Ср. Zeller. ibid. s. 744—746.

логическую абстракцію извѣстныхъ свойствъ чувственныхъ вещей, *реальный источникъ которыхъ данъ въ томъ же мірѣ идей* точнѣе,- -въ особенностяхъ *идеальной* матеріи.

Итакъ, истинно-сущее бытіе, по ученію Платона, со стороны своего содержанія, вполнѣ совпадаетъ съ содержаніемъ общихъ понятій нашего разума, и это бытіе имѣетъ не субъективную только, но и объективную реальность, при томъ степень полноты этой реальности такова, что внѣ идей Платонъ, строго говоря, не признавалъ никакой другой реальной дѣйствительности. Изъ этихъ двухъ основныхъ пунктовъ Платоновской метафизики сами собой вытекаютъ нѣкоторыя выводныя ея положенія касательно природы истинно-сущаго бытія. Прежде всего, ученіемъ Платона объ идеяхъ, какъ понятіяхъ, самъ собою рѣшается одинъ изъ наиболѣе важныхъ метафизическихъ вопросовъ Платоновской философіи, именно, вопросъ о частныхъ формахъ бытія,—объ ихъ количествѣ, разнообразіи и взаимномъ отношеніи. Отождествивъ свое истинно-сущее бытіе, со стороны его содержанія, съ общими понятіями, Платонъ тѣмъ самымъ вынужденъ былъ признать столько же частныхъ формъ, или видовъ бытія, т. е. такое же число частныхъ идей, сколько мы можемъ имѣть понятій о вещахъ, и настолько же разнообразныхъ по своему содержанію, насколько разнообразны и наши понятія. Идей, по Платону, такимъ образомъ, неограниченное множество [1]), а такъ какъ идеи суть единственная дѣйствительность безъ которой ничто не можетъ существовать изъ того, что существуетъ, то ихъ должно быть столько же, сколько существуетъ родовъ и видовъ конкретныхъ вещей и формъ ихъ взаимныхъ отношеній. Идеи должны собою *все* наполнять, такъ какъ абсолютнаго небытія и мыслить нельзя. Бояться предположить существованіе идей относительно маловажныхъ и ничтожныхъ вещей, по Платону,— признакъ философски незрѣлаго ума (Parm. 130, B). И Платонъ, дѣйствительно, допускалъ идеи несовершенства, малости, идеи искусственныхъ произведеній, идеи субстанціи, свойства, отношеній, дѣятельности, жизненной мудрости, математическихъ фигуръ, грамматическихъ формъ; онъ признаетъ существованіе идей волосъ, грязи, стола, постели, великаго, малаго, подобія, неподобія, единицы, двоицы, идею имени существительнаго, даже идею небытія затѣмъ,

---

[1]) Arist. Meth. I, 9 нач.

идею низости, порочности и т. п. [1]). Во-вторыхъ, ученіемъ Платона объ идеяхъ, какъ общихъ понятіяхъ, рѣшается легко и тотъ вопросъ, какъ должно, съ точки зрѣнія Платона, мыслить взаимное отношеніе всѣхъ этихъ различныхъ формъ и видовъ бытія (=идей). Отношеніе это, очевидно, должно быть совершенно аналогичнымъ взаимнымъ отношеніямъ между собою нашихъ субъективныхъ понятій, т. е. идеи, по своему содержанію соотвѣтствующія видовымъ понятіямъ, должны заключаться въ идеяхъ, соотвѣтствующихъ родовымъ понятіямъ, эти послѣднія должны входить въ объемъ понятій, еще болѣе общихъ и т. д.,—при чемъ отношеніе между объемомъ идей-понятій и ихъ содержаніемъ должно быть, очевидно, обратно пропорціональнымъ [2]), т. ч. *чѣмъ шире объемъ понятія, тѣмъ содержаніе его должно быть бѣднѣе*. Несомнѣнно, конечно, и то, что у Платона онтологическая цѣнность идей обусловливается, именно, степенію ихъ общности, т. е. тѣмъ, что въ логикѣ извѣстно подъ именемъ „объема понятій“,—какъ потому, что вообще у Платона все общее имѣетъ преимущество предъ частнымъ (почему онъ и отказалъ чувственнымъ вещамъ въ правѣ считаться истиннымъ бытіемъ), такъ и потому, что всякая менѣе общая идея-понятіе, по Платону, заключается въ болѣе общей и ею обусловливается въ своемъ бытіи. А отсюда само собою слѣдуетъ, что чѣмъ шире объемъ извѣстной идеи-понятія и чѣмъ бѣднѣе ея содержаніе, тѣмъ бо́льшую, по Платону, она должна имѣть онтологическую цѣнность.

---

[1]) Tim. 51, B (идея огня); Rep. X, 596, A и 597, C (скамьи и стола); Krat. 389, B (ткацкаго челнока); Parm. 133, C—E (идея господина и раба); Phäd., 65 (справедливости, прекраснаго, достойнаго, добраго, здоровья, величины, силы); Phäd. 100, D (красоты, величины, малости, множественности, единицы, двоицы); Rep. V, 479, A (красиваго, справедиваго, двойного, великаго, малаго, труднаго, легкаго); Rep. VII, 529, D (быстроты, медленности); Phädr. 247, D (справедливости, благоразумія, знанія; сравн. Parm. 194, A—C и Rep. IV, 438, C; Phileb. 62); Krat. 389, D; 390, E (идея имени); Krat. 423, E (идея цвѣта и голоса); Krat. 386, D (дѣятельности); Theät. 176, E (идея счастья, божественности, несчастія, безбожности); Rep. X; 617, D; 618, A; Soph. 254, C (идея ὄν, στάσις, κίνησις, ταὐτόν и θάτερον); Soph. 258, C (μὴ ὄν прямо ставится въ числѣ видовъ сущаго; ср. Soph. 254, D); Rep. V, 476, A (идея прекраснаго и безобразнаго, справедливаго и несправедливаго, добраго и злого; ср. тоже Rep. III, 402, C); Theät. 186, A (идеи подобія и неподобія, прекраснаго и постыднаго, добра и зла); Phäd. 150, D—156, E (идея смерти и жизни). Susemihl („Genet. Entwickl. Platonish. Philosophie“ II, s. 197) полагаетъ, что идеи дурного и частныхъ добродѣтелей у Платона имѣютъ только значеніе примѣра, потому что послѣднія принадлежатъ къ міру явленій, а признаніе идеи дурного, яко-бы, не согласно съ положеніемъ, что Богъ можетъ быть только образцомъ добра; но Zeller вполнѣ основательно не соглашается съ этимъ, такъ какъ тогда пришлось бы отвергать и многія другія *несомнѣнныя* идеи, на ряду съ которыми упоминается идея „небытія“ и „зла“ (см. у Zeller'a ibid., s. 701, 1).

[2]) Phädr. 265, D; 273, E; 277, B; Polit. 285, A; Phileb. 16, C...; Rep. V, 454, A и др.

Итакъ, весь *міръ истинной дѣйствительности, по ученію Платона, представляетъ изъ себя совокупность безчисленнаго множества идей, тождественныхъ съ понятіями нашего разсудка, со стороны своего содержанія и своихъ взаимныхъ отношеній*, только то и другое въ приложеніи къ Платоновскимъ идеямъ должно быть мыслимо, какъ имѣющее *объективную* (а не субъективную только) реальность.—Какъ же съ точки зрѣнія этого взгляда Платона на міръ идей, должно понимать взаимоотношеніе между идеями, съ одной стороны, и Божествомъ, съ другой?

Выше намъ уже пришлось отмѣтить одну изъ характерныхъ чертъ высочайшей изъ Платоновскихъ идей—идеи блага: это—то, именно, ея свойство, согласно которому она является первопричиною всякаго бытія и всякаго знанія [1]). Тогда же нами были указаны и основанія къ тому, почему эту идею блага нельзя понимать въ значеніи субъективной идеи, образуемой разумомъ (человѣческимъ-ли то, или Божественнымъ), а что за этой идеей слѣдуетъ признать значеніе объективно существующей реальности. Это же положеніе, очевидно, подтверждается и всѣмъ сказаннымъ нами относительно объективности бытія всѣхъ Платоновскихъ идей вообще, по отношенію къ которымъ идея блага не можетъ представлять изъ себя исключенія. А разъ идея блага, будучи у Платона объективною реальностію, въ то же время является *первопричиною всякаго бытія и всякаго знанія*,—то отсюда вытекаетъ то естественное заключеніе, что *подъ именемъ идеи блага Платонъ разумѣлъ не иное, что, какъ высочайшее Божество, въ смыслѣ первоосновы всего сущаго*. Дѣло, конечно, тутъ заключается не въ имени: важно не то, употребляетъ ли Платонъ для обозначенія первоосновы всего сущаго терминъ «Божество» или «идея блага»,—а важно то, что подъ этимъ, именно, терминомъ Платонъ разумѣетъ нѣчто, являющееся *первоосновою* всякаго бытія, вслѣдствіе чего, мы имѣемъ возможность, путемъ дальнѣйшаго анализа внутренняго содержанія этой идеи, уяснить себѣ ученіе Платонъ о томъ принципѣ бытія, который обычно носитъ названіе Божества. Если мы отмѣченныя нами мѣста изъ «Республики», гдѣ Платонъ говоритъ объ идеѣ блага, сравнимъ съ повѣствованіемъ Платона въ «Тимеѣ» о сотвореніи

---

[1]) Rep. VI, 507, B—509, B; 517, B—C; ср. VI, 505, A и др.

міра, то увидимъ, что самъ Платонъ идею блага считалъ тождественною съ благимъ Богомъ, такъ какъ въ «Тимеѣ» о Божествѣ говорится, какъ о *первопричинѣ* всего сущаго, при чемъ Божество называется Отцомъ и Творцомъ (ποιητής, πατήρ) всего сущаго, (Tim 28, C...; 37, A), т. е. Божеству приписывается такое же значеніе и отношеніе къ своему сущему, какое въ приведенныхъ нами выше мѣстахъ «Республики» приписывалось Платономъ идеѣ блага. При чемъ, въ данномъ случаѣ слѣдуетъ особенное вниманіе обратить на то обстоятельство, что въ то время, какъ въ Tim.: 28, A—C Богъ у Платона представляется созерцающимъ міръ идей и творящимъ видимый міръ *по образцу этихъ вѣчныхъ идей*,—въ Tim.: 29, E причиною созданію міра является уже *благость* Божества, а міръ называется созданнымъ *по образцу самого Божества* и называется подобнымъ *Ему*, равно какъ и въ Tim.: 92, C созданный міръ прямо называется εἰκὼν τοῦ νοητοῦ (θεοῦ), θεος αἰσθητός. Очевидно, Платонъ не дѣлаетъ различія между *благимъ Богомъ*, благость котораго и была причиною созданія міра, и *идей блага*, какъ первопричиной міра, потому что «идеи», какъ образцы вещей, «благость Божія» и самъ «Богъ», по представленію Платона, имѣютъ тождественное значеніе въ исторіи творенія міра, являясь одновременно и его *образцомъ* и его *первопричиной*. Другими словами, по ученію Платона, благой Богъ есть сама идея блага, и только образный языкъ «Тимея» былъ причиной того, что Платонъ здѣсь допустилъ неточность въ выраженіяхъ, образно представивъ Бога смотрящимъ на идеи и въ силу своей благости творящимъ, по образцу этихъ идей, весь міръ.

Внѣшнія свидѣтельства другихъ древнихъ писателей также удостовѣряютъ тождество Платоновской идеи блага съ Божествомъ. Аристотель, напримѣръ, свидѣтельствуетъ относительно Платона [1]), что его идея блага, иначе называемая имъ τὸ ἕν, мыслится имъ, какъ причина всѣхъ вещей. А Теофрастъ прямо говоритъ (Sympl. Phys. 26, 23) о тождествѣ Платоновской идеи блага съ Божествомъ. У Stob. (Ekl 1, 58) находимъ свидѣтельство о томъ, что Спевзиппъ уклонился отъ ученія своего учителя Платона, между прочимъ, въ томъ, что идею блага мыслилъ, какъ нѣчто отличное отъ Божества. Подобное же свидѣтельствуетъ о Спевзиппѣ имѣется и у Ари-

[1]) Meth. XIV, 4. 1091 b. 13.; Ср. 4. 985. a. 9. Ср. Zeller. ibid. s. 712, 3.

стотеля (Eth. I, 4. 1096, b. 5. Ср. Zeller. ibid. s. 713 1,). Слѣдовательно, самъ Платонъ идею блага считалъ тождественною съ Божествомъ[1]).

Мнѣніе тѣхъ ученыхъ, которые Платоновскую идею блага считаютъ или субъективною мыслію Божества, на ряду съ другими идеями, или однимъ изъ свойствъ Божеской природы (напр., силою и совершенствомъ Божества, въ частности, или силою Божества, ограничивающею безпредѣльное начало матеріи и т. п.),—опровергается всѣмъ тѣмъ, что нами уже сказано выше о субстанціональности и объективной реальности природы идей, вообще, и идеи блага, въ особенности. Не можетъ быть идея блага и твореніемъ, Божества, такъ какъ это противорѣчило бы какъ вѣчной природѣ идей, вообще, и тому значенію идей, согласно которому онѣ сами являются вѣчными *причинами* вещей,—такъ, въ частности, и тому особенному значенію, какое Платонъ усвояетъ своей идеѣ блага, какъ *первопричинѣ всякаго бытія и знанія*, откуда само собою должно слѣдовать, что сама-то она не можетъ быть твореніемъ—чьимъ бы то ни было. Нельзя допустить и обратнаго отношенія между идеей блага и Божествомъ, согласно которому идея была бы такимъ общимъ родовымъ понятіемъ, подъ которое подходило бы и само Божество, участвуя въ ней на ряду съ другими сущностями, и въ ней почерпая источникъ своего бытія. Правда, значеніе идеи блага, какъ объективной реальности и первопричины всего сущаго, этою теоріею спасается; но за то Божество у Платона въ этомъ случаѣ теряло-бы свойства абсолютнаго бытія и ничѣмъ не отличалось бы отъ низшихъ, сотворенныхъ божествъ, о которыхъ Платонъ говоритъ въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій. Во всякомъ случаѣ, съ точки зрѣнія этой теоріи отъ идеи блага отнимается только имя Божества, а основной предикатъ этого понятія, какой общечеловѣческое сознаніе всегда соединяетъ съ понятіемъ Божества, какъ *первоосновы* всего сущаго,

---

[1]) Въ „Филебѣ" (23, C-D.), повидимому, первопричина всего существующаго выдѣляется изъ міра идей (πέρας), такъ что отождествивъ эту первопричину съ Божествомъ, мы, повидимому, вынуждаемся признать Платоновское Божество (первопричину всего сущаго) началомъ, отличнымъ отъ міра идей при томъ, началомъ высочайшимъ, первоосновою всего сущаго. Но для того, чтобы первопричину всего сущаго выдѣлять изъ ряда идей, нѣтъ надобности эту первопричину считать непремѣнно бытіемъ, *отличнымъ по природѣ* отъ идей. Почему бы намъ эту первопричину не считать тождественной съ одной изъ идей, именно, съ высочайшей идеей, которая бы обнимала собой всѣ прочія идеи и была бы причиною ихъ бытія, вслѣдствіе чего имѣла бы право на такое исключительное въ ряду другихъ идей положеніе и право на названіе первопричины въ особенномъ, преимущественномъ смыслѣ этого слова? Разсматриваемое мѣсто „Филеба", т. о., не противорѣчитъ высказанному нами выше положнію о тождествѣ Платоновскаго Божества съ идеей блага.

за идей блага удерживается. Наконецъ, невозможно согласиться и съ тѣмъ мнѣніемъ касательно взаимнаго отношенія между Божествомъ Платона и идей блага, по которому Божество и идея блага у Платона суть два самостоятельные и независимые другъ отъ друга принципа бытія, при чемъ дѣятельность Божества состоитъ въ томъ, чтобы въ актѣ творенія связать съ идеей блага міръ явленій, для чего онъ и творитъ этотъ міръ по образцу идей, въ частности, по образцу идей блага. Эта теорія не согласна со взглядомъ Платона на *абсолютность* бытія идеи блага, которая, являясь первопричиной *всего* бытія, поэтому самому, не допускаетъ дуалистическаго объясненія происхожденія всего сущаго. Да и Божество Платона въ такомъ случаѣ уже не было-бы Божествомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, будучи ограничиваемо въ своей дѣятельности идеей блага. Затѣмъ, мы уже видѣли выше, что по свидѣтельству древнихъ писателей, Платоновская идея блага иначе называлась у него «единымъ» (ἓν), чѣмъ Платонъ очевидно ясно хотѣлъ оттѣнить свой *монистическій* взглядъ на первооснову и первопричину всего сущаго: въ своемъ „Парменидѣ", объясняя происхожденіе всѣхъ идей, да и всего сущаго вообще, изъ идеи „ἓν" (которую, какъ мы сказали, съ полнымъ правомъ можно отождествить съ идеей высочайшаго блага),—Платонъ прямо устраняетъ возможность мыслить, на ряду съ этимъ „ἓν", еще какой-нибудь другой основной принципъ бытія, ибо это „ἓν" исключаетъ изъ себя всякое ограниченіе и всякое разнообразіе (подробн. объ этомъ см. нѣсколько ниже). Въ концѣ концовъ, слѣдовательно, оказывается, что *ученіе Платона о Божествѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку совпадаетъ съ его ученіемъ объ идеяхъ,—въ частности, съ высочайшей изъ нихъ—идеей блага.*

Но если даже мы предположимъ, что идея блага у Платона не тождественна съ Божествомъ, то и тогда *все внутреннее содержаніе Божественнаго существа, Его жизни и дѣятельности фактически окажется совпадающимъ съ содержаніемъ идеи высочайшаго блага*, поскольку Богъ, по Платону, творитъ міръ, руководствуясь *идеей блага*. Да и независимо отъ своего отношенія къ міру, въ своей внутренней жизни боги, по Платону, питаются духовно содержаніемъ міра идей, т. е. именно отсюда почерпаютъ свое духовное содержаніе. Взятое въ своей отрѣшенности отъ міра идей, въ частности, отъ высочайшей изъ нихъ, т. е. идеиблага,—Божество Платона, такимъ образомъ, оказывается чистою *логической абстракціей*,

однимъ чисто формальнымъ понятіемъ, лишеннымъ своего опредѣленнаго содержанія.

Все сказанное приводитъ насъ къ тому заключенію, что доминирующее значеніе въ философскомъ міровоззрѣніи Платона, дѣйствительно, принадлежитъ его ученію объ *идеяхъ*. Что же касается ученія о *Божествѣ и Его свойствахъ*, то понятіе о Немъ у Платона оказывается съ гносеологической и психологической точки зрѣнія не первоначальнымъ, *а выводнымъ изъ его ученія объ идеяхъ и ихъ свойствахъ*. Отождествленіе высочайшей идеи блага съ Божествомъ или, по крайней мѣрѣ, съ внутреннимъ содержаніемъ Божественнаго существа и Его жизни и дѣятельности *онтологически* уравниваетъ значеніе и цѣнность Божества съ міромъ идей; но *гносеологически и психологически* понятіе о Божествѣ все-таки продолжаетъ занимать въ философіи Платона *подчиненную* роль по отношенію къ *идеямъ*: уяснить природу Божества и Его отношеніе къ космосу, съ точки зрѣнія Платона, возможно *не инымъ путемъ и не прежде*, какъ предварительно уяснивъ себѣ природу идей и ихъ взаимоотношеніе, восходя отъ идей низшаго порядка къ идеямъ все болѣе и болѣе общимъ и заканчивая идеей блага, совпадающей по своему содержанію съ содержаніемъ понятія о Божествѣ.—Но если со стороны своего содержанія идеи, обнимающія собою *все* бытіе, совпадаютъ съ субъективными понятіями нашего разума, не исключая и идеи блага, или Божества; то отсюда слѣдуетъ, что Божество, по Платону, можетъ быть доступно нашему сознанію не инымъ путемъ, какъ путемъ *діалектики*, имѣющей дѣло съ образованіемъ понятій нашего *теоретическаго* разума, при чемъ постиженіе идеи блага фактически оказывается возможнымъ для насъ не иначе, какъ *въ концѣ* діалектическаго гносеологическаго процесса. Но если такъ, если *все* возможное для человѣка познаніе, какъ таковое, доступно не иначе, какъ въ формѣ понятій, а съ другой стороны, въ процессѣ образованія понятій субъектъ, по Платону, оказывается всецѣло предоставленнымъ *самому себѣ* и не только форму понятій, но и ихъ содержаніе почерпаетъ изъ глубины *своего собственнаго* духа,—то, съ точки зрѣнія Платона, *реальнымъ критеріемъ истины* фактически является уже не Божество, а именно *познающій субъектъ*. Правда, Платонъ утверждаетъ, что *объективнымъ источникомъ* познанія является идея блага, или Божество, по аналогіи съ солнцемъ, источникомъ свѣта: какъ ощущеніе свѣта у познающаго субъекта имѣетъ свою основную причину не въ его органахъ зрѣнія, а въ

самомъ солнцѣ, и отъ субъекта требуется только открыть глаза, чтобы получить ощущеніе свѣта,—такъ и для постиженія идеи блага, а слѣдовательно, и всякаго другого познанія человѣку, по ученію Платона, достаточно открыть свои духовныя очи, чтобы объективная истина перешла въ его субъективное сознаніе. Въ дѣйствительности, эта аналогія идеи блага съ солнцемъ доказываетъ лишь то, что процессъ познанія, по Платону, складывается изъ двухъ основныхъ моментовъ—объективнаго и субъективнаго, изъ которыхъ первый, выражая объективную природу вещей, находится внѣ власти познающаго субъекта и самъ по себѣ не можетъ вводить его въ заблужденіе, хотя въ то же время самъ по себѣ, въ силу своей пассивной роли, не можетъ порождать и истины, въ субъективномъ смыслѣ этого слова, какъ достоянія даннаго познающаго субъекта; второй же моментъ зависитъ отъ *степени желанія и способности познающаго субъекта* отражать въ *своемъ сознаніи* этотъ объективный источникъ познанія. Но эта аналогія нисколько не говоритъ о томъ, что идея блага *сама по себѣ* является активнымъ источникомъ истины въ ея, такъ сказать, *готовой, совершенной формѣ*, поскольку именно *отъ познающаго субъекта*, по Платону, *всецѣло* уже зависитъ то, насколько адекватною объективной природѣ вещей окажется та субъективная форма, въ какую выльется процессъ взаимодѣйствія между внѣшнимъ объективнымъ міромъ и познающимъ субъектомъ. Далѣе, Платонъ на только не говоритъ того, чтобы идею блага можно было считать за реальный источникъ объективной истины, въ ея *готовомъ, законченномъ* видѣ, но, напротивъ, неоднократно утверждаетъ, что человѣкъ *самостоятельно и постепенно* долженъ прійти къ этой истинѣ, и не скрываетъ того, что на этомъ пути человѣку весьма нерѣдко приходится впадать въ заблужденія. Идея блага въ психологическомъ прогрессѣ познанія, такимъ образомъ, фактически, съ точки зрѣнія Платона, играетъ по существу лишь роль внѣшняго *объекта* нашего познанія, какъ и всякій другой предметъ, но не роль *объективнаго критерія истины*. Реальный критерій истины, по взгляду Платона, всецѣло данъ въ *самомъ познающемъ* субъектѣ. По данному вопросу Платонъ, въ существѣ дѣла, такимъ образомъ, не сказалъ ничего новаго, по сравненію съ Сократомъ, у котораго, понятія такъ же, вѣдь, должны были выражать *объективную* природу вещей и такъже, какъ и у Платона, имѣютъ своимъ источникомъ не только разумъ познающаго субъекта, но и внѣшнее воздѣйствіе объективнаго міра. Но, по взгляду и Сократа и Платона,

наличность этого второго (объективнаго) источника познанія еще не гарантируетъ человѣка отъ заблужденій, доказательствомъ чего можетъ служить ихъ глубокій пессимизмъ во взглядѣ на окружающее ихъ общество, какъ на слишкомъ далеко отстоящее отъ сбладанія истиной. Этотъ *объективный* источникъ познанія, съ точки зрѣнія Платона, какъ и Сократа, воздѣйствуетъ самымъ своимъ существованіемъ, какъ и другіе предметы, на *всѣхъ* людей одинаково, но въ то же время можетъ порождать въ сознаніи человѣка или истину или ложь, въ зависимости отъ способности даннаго субъекта такъ или иначе реагировать на это внѣшнее воздѣйствіе, точнѣе, *въ зависимости отъ степени его преуспѣянія въ діалектикѣ.*

Что благодаря всему этому, у Платона никакъ не можетъ быть рѣчи о Богѣ, какъ *объективной мѣрѣ познанія всѣхъ вещей*, въ смыслѣ христіанскаго ученія, согласно которому Богъ возвѣстилъ людямъ, черезъ Іисуса Христа, истину въ ея готовой и при томъ адекватной формѣ,—это слѣдуетъ само собою. Если, по Платону, идея блага, или Божество можетъ быть признано мѣрою *бытія* всѣхъ вещей, то мѣрою ихъ *познанія* остается, какъ и у Сократа, *только субъективное сознаніе познающаго индивидуума.* Совершенная объективная истина и у Платона, какъ и у Сократа, является тѣмъ искомымъ Х-мъ, который можетъ предноситься внутреннему сознанію индивидуума, какъ *идеалъ* его стремленій, но не какъ *данный реальный критерій* знанія и нравственнаго поведенія человѣка. Рѣшеніе вопроса о степени соотвѣтствія нашихъ познаній этому идеалу въ томъ или иномъ частномъ случаѣ, по Платону, какъ и по Сократу, можетъ принадлежать *только познающему субъекту.* Самый безграничный *интеллектуализмъ* въ рѣшеніи вопроса о способахъ познанія Божества и объ Его природѣ, т. о., является основною чертою въ міросозерцаніи Платона: въ *теоретическомъ разумѣ* человѣка, образующемъ логическія понятія, Платонъ не только ищетъ психологическаго источника для познанія Бога и всего міра, но и само Божество, со стороны своего внутренняго содержанія, *все безъ остатка* разрѣшается въ логическія понятія нашего разума, хотя и гипостазированныя. Даже болѣе того: *весь міръ* постигается Платономъ исключительно сквозь призму логическихъ формъ мышленія нашего теоретическаго разума, обращаясь, со стороны своего внутренняго содержанія, въ послѣдовательно развитую систему логическихъ понятій. Объ элементахъ *воли* и *чувства* въ общемъ міросозерцаніи Платона, насколько объ этомъ можно судить на основніи всего вышесказаннаго, нѣтъ и рѣчи

Итакъ, тотъ пунктъ въ ученіи Платона о Божествѣ, въ которомъ Платонъ, повидимому, особенно рѣзко разошелся со своимъ учителемъ—Сократомъ, приблизившись, повидимому, къ христіанскому ученію по данному вопросу,—въ дѣйствительности, ничего существенно новаго, по сравненію съ философіей Сократа, изъ себя не представляетъ: стремленіе Платона возвыситься въ своемъ ученіи объ универсальныхъ нормахъ знанія и нравственнаго поведенія человѣка надъ границами односторонняго интеллектуализма и субъективизма, опираясь, при этомъ, на понятіе о Божествѣ, какъ мѣрѣ всѣхъ вещей, фактически, т. о., оказалось у Платона не осуществленнымъ. Съ точки зрѣнія своего ученія объ идеяхъ, какъ *единственномъ* реальномъ бытіи (включая сюда и идею блага, или Божество), совпадающемъ, со стороны своего содержанія, съ субъективными понятіями нашего разума,—Платонъ, по сравненію съ Сократомъ, съ большею логическою послѣдовательностію обосновалъ возможность познанія объективной природы вещей, *путемъ понятій,* но въ то же время не только не ослабилъ исключительнаго значенія, въ дѣлѣ постиженія истины, *чисто субъективнаго, односторонне-разсудочнаго* процесса образованія понятій, но еще болѣе оттѣнилъ это значеніе, доказывая по существу, *что иныхъ способовъ познанія истины и быть не можетъ*, такъ какъ въ пользу этого говоритъ якобы *и объективная природа вещей*—объективная природа Божества и всего міра, всецѣло разрѣшающаяся у Платона, со стороны своего содержанія, въ логическія понятія.

Причину того, что Платонъ въ своемъ ученіи о Божествѣ, какъ реальномъ критеріи истины, фактически, вопреки своему первоначальному намѣренію, остался на той же почвѣ *интеллектуализма и субъективизма*, на какой стоялъ и Сократъ, можно уяснить и изъ другихъ сторонъ Платоновской теологіи, именно, изъ его *натуралистически-пантеистическаго* взгляда на Божество, въ свою очередь вытекающаго изъ его *односторонняго интеллектуализма*, въ чемъ Платонъ также сходится со своимъ учителемъ—Сократомъ.—Обращаемся къ анализу ученія Платона о Божествѣ съ этой, именно, стороны.

Спрашивается, прежде всего, какого рода предикатами характеризуется высочайшая изъ идей—идея блага, или Божество и въ какомъ отношеніи идея блага, со стороны *своего содержанія*, стоитъ къ другимъ идеямъ и къ чувственнымъ вещамъ, т. е. имѣетъ ли Платоновская идея блага *свое собственное* внутреннее содержаніе или же

таковымъ содержаніемъ ея являются другія идеи, а также чувственный міръ? Отъ такого или иного рѣшенія вопроса о внутреннемъ содержаніи Платоновской идеи блага и объ отношеніи этого содержанія къ содержанію другихъ идей и чувственныхъ вещей,—зависитъ соотвѣтствующее рѣшеніе и имѣющаго для насъ первостепенную важность вопроса о томъ, признавалъ ли Платонъ бытіе личнаго Бога или нѣтъ, признавалъ ли онъ свободу воли или не признавалъ, полагалъ ли онъ цѣлью человѣческой дѣятельности сверхчувственный міръ, какъ опредѣленное, *положительное* бытіе, или же о сверхчувственномъ мірѣ онъ не могъ имѣть никакихъ *положительныхъ* представленій.

Если мы возьмемъ Платоновскую идею высочайшаго блага самое въ себѣ, независимо отъ ея отношенія къ другимъ идеямъ и къ чувственнымъ вещамъ,—то увидимъ, что много распространяться о физическихъ и психическихъ ея предикатахъ, которые бы составляли ея внутреннее содержаніе (помимо разсмотрѣннаго уже нами ея формально-онтологическаго свойства), намъ не придется, потому что идея блага, по ученію Платона, должна быть чужда всякихъ опредѣленныхъ физическихъ и психическихъ свойствъ, т. е. должна быть лишена какой бы то ни было опредѣленности въ своемъ содержаніи. Къ такому заключенію относительно внутренняго содержанія Платоновской идеи блага мы необходимо должны притти, прежде всего, на основаніи самыхъ общихъ положеній его метафизики, уже разсмотрѣнныхъ нами выше, въ силу которыхъ, чѣмъ выше съ онтологической точки зрѣнія стоитъ извѣстная идея—понятіе на лѣстницѣ мірового бытія, тѣмъ болѣе общимъ должно быть ея внутреннее содержаніе, такъ какъ богатство содержанія идей—понятій должно быть *обратно* пропорціонально ихъ объему. Это основное свойство Платоновскихъ идей необходимо вытекаетъ изъ его ученія объ идеяхъ, *какъ гипостазированныхъ понятіяхъ*. Но если такъ, то та идея, которая является первопричиной всего сущаго и которая, поэтому, заключаетъ въ своемъ объемѣ *всѣ* другія идеи, должна исключать изъ своего содержанія *всѣ безъ исключенія* предикаты сущаго бытія, должна быть *абсолютно пустой формой*, объединяющей въ себѣ всѣ другія идеи, должна быть абсолютнымъ (но пустымъ со стороны своего содержанія) единствомъ (τὸ ἕν) всѣхъ частныхъ идей. Если бы высочайшая изъ Платоновскихъ идей, т. е. идея блага заключала въ себѣ какія-нибудь опредѣленныя черты своего внутренняго содержанія, то она отличалась бы, благодаря этому, отъ

другихъ идей, почему и не могла бы заключать ихъ въ своемъ объемѣ, не могла бы относиться къ нимъ, какъ *родовое* понятіе къ *видовому*, вслѣдствіе чего потребовалась бы еще болѣе общая идея—понятіе, которая, исключивъ изъ своего содержанія всѣ тѣ опредѣленные, положительные признаки, какими идея блага отличалась бы отъ другихъ идей,—могла-бы обнять и идею блага, на ряду съ другими идеями, какъ *видовое* понятіе—идею, въ единствѣ своего рода, и такъ въ безконечность. А если такъ, то изъ Платоновской идеи блага, очевидно, должны быть устранены *всѣ* возможные положительные предикаты бытія—физическіе и психическіе. Въ сочиненіяхъ Платона мы находимъ и прямыя подтвержденія высказанному нами взгляду относительно внутренняго содержанія Платоновской идеи высочайшаго блага. Въ Rep VI, 509, B Платонъ объ идеѣ блага прямо говоритъ, что благо сообщаетъ познаваемымъ предметамъ не только способность быть познаваемыми, но и способность существовать—получать отъ него „сущность", тогда какъ само «благо» не есть сущность, но по достоинству и силѣ стоитъ выше предѣловъ сущности. А разъ идея блага стоитъ выше сущности, то, слѣдовательно, ей чужды и всѣ положительные предикаты *сущаго бытія:* даже понятія «бытія» и «знанія», при всей своей общности и бѣдности своихъ положительныхъ опредѣленій, оказываются однако лишь *видовыми* понятіями по отношенію къ идеѣ блага, которая обнимаетъ ихъ въ единствѣ своего рода, слѣдовательно, является еще болѣе общимъ понятіемъ.— Обратившись къ Платоновскому «Парменіду», мы найдемъ здѣсь не только подтвержденіе высказанному нами взгляду на природу идеи блага, со стороны ея внутренняго содержанія, въ дополненіе къ только-что разсмотрѣнному нами мѣсту изъ „Республики", но и болѣе всестороннее раскрытіе этого предмета. Въ отдѣлѣ «Парменида» 137, C—142, B. Платонъ разсматриваетъ свойства „единаго" (τὸ ἕν) взятаго, *внѣ его отношенія къ сущности* (οὐσία) *и ко всѣмъ другимъ идеямъ.* Такъ какъ Платоновское τὸ ἕν, какъ мы видѣли, тождественно съ идеей блага, или Божествомъ, то значеніе этого τὸ ἕν внѣ предѣловъ сущности равносильно тому значенію идеи блага, согласно которому она «по достоинству и силѣ стоитъ выше предѣловъ сущности», какъ это отмѣчено Платономъ въ его Rep. VI, 509, B, только въ «Парменидѣ» гораздо подробнѣе и всестороннѣе разсматривается и обосновывается эта необходимость исключенія изъ содержанія τὸ ἕν всѣхъ положительныхъ предикатовъ бытія. Ту же мысль о полной безсодержательности высочайшей идеи блага, иначе

называемой Платономъ τὸ ἕν,—послѣдній кратко по тому или иному поводу высказываетъ и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ своихъ діалоговъ, именно, тамъ, гдѣ говоритъ о противоположности «единаго» и «многаго», замѣчаемой во всемъ сущемъ [1]). Самый терминъ «единое» („τὸ ἕν"), противополагаемый термину «многое», указываетъ на то, что это «единое», или идея блага мыслится Платономъ, какъ *родовое* понятіе въ отношеніи къ „многому", обнимающее это «многое» въ единой идеѣ; «многое» же понимается въ общемъ и широкомъ смыслѣ этого слова, именно, какъ нѣчто, въ чемъ заключается *разнообразіе даннаго содержанія*. А разъ это такъ, то изъ понятія τὸ ἕν должны быть исключены всѣ тѣ предикаты, благодаря которымъ „многое" становится, именно, „многимъ". Но таковымъ это понятіе становится, очевидно, благодаря вообще извѣстнаго рода *положительнымъ* предикатамъ бытія, благодаря, такъ сказать, *опредѣленности* въ бытіи, вслѣдствіе которой отдѣльные *виды* бытія различаются между собою. Слѣдовательно, «единое», какъ *родовое* понятіе для „многаго", должно исключать изъ себя все это *разнообразіе*, всю эту *опредѣленность содержанія* „многаго",—иначе оно не было бы родовымъ понятіемъ. А послѣ этого Платоновское „τὸ ἕν", дѣйствительно, окажется стоящимъ выше предѣловъ всякой сущности, чуждымъ всякаго разнообразія въ своемъ внутреннемъ содержаніи, абсолютно пустой формой для всего разнообразія въ содержаніи бытія другихъ идей.

На основаніи всего сказаннаго нами объ особенностяхъ высочайшей (въ онтологическомъ отношеніи) изъ Платоновскихъ идей—идеи блага, мы имѣемъ право утверждать, что при опредѣленіи понятія совершенства, въ онтологическомъ смыслѣ этого слова, Платонъ держался того принципа, *что всякое опредѣленіе есть ограниченіе*, почему изъ понятія совершеннѣйшаго бытія исключаетъ *всѣ* опредѣляющіе его существо предикаты. Само собою понятно, что понятіе *личности*, столь богатое по своему содержанію, какъ заключающее въ себѣ множество разнообразныхъ опредѣленій,—не приложимо къ Платоновской идеѣ высочайшаго блага. *А если такъ, то Платонъ не могъ учить и, дѣйствительно, не училъ о бытіи личнаго Бога.* Божество Платонъ мыслилъ, какъ безграничную и абсолютно неопредѣленную со стороны своего содержанія субстанцію, точнѣе, какъ абстрактнѣйшую изъ *идей*—

[1]) Напримѣръ, въ Phileb. 16, C, E и 23, C—E.

понятій. Божество постигается Платономъ исключительно сквозь призму *логическихъ формъ нашего теоретическаго мышленія*, а никакъ не сквозь призму постулятовъ *практическаго* разума, постигающаго Божества, не какъ абстрактную *идею*, но какъ *живую личность*, познающую, чувствующую и стремящуюся къ извѣстнымъ цѣлямъ. Исключивъ изъ понятія своего Божества всѣ предикаты бытія *личнаго*, Платонъ, очевидно, въ числѣ прочихъ предикатовъ личности, долженъ былъ исключить изъ понятія Божества и свойство *разумности*, въ смыслѣ *личнаго* разума, способность *чувствовать* и *желать*, понятіе *свободной воли* и т. п. психическія свойства *личнаго* существа. А отсюда уже видно, *насколько Платоновское ученіе о Божествѣ противоположно христіанскому ученію о Богѣ*, гдѣ понятіе совершеннѣйшаго Существа не только не исключаетъ понятія личности, но необходимо предполагаетъ его, такъ что чѣмъ опредѣленнѣе въ какомъ-нибудь существѣ выражены эти предикаты личнаго существа, тѣмъ совершеннѣе должно быть мыслимо и само это существо, вслѣдствіе чего, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія, Богъ въ несравненно большей степени долженъ быть мыслимъ, именно, какъ *личность*, чѣмъ, напр., человѣкъ и вообще существа, стоящія, по сравненію съ Божествомъ, на болѣе низкой ступени бытія. Противоположность между христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, вытекающимъ изъ постулятовъ практическаго разума человѣка, и Платоновскимъ поэтому является существенною, и принципіальною.

Признать въ сочиненіяхъ Платона слѣды ученія о личномъ Богѣ, при столь ясно выраженномъ отрицаніи положительныхъ предикатовъ въ содержаніи идеи блага, повидимому, можно было бы только съ точки зрѣнія того пониманія Платоновской гносеологіи, какое высказано, напр., Michelis'омъ («Die Philosophie Platons...»), именно, если предположить, что отсутствіе въ понятіи Платоновскаго Божества положительныхъ предикатовъ бытія, съ точки зрѣнія Платона, обусловливается не самою природою Божества, или идеи блага, какъ ее хотѣлъ понять Платонъ, но недостатками формъ *нашего дискурсивнаго мышленія, неспособнаго постичь свойства бытія абсолютнаго*. Но, вѣдь, существо теологіи Платона въ томъ, именно, и состоитъ, что Божество онъ *стремился* постигнуть лишь въ формахъ нашего дискурсивнаго мышленія, не признавая въ душѣ человѣка другихъ источниковъ для познанія Божества, вслѣдствіе чего природу Божества Платонъ отождест-

вляетъ съ природою нашего дискурсивнаго мышленія. Отсюда понятно, почему отсутствіе опредѣленнаго содержанія въ Платоновской идеѣ блага *самимъ Платономъ* объясняется *изъ основного свойства идеи блага*, именно, какъ идеи, въ силу котораго, чѣмъ шире объемъ извѣстной идеи, тѣмъ бѣднѣе должно быть ея содержаніе. Слѣдовательно, и безсодержательность идеи блага, по взгляду Платонъ, вытекаетъ изъ самой природы этой идеи, а не только изъ природы нашего мышленія. Съ точки зрѣнія Michelis'a, всѣ частныя идеи Платоновской метафизики должны обратиться въ простыя субъективныя формы нашего мышленія, отъ которыхъ логическій разумъ мало-по-малу освобождается и возвышается до понятія о Существѣ безконечномъ, или до идеи блага, хотя постигаетъ это Существо исключительно только съ формально-отрицательной стороны. Но такой субъективизмъ въ пониманіи природы Платоновскихъ идей не согласуется, какъ мы видѣли, съ ихъ субстанціональностію и объективною реальностію. А если такъ, то постепенному восхожденію нашего мышленія отъ конкретныхъ формъ бытія къ бытію, чуждому всякихъ опредѣленныхъ предикатовъ, долженъ очевидно соотвѣтствовать подобный же рядъ *объективныхъ реальностей*, постепенно устраняющихъ изъ своего содержанія предикаты опредѣленнаго бытія, пока не завершится бытіемъ абсолютно безсодержательнымъ, т. е. абсолютно абстрактной идеей.

Изъ односторонняго интеллектуализма всего Платоновскаго міросозерцанія, въ частности, изъ интеллектуалистическаго пониманія Платономъ природы Божества, именно, какъ наиболѣе абстрактной изъ идей,—вытекаетъ *натуралистическій пантеизмъ* всего его міросозерцанія, въ частности, его теологіи, космологіи и антропологіи.

Вопросъ въ данномъ случаѣ заключается, прежде всего, въ слѣдующемъ: весь безчисленный міръ идей и конкретныхъ вещей мыслится ли Платономъ, *какъ творческій продуктъ Божества, или идеи блага*, такъ что Божество имѣетъ *свое собственное содержаніе* и не нуждается въ восполненіи своего содержанія со стороны другихъ идей и чувственныхъ вещей,—или же этотъ міръ идей и чувственныхъ вещей есть ничто иное, какъ *продуктъ внутренняго саморазвитія, или самораскрытія той же безсодержательной самой въ себѣ идеи блага*, вслѣдствіе чего міръ идей и чувственныхъ вещей долженъ быть нами мыслимъ, *какъ входящій въ объемъ идеи блага, какъ развернувшееся содержаніе этой послѣдней?*

Если міръ идей и ихъ взаимное отношеніе между собою, по ученію Платона, имѣетъ *объективное* бытіе, а не есть просто субъективныя формы нашего конечнаго мышленія, стремящагося въ конечныхъ субъективныхъ формахъ постичь абсолютную природу идеи блага, или Божества,—то не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что Платоновская идея блага *не можетъ быть мыслима трансцедентною въ отношеніи къ другимъ идеямъ и къ чувственнымъ вещамъ*. Вѣдь, задача Платоновской діалектики, которая, какъ мы видѣли, имѣетъ дѣло не съ субъективными только понятіями нашего разсудка, но черезъ эти понятія и черезъ уясненіе ихъ взаимнаго отношенія стремится постичь *объективныя реальности и взаимное отношеніе послѣднихъ*,—эта задача состоитъ не только въ синтезѣ идей-понятій, *но и въ ихъ анализѣ*, т. е. не только въ томъ, чтобы отъ идей-понятій менѣе общихъ восходить къ болѣе общимъ, но и въ томъ, чтобы *чрезъ анализъ содержанія родовыхъ идей-понятій, чрезъ постепенное ограниченіе содержанія родового понятія частными предикатами, находить понятія видовыя, характерные признаки которыхъ (тѣ признаки, которыми видовыя понятія отличаются другъ отъ друга) въ родовомъ понятіи были устранены* [1]). Низшія понятія, такимъ образомъ, возникаютъ изъ высшихъ, чрезъ привнесеніе въ содержаніе родового понятія отличительныхъ признаковъ понятій видовыхъ, при чемъ, во *всѣхъ видовыхъ понятіяхъ ихъ родовые признаки безусловно сохраняются*, но только къ этимъ общимъ, родовымъ признакамъ еще присоединяются признаки отличительные, *видовые*. Поэтому представить видовое понятіе внѣ органически-неразрывной его связи съ своимъ родовымъ понятіемъ-идеей—столь же невозможно, какъ невозможно представить и родовое понятіе безъ того, что бы въ его объемѣ не мыслилась вся наличность его *видовыхъ* понятій, обнимаемыхъ даннымъ родовымъ понятіемъ. Другими словами, ни видовыя понятія не могутъ быть мыслимы въ отрѣшенности отъ своего родового понятія, ни наоборотъ. Но разъ Платоновскія идеи суть не что иное, какъ гипостазированныя *понятія* нашего разсудка, то относительно ихъ взаимныхъ отношеній должно сказать то же самое. Съ точки зрѣнія Платона, нельзя представить себѣ такой родовой идеи, которая бы не объединяла въ своемъ объемѣ цѣлаго множества низшихъ, видовыхъ идей (Soph. 253, D—E). Единая *родовая* идея необходимо входитъ со своими родовыми признаками

[1]) Phileb. 16, C—D; Phädr. 273, E; 277, B; Soph. 253, D—E и др.

въ содержаніе идей видовыхъ, является *имманентною* по отношенію къ этимъ послѣднимъ. Все сказанное нами относительно всякой родовой идеи и ея отношенія къ видовымъ тѣмъ болѣе приложимо и къ высочайшей изъ нихъ—къ идеѣ блага, обнимающей въ единствѣ своего рода всѣ прочія идеи: *и идея блага, очевидно, не мыслима безъ того, чтобы она не заключала въ своемъ объемѣ всѣхъ прочихъ идей, равно какъ эти послѣднія не могутъ быть даже представлены безъ того, чтобы въ ихъ содержаніи не мыслилась идея блага, какъ ихъ родовое понятіе.* Другими словами, идея блага должна быть *имманентной* всѣмъ прочимъ идеямъ, какъ ихъ родовое понятіе и въ *этомъ, именно, смыслѣ* идея блага является причиною бытія прочихъ идей и причиной ихъ познанія,—послѣдняго потому, что всякое видовое понятіе познается, какъ таковое, только тогда, когда будетъ уяснено его мѣсто въ объемѣ понятія родового. Но если такъ, если идею блага нельзя представлять иначе, какъ, только *необходимо и всегда заключающею въ своемъ объемѣ всѣ прочія идеи*, т. к. иначе она не была бы родовымъ (гипостазированнымъ) понятіемъ для прочихъ идей,—то слѣдовательно, весь безчисленный міръ идей оказывается ничѣмъ инымъ, какъ раскрывшимся, путемъ внутренняго саморазличенія, или самоопредѣленія, содержаніемъ идеи блага, которая, *будучи взята сама въ себѣ*, внѣ отношенія къ другимъ идеямъ, является съ абсолютно неопредѣленнымъ содержаніемъ.

Общій выводъ изъ всѣхъ приведенныхъ нами апріорныхъ соображеній, касательно отношенія идеи блага къ прочимъ идеямъ, соображеній, основанныхъ на общемъ метафизическомъ ученіи Платона объ идеяхъ, какъ гипостазированныхъ понятіяхъ,—тотъ, что Платоновская идея блага должна быть мыслима, какъ *имманентная* всѣмъ прочимъ идеямъ, а послѣднія, какъ, представляющія изъ себя раскрытое, путемъ внутренней эволюціи, содержаніе той же идеи блага, при чемъ эта эволюція, очевидно, должна мыслится, какъ *вѣчно* совершающійся процессъ, ибо *ни на одинъ мигъ* нельзя представить видовыя понятія—идеи внѣ ихъ участія въ родовой идеѣ и наоборотъ. Слѣдовательно, о трансцедентности Платоновской идеи блага, или Божества по отношенію къ другимъ идеямъ, очевидно, не можетъ быть и рѣчи, чѣмъ, конечно, еще въ большей степени устраняется право видѣть въ ученіи Платона слѣды теизма. *Платоновское Божество есть просто безконечное, безформенное, исключающее изъ своего содержанія всякую опре-*

дѣленность абстрактное начало (=идея), изъ котораго путемъ вѣчной эволюціи, какъ процесса внутренняго самоопредѣленія и саморазличія, рождается міръ идей, а изъ послѣднихъ—міръ чувственныхъ вещей.

Эти наши апріорныя соображенія относительно взаимнаго отношенія между Платоновскою идеей блага и прочими идеями, а также чувственными вещами, которыя, какъ мы уже замѣтили выше, суть тѣ же идеи, но являющіяся въ формѣ взаимнаго самоограниченія,—находятъ свое фактическое подтвержденіе, главнымъ образомъ, въ Платоновскомъ „Парменидѣ", именно, въ томъ его отдѣлѣ, гдѣ идетъ рѣчь объ „*единомъ*" (τὸ ἕν), *поскольку оно* ἐστίν, т. е. поскольку оно принимаетъ извѣстныя опредѣленныя формы бытія. Абсолютно неопредѣленное со стороны своего содержанія „*единое*", стоящее внѣ всякихъ формъ, отношеній и условій бытія, внѣ всякихъ положительныхъ предикатовъ, даже внѣ предиката сущности, почему оно даже непознаваемо [1]),—это „*единое*" во второмъ отдѣлѣ «Парменида» [2]) описывается, какъ ограниченное опредѣленными положительными предикатами, какъ заключающее въ себѣ, въ качествѣ своего внутренняго содержанія, безчисленное множество идей, которыя вѣчно возникаютъ въ этомъ „*единомъ*" и вступаютъ между собою въ извѣстныя взаимныя отношенія по необходимымъ логическимъ законамъ, *совершенно аналогичнымъ тѣмъ, которыми обусловливается возникновеніе и взаимоотношеніе субъективныхъ понятій нашего разсудка.* Въ данномъ случаѣ особенное вниманіе слѣдуетъ обратить на то обстоятельство, что возникновеніе цѣлаго міра идей въ „*единомъ*", которое, будучи разсматриваемо само въ себѣ, являлось абсолютно неопредѣленнымъ и безконечнымъ со стороны своего содержанія,—въ этомъ второмъ отдѣлѣ «Парменида» представлено Платономъ, какъ логически необходимо вытекающее изъ самаго понятія „*единаго*", *поскольку оно мыслится, какъ родое понятіе—идея по отношенію къ такого рода видовымъ идеямъ, какъ идея «сущности» и т. п.* „*Единое*" поэтому оказывается не трансцедентнымъ въ отношеніи къ возникающимъ въ немъ идеямъ, а *имманентнымъ* имъ, а послѣднія, такимъ образомъ, составляютъ внутреннее развившееся *содержаніе* „*единаго*", и весь разсматриваемый нами второй отдѣлъ «Парменида» есть какъ-бы ана-

---

[1]) Parm. 137, C—142, B.

[2]) Parm. 142, B—155, E; ср. 155, E—159, B.

лизъ раскрывающагося внутренняго содержанія этого „*единаго*“ (τὸ ἕν) [1]. Въ «Софистѣ» (248, A—259, B) мы также находимъ подтвержденіе только что изложеннаго нами пониманія особенностей взаимоотношенія между Платоновской идеей блага, или абсолютно „*единымъ*“ и прочими идеями. Правда, въ упомянутомъ нами мѣстѣ «Софиста» рѣчь идетъ только о пяти важнѣйшихъ идеяхъ—объ идеѣ сущности, движенія, стоянія, тождества и различія (254, C--E), безъ указанія на то, въ какомъ отношеніи эти идеи стоятъ къ идеѣ блага, или „*единаго*“, о которой шла рѣчь въ «Rep.» и «Parm». Но въ виду столь опредѣленно высказаннаго въ «Парменидѣ» положенія, что идея „сущности“ (τὸ ὄν) имѣетъ значеніе видового понятія по отношенію къ абсолютному „*единому*“, на ряду съ другими идеями,—въ виду этого нельзя никакъ сомнѣваться въ томъ, что то же самое отношеніе идеи „*сущности*“ къ „*единому*“ подразумѣваетъ Платонъ и въ разсматриваемомъ мѣстѣ «Софиста», а если онъ объ этомъ здѣсь и не говоритъ, то просто потому, что имѣлъ въ виду раскрыть предъ читателями не взаимное отношеніе между наиболѣе общею родовою идеей (абсолютнымъ τὸ ἕν) и входящими въ ея объемъ видовыми идеями (τὸ ὄν и др.), но имѣлъ въ виду выяснить взаимное отношеніе между этими послѣдними. Въ этомъ-то послѣднемъ отношеніи разсматри-

---

[1]) Ходъ разсужденій Платона по данному вопросу, въ общемъ, слѣдующій. Платонъ въ разсматриваемомъ нами отдѣлѣ „Парменида“ (142, B—159, B) старается оттѣнить ту мысль, что въ τὸ ἕν конечномъ, т. е. поскольку оно соединилось съ сущностію и вслѣдствіе этого подверглось самоопредѣленію въ своемъ содержаніи,—должно различать само *конечное „единое“* (τὸ ἕν) и „*сущность*“ (τὸ ὄν), которыя, въ качествѣ видовыхъ понятій, отличаются отъ τὸ ἕν *абсолютнаго*, какъ своего родового понятія, и объемлются этимъ послѣднимъ, составляя, въ свою очередь, внутреннее содержаніе абсолютнаго τὸ ἕν (142, B—C). Процессъ саморазличенія и самоопредѣленія внутренняго содержанія τὸ ἕν абсолютнаго не ограничивается различеніемъ въ немъ конечнаго τὸ ἕν отъ сущности (τὸ ὄν), но черезъ привнесеніе сюда идеи различія (прежде всего между τὸ ἕν и τὸ ὄν) простирается въ безконечность, откуда получается безчисленное множество взаимно между собою различающихся идей. При этомъ, такъ какъ въ каждой изъ менѣе общихъ идей будутъ заключаться, въ качествѣ родового понятія, наиболѣе общія изъ видовыхъ идей, именно, *конечное „единое“* и *„сущность“, такъ что эти двѣ идеи оказываются, какъ-бы, расчлененными въ безконечность, разсѣянными во всѣхъ прочихъ идеяхъ (имманентными имъ), а конечное „единое“ и „сущность“ въ свою очередь объемлются родовымъ понятіемъ τὸ ἕν абсолютнымъ*,—то весь міръ идей, будучи обнимаемъ родовою идеею τὸ ἕν абсолютнымъ, при всей своей множественности и разнообразіи, будетъ представлять изъ себя не простой аггрегатъ частей, но нѣчто „единое“, цѣлое. Слѣдовательно, связь τὸ ἕν абсолютнаго со своимъ внутреннимъ развившимся содержаніемъ—неразрывна. А отсюда само собою слѣдуетъ, что τὸ ἕν абсолютное—*имманентно всему безчисленному міру идей* (142, B—145, B). Далѣе, міру идей, какъ цѣлому, по взгляду Платона, приличествуетъ способность и стоять и, двигаться, ему приличествуютъ предикаты тождества и различія, подобія и неподобія, равенства и неравенства и т. п. Слѣдовательно, *всѣ, даже взаимно противоположныя идеи*, въ качествѣ предикатовъ, опредѣляющихъ внутреннее содержаніе абсолютнаго „единаго“

ваемое мѣсто «Софиста» и является весьма важнымъ дополненіемъ и поясненіемъ къ отмѣченному выше второму отдѣлу изъ «Парменида». Въ «Софистѣ» Платонъ съ особенною настойчивостію старается провести мысль о томъ, что сущность, покой, движеніе, тождество и различіе суть, именно, самостоятельныя по отношенію другъ къ другу идеи, которыя могутъ взаимно соединяться, нисколько не переставая, при этомъ, различаться другъ отъ друга, какъ различныя *идеи*, а не просто свойства, причастныя извѣстнаго рода субстанціи (254, D—257, A). Отсюда можно видѣть, что главнѣйшіе предикаты абсолютнаго „*единаго*“ (движеніе, покой, тождество, различіе и т. п.), о которыхъ шла рѣчь въ «Парменидѣ» и которые составляли его внутреннее и нераздѣльное съ нимъ содержаніе,—должны быть мыслимы въ значеніи субстанціональныхъ, взаимно различныхъ между собою *идей*, какъ гипостазированныхъ видовыхъ понятій, по отношенію къ обнимающему ихъ родовому понятію—абсолютному „*единому*“.

Обращая вниманіе на взаимное отношеніе между собою идей: сущности, движенія, стоянія, тождества и различія, какъ оно опредѣлено въ разсматриваемомъ мѣстѣ «Софиста», не трудно замѣтить, что каждая изъ нихъ необходимо вступаетъ въ общеніе со

въ одинаковой степени возникаютъ *въ этомъ „единомъ“, объемлются имъ, какъ своимъ родовымъ понятіемъ*, такъ что „*единое*“, въ качествѣ самаго общаго родового понятія, не только заключаетъ въ своемъ объемѣ всѣ положительныя идеи, но и всѣ *отрицательныя*. При этомъ, дѣло у Платона обстоитъ такъ, что идеи стоянія и движенія, тождества и различія и т. п. идеи представлены, именно, *какъ видовыя понятія абсолютнаго „единаго“*. Наконецъ,—что также имѣетъ особенно важное значеніе для уясненія отношенія абсолютнаго „*единаго*“ къ прочимъ идеямъ,—въ разсматриваемомъ нами отдѣлѣ „Парменида“ нѣтъ ни малѣйшаго намека на то, что процессъ саморазличенія или самоопредѣленія внутренняго содержанія „*единаго*“ мыслится Платономъ, какъ совершающійся постепенно, въ извѣстный періодъ времени, чтобы, т. о., понятія менѣе широкія по своему объему, возникали въ „*единомъ*“ позже понятій болѣе общихъ. Напротивъ, то обстоятельство, что *одно и то же „единое“* будучи разсматриваемо съ разныхъ сторонъ, или точекъ зрѣнія, оказывается обладающимъ *одновременно* различными и даже противоположными предикатами (идеями), есть одно и многое, стоитъ и движется, тождественно и различно, подобно и неподобно *),—прямо говорить за то, что возникновеніе

---

*) что упомянутые нами предикаты „*единаго*“ суть не просто его свойства, а имѣютъ значеніе субстанцій и тождественны съ идеями, это видно, во-первыхъ, изъ того, что и происхожденіе и значеніе этихъ предикатовъ Платономъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ „Парменида“ представлено совершенно аналогичнымъ значенію такихъ понятій, какъ „сущность“ („τὸ ὄν“,) «тождество», «различіе», „четъ“, „нечетъ“ и т. п., за которыми Платонъ несомнѣнно признавалъ значеніе идей. Во-вторыхъ, въ „Софистѣ“ „стояніе“ и „движеніе“ прямо признаются высочайшими изъ идей, на ряду съ идеями „сущности“, „тождества“ и „различія“ (Soph. 254, C—257, A), не теряющими своего самостоятельнаго значенія и отличными отъ другихъ идей; слѣдовательно, „стояніе“ и „движеніе“ поэтому не могутъ быть мыслимы, какъ простыя свойства идеи „*единаго*“ и „*сущности*“, но должны быть признаны самостоятельными субстанціями.

всякою другою, *отражая при этомъ въ себѣ характерныя свойства той идеи, съ которой она вступаетъ въ общеніе*, такъ что, напр., идея движенія, вступая въ общеніе съ идеей сущности, оказывается существующею, а вступая въ общеніе съ идеей различія, безъ чего она не была бы и идеей, отличной отъ другихъ идей,—въ извѣстномъ смыслѣ является несуществующей. Въ такомъ же смыслѣ движеніе бываетъ и тождественнымъ и въ то же время нетождественнымъ. То же самое должно сказать и относительно всѣхъ прочихъ идей (254, E—256, B). Отсюда видно, *что каждая изъ упомянутыхъ пяти идей необходимо предполагаетъ одна другую, необходимо существуетъ одна въ другой, т. е. всѣ пять идей имманентны другъ другу*. Платонъ дѣлаетъ отсюда даже болѣе широкій выводъ, утверждая, что эти идеи имманентны не только другъ другу, но и всему существующему [1]). А такъ какъ идеи сущности, движенія, покоя, тождества и различія суть только важнѣйшія видовыя идеи—понятія по отношенію къ *абсолютному „единому"*, какъ понятію родовому; то слѣдовательно, относительно послѣдняго еще съ большимъ правомъ можно утверждать, что оно имманентно *всему* безчисленному міру идей, объемлетъ собою *всѣ* частныя идеи, на что Платонъ болѣе или менѣе прямо и намекаетъ въ Soph. 252, D—E.

міра идей въ „*единомъ*" должно мыслить, *какъ вѣчно совершающійся процессъ*, и что только въ логическомъ смыслѣ однѣ идеи-понятія являются предшествующими другимъ (Parm. 145, C—151, D). Да иначе и быть не можетъ, разъ за идеями Платонъ признавалъ предикаты вѣчности, тождества, неизмѣняемости и т. п. А если такъ, то и „*единое*" Платономъ мыслится, какъ *вѣчно* заключающее въ себѣ, въ качествѣ внутренняго содержанія, *весь міръ идей*, такъ что ни въ какой моментъ времени оно не могло существовать безъ того, чтобы не заключать въ себѣ всѣхъ идей. Только *въ логической абстракціи*, въ смыслѣ первоосновы всего разнообразія міра идей, являющихся опредѣленнымъ бытіемъ, съ опредѣленными предикатами,—Платоновское „*единое*" (=идея блага) можетъ быть названо абсолютно неопредѣленнымъ по своему содержанію. Другими словами, опредѣленное, конечное бытіе, т. е. всѣ идеи, за исключеніемъ абсолютнаго „*единаго*", или идеи блага *вѣчно* возникаютъ, т. е. имѣютъ *вѣчную* первооснову своего бытія въ абсолютно неопредѣленной субстанціи, и эта неопредѣленная субстанція является *принципомъ* опредѣленнаго, или конечнаго бытія, именно, въ смыслѣ причинности, а не въ смыслѣ предшествованія ему во времени. Если, далѣе, Платонъ и говоритъ, что „*единое*", соединенное съ „*сущностію*" подвергается условіямъ времени, то это нужно понимать не въ томъ смыслѣ, чтобы самое содержаніе „*единаго*", т. е. всѣ прочія идеи возникали во времени, потому что это, противорѣчило бы *вѣчному* характеру идей, ихъ неизмѣняемости и т. п. свойствамъ, противорѣчило бы также отмѣченному нами характеру взаимнаго отношенія между собою видовыхъ идей и ихъ отношенія къ абсолютному „*единому*", а также общимъ положеніямъ Платона объ отношеніи видовыхъ понятій къ своему роду. Затѣмъ, Платонъ въ одномъ мѣстѣ прямо даетъ понять, что только въ смыслѣ *логической абстракціи* „*единое*" можно предста-

---

[1]) Особенно ясно это онъ замѣчаетъ относительно идеи сущности и различія Soph. 256, D, 257—A; ср. 255, E).

Общій выводъ изъ разсмотрѣнныхъ нами мѣстъ «Парменида» и «Софиста» относительно внутренней природы Платоновской идеи блага, или Божества тотъ, *что первооснова всего сущаго, или Божество, будучи взято само въ себѣ, какъ первопричина всего сущаго, есть не что иное, какъ безграничная и абсолютно неопредѣленная по своему содержанію субстанція.* Изъ этой безконечной и абсолютно-неопредѣленной сущности, *путемъ вѣчной эволюціи*, развивается безчисленный міръ идей, очерченныхъ уже предикатами опредѣленнаго, конечнаго бытія, *составляя внутреннее, неразрывно связанное съ идеей блага ея вѣчное содержаніе*, такъ что идея блага, или Божество только въ смыслѣ первопричины конечнаго бытія, или міра идей можетъ быть мыслимо, какъ безконечная и абсолютно-неопредѣленная субстанція; въ смыслѣ же реальной сущности, Платоновское Божество *всегда* должно быть мыслимо, какъ „*единое*“ *конечное*, т. е. какъ *вѣчно* заключающее въ себѣ, въ качествѣ своего внутренняго содержанія, предикаты бытія *конечнаго*, вплоть до необходимаго подчиненія условіямъ времени. И эта подчиненность Платоновскаго Божества условіямъ бытія конечнаго, въ томъ числѣ условіямъ времени, мыслится Платономъ, какъ *вѣчно* совершающійся процессъ внутренней жизни Божества. А если такъ,

---

вить внѣ идеи „*сущности*“ (143, A). Поэтому естественнѣе всего предположить, что подчиненность условіямъ времени, которой подвергается конечное „*единое*“, касается не самаго *факта возникновенія* въ абсолютномъ „*единомъ*“ опредѣленнаго содержанія, но только *теченія внутренней жизни въ конечномъ „единомъ“, какъ таковомъ, т. е. уже обладающемъ извѣстнаго рода внутреннимъ содержаніемъ*, такъ что въ этомъ смыслѣ самый фактъ подчиненности конечнаго „*единаго*“ условіямъ времени долженъ быть разсматриваемъ, какъ вѣчно продолжающійся процессъ внутренней жизни *абсолютнаго* „*единаго*“, поскольку въ абсолютномъ „*единомъ*“ заключены частныя видовыя идеи. Другими словами, условіямъ времени подчинены *отдѣльные моменты* въ развитіи внутренняго содержанія „*единаго*“, но не самые основные элементы этого содержанія, т. е. не идеи. Измѣняется и развивается во времени *форма* внутренняго содержанія „*единаго*“, характеръ взаимоотношенія идей, но не самая *матерія* этого содержанія, не самая *субстанція* идей. Убѣдиться во всемъ сказанномъ не трудно, если мы обратимъ вниманіе, прежде всего, на тотъ фактъ, что о причастности „*единаго*“ условіямъ времени Платонъ въ своемъ „Парменидѣ“ говоритъ уже *послѣ того*, какъ представилъ свое „*единое*“ очерченнымъ опредѣленными положительными предикатами бытія, т. е. уже соединеннымъ съ сущностью и прочими идеями. Если бы Платонъ представлялъ себѣ міръ идей возникшимъ въ „*единомъ*“ въ опредѣленное время, а не принадлежащимъ ему вѣчно; то ему естественнѣе всего было бы о причастности „*единаго*“ условіямъ времени упомянуть прежде, чѣмъ начать говорить о его содержаніи, потому что въ такомъ случаѣ возникновеніе въ „*единомъ*“ міра опредѣленныхъ идей было бы въ извѣстной степени обусловлено фактомъ подчиненія „*единаго*“ условіямъ времени. А разъ Платонъ о подчиненіи „*единаго*“ условіямъ времени говоритъ уже *послѣ того*, какъ очертилъ его предикатами опредѣленнаго конечнаго бытія; то, очевидно, говоря о причастности „*единаго*“ условіямъ времени, Платонъ имѣетъ въ виду уже „*единое*“ *конечное, какъ таковое*, т. е. фактъ подчиненія „*единаго*“ условіямъ времени считаетъ не причиной

то ни о трансцедентности Платоновскаго Божества по отношенію къ происходящему въ Немъ міру идей ни о свойствахъ Его, какъ личнаго Существа, не можетъ быть и рѣчи. При этомъ, мы не должны забывать и того, что процессъ развитія внутренняго содержанія конечнаго τὸ ἕν, или Божества мыслится Платономъ, какъ совершающійся по необходимымъ *логическимъ* законамъ, какимъ подчинены въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ понятія нашего разсудка, поскольку внутреннее содержаніе конечнаго τὸ ἕν составляютъ, по ученію Платона, идеи, которыя суть не что иное, какъ *гипостазированныя понятія нашего разсудка*; слѣдовательно, о свободѣ воли, какъ необходимомъ свойствѣ конечнаго τὸ ἕν, у Платона не можетъ быть и рѣчи, а потому не можетъ быть о немъ рѣчи и какъ о личномъ существѣ. А разъ своему Божеству Платонъ отказывается приписать предикатъ свободной воли; то и свойства благости и разумности, которыя онъ въ различныхъ мѣстахъ своихъ діалоговъ, повидимому, готовъ приписать Божеству (конечному τὸ ἕν), мы должны понимать въ несобственномъ, а въ *натуралистически-детерминистическомъ* смыслѣ этого слова. Въ част-

возникновенія въ „*единомъ*" опредѣленнаго содержанія, а скорѣе наоборотъ: по Платону, „*единое*" потому и причастно условіямъ времени, что оно причастно сущности, т. е. имѣетъ опредѣленное содержаніе (Parm. 151, E—155, E; ср. 142, B—151, D). Платонъ и самъ вполнѣ опредѣленно отмѣчаетъ ту мысль, что подчиненность „*единаго*" условіямъ времени сама обусловляется тѣмъ обстоятельствомъ, что оно причастно сущности (Parm. 151, E—152, A). Но если условія времени для „*единаго*" наступаютъ *только потому, что оно причастно сущности*; то очевидно, что эта сущность не могла со стороны своего возникновенія въ „*единомъ*" обусловливаться временемъ, т. к. послѣднее, вѣдь, само ею обусловливается. Возникновеніе сущности въ „*единомъ*", т. о., должно быть разсматриваемо въ смыслѣ вѣчнаго, внѣвременнаго процесса. Въ-третьихъ, причастность „*единаго*" условіямъ времени сказывается, по Платону, въ томъ, что „*единое*" вслѣдствіе этого оказывается обладающимъ противоположными предикатами: бываетъ то медленнѣе, то быстрѣе самого себя, то больше, то меньше и т. п. (Parm. 151, D—152, E). Очевидно, рѣчь у Платона идетъ о процессѣ, происходящемъ во внутреннемъ содержаніи „*единаго*", такъ какъ „*единое*" мыслится уже, какъ *конечное*, но не о самомъ фактѣ возникновенія этого содержанія, которое поэтому нѣтъ основаній представлять возникшимъ въ опредѣленное время. Въ-четвертыхъ, объ отношеніи „*единаго*" къ „*иному*" можетъ быть рѣчь только въ томъ случаѣ, когда „*единое*" мыслится уже, какъ опредѣленное цѣлое (Parm. 145, A—151, D), т. е. когда оно соединено уже съ сущностью. А между тѣмъ, по взгляду Платона, это *конечное* „*единое*" оказывается возрастомъ и *предшествующимъ* „*иному*" *и послѣдующимъ въ отношеніи къ нему, и старше его и моложе* (152, D—155, E). Очевидно, о временномъ взаимоотношеніи между „*единымъ*" и „*инымъ*" можно говорить, по Платону, только въ несобственномъ смыслѣ, т. к. въ реальномъ смыслѣ „*единое*" не можетъ ни предшествовать „*иному*", ни слѣдовать за нимъ, но оно одновременно съ нимъ и только, такъ сказать, въ логической абстракціи, въ смыслѣ изслѣдованія внутреннихъ отношеній между „*единымъ*" и „*инымъ*" съ различныхъ сторонъ, можно говорить, что одно изъ нихъ или предшествуетъ или не предшествуетъ другому. Но сказать, что *конечное* „*единое*" *одновременно* „*иному*", это все равно, что сказать, что это „*единое*" *всегда* должно быть мыслимо, какъ опредѣленное цѣлое, съ опредѣленнымъ содержаніемъ, каковымъ и является міръ идей.

ности, твореніе міра и промышеніе о немъ, въ чемъ, по Платону, главнымъ образомъ, и проявилась благость и мудрость Божества,—при натуралистически и детерминистическомъ характерѣ Платоновскаго ученія о природѣ Божества, должны быть нами мыслимы, не какъ продуктъ *свободной* дѣятельности благого и премудраго личнаго Бога, а какъ необходимый результатъ совершающагося по необходимымъ механическимъ законамъ внутренняго развитія безличной міровой субстанціи, или Божества, что, по Платону—одно и то же. Психологическимъ источникомъ такого натуралистически-пантеистическаго и детерминистическаго характера теологіи Платона и всего его міросозерцанія, какъ это само собою вытекаетъ изъ всего сейчасъ нами сказаннаго,—является *односторонній интллектуализмъ* Платона: *логическая* необходимость, которой подчиненъ процессъ образованія *субъективныхъ* понятій нашего разума и ихъ взаимныхъ отношеній, переносится Платономъ въ міръ идей, какъ *объективныхъ реальностей*, и получаетъ здѣсь уже характеръ необходимости *натуральной*. А поскольку міръ идей Платономъ мыслится въ смыслѣ внутренняго содержанія Божества, постольку и понятіе о послѣднемъ у Платона, естественно, должно носить характеръ не только пантеистическій, но и натуралистическій.

Не можетъ быть, очевидно, у Платона рѣчи и объ *абсолютномъ совершенствѣ* Божества, въ особенности о *нравственномъ* Его совершенствѣ. Къ Нему, съ точки зрѣнія Платона, прежде всего не приложимъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова, предикатъ *безконечности,* разъ содержаніе внутренней жизни Божества составляютъ формы бытія *конечнаго*, не исключая даже подчиненности условіямъ пространства (Божество у Платона мыслится, какъ цѣлое, имѣющее начало, средину и конецъ) и времени. А если эти формы бытія конечнаго Платонъ приписываетъ Божеству, какъ *вѣчныя* опредѣленія Его Существа; то этимъ ограниченность и условность Божеской природы не только не устраняется, а только еще больше усиливается и оттѣняется. Но, кромѣ этого, Платонъ въ числѣ прочихъ идей отмѣчаетъ одну особенную идею «*различія*», являющуюся, такъ сказать, спеціальнымъ источникомъ несовершенства Божества, спеціальнымъ источникомъ всѣхъ *отрицательныхъ* идей, не исключая даже идей, выражающихъ собою нравственныя несовершенства, напр., идей безобразія, постыднаго, злого и т. п. Сомнѣніе въ данномъ случаѣ

можетъ возникнуть лишь относительно того, можетъ ли начало «иного», или «различія», входящее въ содержаніе конечнаго τὸ ἕν, быть источникомъ несовершенства чего бы то ни было и въ какомъ бы то ни было отношеніи, въ виду того, что Платонъ, какъ мы видѣли, за *всѣми* идеями, какъ таковыми (а слѣдовательно и за идеей „иного", или «различія»), признавалъ значеніе *истиннаго* бытія, въ противоположность чувственнымъ вещамъ. Но сомнѣніе это легко разрѣшается тѣмъ соображеніемъ, что понятіе „истиннаго бытія" и понятіе «совершенства» у Платона въ различныхъ мѣстахъ его сочиненій разсматриваются съ двухъ различныхъ сторонъ, смотря по тѣмъ цѣлямъ, какія Платонъ предслѣдуетъ въ томъ или иномъ случаѣ. Когда Платонъ имѣетъ въ виду оттѣнить противоположность между міромъ идей и чувственными вещами въ томъ смыслѣ, что первоисточникъ бытія чувственныхъ вещей заключается въ идеяхъ, такъ какъ только идеи обладаютъ свойствами вѣчности, самотождества, неизмѣняемости и т. п.; то въ такомъ случаѣ онъ признаетъ за идеями значеніе истиннаго и совершеннаго бытія, просто въ смыслѣ *формально-онтологическомъ*: идеи суть источникъ *всякой* дѣйствительности и даже болѣе того— единственная дѣйствительность, поскольку чувственныя вещи суть только тѣни и отраженія идей, т. е. не истинная дѣйствительность. Въ этомъ-то *чисто формально-онтологическомъ* смыслѣ онѣ и суть истинное бытіе, такъ какъ внѣ ихъ находится уже абсолютное небытіе. Но каково это бытіе идей со стороны своей *внутренней цѣнности*, т. е. вполнѣ ли оно соотвѣтствуетъ тому *идеалу* истиннаго бытія, какой составилъ себѣ Платонъ, въ частности, *идеалу нравственнаго совершенства*,—этотъ вопросъ сказаннымъ самъ по себѣ еще не предрѣшается. Будучи разсматриваемы съ этой второй точки зрѣнія, нѣкоторыя изъ идей, несмотря на то, что онѣ суть *единственная дѣйствительность*, въ то же время могутъ и не соотвѣтствовать идеалу *совершенной дѣйствительности*, могутъ, слѣдовательно, быть дѣйствительностію и несовершенною, по своей *внутренней, въ особенности этической цѣнности*. Несомнѣнно, напр., то, что несправедливость, безобразіе и т. п. явленія Платонъ порицалъ и считалъ бытіемъ несовершенствомъ въ *этическомъ* смыслѣ этого слова, являющимся таковымъ *черезъ участіе въ идеяхъ безобразія и несправедливости*. А между тѣмъ, когда Платонъ хочетъ доказать призрачность всякаго чувственнаго

бытія и противополагаетъ этому бытію міръ идей, какъ единственную дѣйствительность, т. е. когда оцѣнка бытія производится не съ точки зрѣнія его внутренней цѣнности (не съ точки зрѣнія, напр., степени соотвѣтствія его *этическимъ* идеаламъ), а со стороны *формально-онтологической*,— тогда на одну доску Платономъ кладутся безразлично *всѣ* предметы и факты изъ чувственнаго міра, имѣютъ ли они этическую цѣнность или не имѣютъ, такъ что красивые и безобразные предметы, справедливые и несправедливые поступки и т. п.,— все это въ одинаковой степени должно быть признано только отраженіемъ и тѣнью истиннаго бытія, а вовсе не истиннымъ бытіемъ. На противоположной же доскѣ Платонъ помѣщаетъ міръ идей, не касаясь ихъ этической цѣнности, и, т. о., въ данномъ отношеніи справедливое и несправедливое, красивое и безобразное, *какъ идеи*, у Платона оказываются равноцѣннымъ въ онтологическомъ смыслѣ, потому что то и другое есть *единственныя реальности*. Съ этой формально-онтологической точки зрѣнія идея *несправедливости, какъ бытіе въ себѣ и источникъ многихъ несправедливыхъ вещей и фактовъ въ чувственномъ мірѣ*, имѣетъ несравненное превосходство предъ многими *справедливыми* вещами и фактами *чувственнаго* міра, поскольку послѣдніе не суть бытіе въ себѣ и для себя, а суть только тѣни и образы соотвѣтствующихъ имъ идей.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о томъ, въ какомъ смыслѣ Платонъ признавалъ за *всѣми* идеями значеніе истиннаго бытія, насъ нисколько уже не долженъ удивлять тотъ фактъ, что, по ученію Платона, идея „иного“, или „различія“ является у него источникомъ всѣхъ *отрицательныхъ идей*, какъ бытія несовершеннаго, въ этическомъ смыслѣ этого слова, а слѣдовательно, и источникомъ нравственнаго несовершенства конечнаго τὸ ἕν, или Божества. А что это такъ, что въ самомъ содержаніи конечнаго τὸ ἕν, или Божества, дѣйствительно, по Платому, даны идеи, не соотвѣтствующія *идеалу* совершеннаго бытія, разсматриваемаго съ этической точки зрѣнія, и что источникомъ этихъ отрицательныхъ идей является, именно, идея „иного“, или „различія“,— въ этомъ убѣждаетъ насъ прежде всего то обстоятельство, что съ одной стороны, въ содержаніи конечнаго τὸ ἕν, или Божества, по Платону, должны быть мыслимы *всѣ* возможныя идеи, а съ другой стороны, Платонъ, какъ мы видѣли, признавалъ бытіе и такого

рода идей, каковы, напримѣръ, идеи безобразія, несправедливости, смерти и т. п., за которыми онъ въ то же время не могъ не признавать значенія несовершеннаго бытія съ этической точки зрѣнія. Такимъ образомъ, Божество Платона въ извѣстной степени должно быть мыслимо не только, какъ справедливое, прекрасное и т. п., но и какъ обладающее идеями противоположнаго характера.—Столь же несомнѣнно и то, что всѣ идеи отрицательнаго свойства, выражающія то или иное несовершенство въ бытіи, возникаютъ въ конечномъ τὸ ἕν,- именно, благодаря идеѣ „различія", или „иного", при томъ, съ безусловною логическою необходимостію, которая у Платона совпадаетъ съ необходимостію натуральною, онтологическою, въ силу признанія за общими логическими понятіями значенія объективно существующихъ реальностей. Эту необходимость, съ точки зрѣнія Платона, не трудно понять, если мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что, по ученію Платона, идея „различія", которой должна быть причастна всякая другая идея для того, чтобы различаться отъ другихъ идей, есть въ извѣстной степени идея относительнаго «*небытія*», такъ какъ для того, чтобы отличаться отъ какой-нибудь другой идеи, данная идея должна быть лишена тѣхъ свойствъ, которыми обладаетъ эта другая идея. Отсюда понятно, что на ряду со всякою положительною идеею, выражающею положительныя стороны бытія, его совершенство, необходимо должна существовать и идея отрицательная, діаметрально противоположная первой, *потому что иначе и положительная идея, по Платону, не могла бы опредѣлиться, какъ таковая, съ извѣстнымъ внутреннимъ содержаніемъ*. Напримѣръ, чтобы быть идеею прекраснаго, эта идея, по Платону, должна мыслиться, какъ исключающая изъ себя противоположныя свойства, т. е. какъ различающаяся отъ идеи *непрекраснаго*; слѣдовательно, бытіе этой послѣдней предполагается самымъ бытіемъ идеи прекраснаго, какъ бытія конечнаго и опредѣленнаго въ своемъ содержаніи. Другими словами, по Платону, всякая опредѣленность въ бытіи требуетъ непремѣнно бытія съ противоположными свойствами, подобно тому, какъ по теоріи Фихте бытіе нашего самосознающаго „я", т. е. «я», опредѣленнаго въ своемъ содержаніи, обусловливается тѣмъ, что оно противополагаетъ себѣ „не я". Всѣ эти мысли Платонъ вкратцѣ высказываетъ въ разсмотрѣнныхъ нами выше мѣстахъ своего «Софиста» (254, С—259, В), а также въ одномъ мѣстѣ своего

діалога „Федона“ (въ Phaed. 70, E—71, A), хотя въ менѣе опредѣленныхъ выраженіяхъ. Рѣчь въ упомянутомъ нами мѣстѣ «Федона», правда, идетъ о происходящемъ въ мірѣ явленій, но вѣдь каждому факту изъ міра явленій, по Платону, должна соотвѣтствовать его родовая идея. Слѣдовательно, взаимная связь противоположностей въ мірѣ явленій необходимо предполагаетъ соотвѣтствующее ей взаимное общеніе *противоположныхъ* между собою идей (Phäd. 102, A—104, D).

Наконецъ, мы имѣемъ еще одно важное свидѣтельство въ пользу того, что Божество, по Платону, *само въ себѣ*, именно, въ нѣкоторыхъ элементахъ своего внутренняго содержанія, носитъ источникъ свего несовершенства, и что такимъ источникомъ является идея «иного», или „различія“: это, именно, свидѣтельство Аристотеля. По свидѣтельству Аристотеля [1]), Платонъ допускалъ бытіе начала „безграничнаго“ (ἄπειρον), иначе имъ называемаго „великимъ“ и „малымъ“ (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν), неопредѣленною двоицею (δυὰς ἀόριστος), неравенствомъ, множествомъ и т. п.,—не только въ чувственныхъ вещахъ, *но и въ самихъ идеяхъ*, при чемъ дѣло у Платона, по свидѣтельству Аристотеля, представляется такъ, что изъ связи этого „безконечнаго“ съ τὸ ἓν происходятъ всѣ другія идеи и идеальныя числа. Самыя наименованія того начала, чрезъ соединеніе котораго съ τὸ ἓν Платонъ, по свидѣтельству Аристотеля, выводитъ всѣ идеи и идеальныя числа („безграничное“ „великое“ и „малое“ и т. п.), совпадающія съ тѣми терминами, какими Платонъ обыкновенно обозначаетъ *физическую матерію* тѣлъ,—эти наименованія показываютъ, что Платонъ подъ идеальной матеріей разумѣлъ нѣчто такое, что по своей природѣ напоминаетъ матерію физическую. Хотя Платоновскую «матерію» въ смыслѣ самостоятельнаго принципа чувственныхъ вещей, какъ мы видѣли, нельзя понимать въ значеніи *реальнаго* положительнаго бытія; но несомнѣнно то, что этимъ терминомъ Платонъ хотѣлъ обозначить *несовершенство* бытія чувственныхъ вещей, какъ наиболѣе характерное ихъ свойство. Очевидно, что и за „безграничнымъ“ *въ мірѣ идей* должно удержать эту характерную черту—*несовершенства бытія*, хотя, какъ причастное міру идей, это

[1]) 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. 151, 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.).

„безконечное“ въ данномъ случаѣ должно быть мыслимо, уже какъ *реально* существующее. Но если такъ, то упомянутое нами свидѣтельство Аристотеля о происхожденіи всѣхъ идей, чрезъ соединеніе съ τὸ ἕν начала ἄπειρον, заключаетъ въ себѣ тотъ, именно, смыслъ, что начало ἄπειρον, какъ *реально* существующее при τὸ ἕν, есть источникъ того, что это послѣднее въ своемъ содерженіи распадается на безчисленное множество частныхъ идей, т. е. становится τὸ ἕν конечнымъ и ограниченнымъ, и что эта самая его конечность и ограниченность должна быть мыслима, какъ извѣстнаго рода *недостатокъ и несовершенство* въ его бытіи, поскольку самый источникъ этой конечности, т. е. „ἄπειρον“ Платономъ мыслится, какъ нѣчто само по себѣ несовершенное. Если мы вспомнимъ, что по „Пармениду“ и „Софисту“ источникомъ множественности міра идей, или конечности τὸ ἕν является начало „иного“, или „различія“; то не трудно убѣдиться, что у Аристотеля идетъ рѣчь о томъ же предметѣ, что и въ „Парменидѣ“ и въ „Софистѣ“. А такъ какъ въ „Парменидѣ“ и въ „Софистѣ“ начало „иного“, или „различія“, по Платону, имѣетъ значеніе *идеи*, то очевидно, что и ἄπειρον, о которомъ говоритъ Аристотель, имѣетъ тоже значеніе идеи. Такимъ образомъ, и собственныя сочиненія Платона и свидѣтельства Аристотеля, взаимно поясняя другъ друга, согласно убѣждаютъ насъ въ томъ, что конечное τὸ ἕν Платона, именно въ силу своей конечности, должно быть мыслимо, какъ бытіе, въ извѣстной степени *несовершенное*, и что *источникъ этого несовершенства кроется въ немъ самомъ, въ одномъ изъ основныхъ элементовъ его содержанія*. Послѣ этого, намъ представляется довольно правдоподобнымъ и то, что начало „необходимости“ (ἡ ἀνάγκη), или „безграничнаго“ (=матерія), о которомъ говорится въ „Тимеѣ“ [1]) и которое является извѣстнаго рода препятствіемъ къ тому, чтобы видимый міръ обладалъ совершенствами въ полной степени,—это начало, *поскольку о немъ идетъ рѣчь, какъ о чемъ-то реально существующемъ*, должно быть мыслимо, какъ то же самое начало „иного“, или „различія“, которое выше нами было отмѣчено, какъ источникъ конечности и несовершенства τὸ ἕν, т. е. что и Платоновская ἀνάγκη есть одна изъ наиболѣе важныхъ видовыхъ *идей*, входящихъ въ содержаніе абсолютнаго τὸ ἕν, будучи тождественна съ идеей различія, или относительнаго небытія.

---

[1]) Tim. 46. E; 48, A; 56, C; ср. 49, A..

Сказаннымъ, естественно, разрѣшается и вопросъ о томъ различіи, какое, по Платону, существуетъ между „матеріей“, имѣющей мѣсто въ мірѣ идей, и „матеріей“, какъ принципѣ чувственнаго бытія,— вопросъ, возбуждающій столь большое разногласіе между изслѣдованіями философіи Платона. Платонъ, повидимому, говоритъ объ одномъ и томъ же началѣ; но въ первомъ случаѣ онъ имѣетъ въ виду матерію, какъ *реальный* принципъ бытія чувственныхъ вещей, какъ *идею*, а во второмъ случаѣ подъ тѣмъ же терминомъ онъ *лишь олицетворяетъ характерное свойство этой реально существующей идеи*, ея способность вездѣ своимъ присутствіемъ вносить ограниченность въ бытіе, ослаблять интенсивность этого послѣдняго и, такимъ образомъ, въ извѣстной степени привносить *небытіе*. Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ матерія и характеризуется Платономъ, какъ чистое небытіе. Другими словами, въ первомъ случаѣ, когда Платонъ говоритъ о матеріи, *какъ реальной причинѣ чувственнаго бытія* на ряду съ другими идеями, онъ характеризуетъ эту идею съ *формально-онтологической* точки зрѣнія, и въ этомъ смыслѣ «матерія» Платона (иначе называемая имъ терминами: „безконечное“, „различіе“, „великое“, и „малое“ и т. п.) является *реально-существующей идеей*, на ряду съ другими идеями. Во второмъ же случаѣ, когда Платонъ говоритъ о матеріи, какъ причинѣ *несовершенства* чувственныхъ вещей, когда идетъ рѣчь не о *фактѣ бытія* чувственныхъ вещей, *а о цѣнности содержанія* этого бытія,—онъ характеризуетъ ее уже со стороны, такъ сказать, ея несоотвѣтствія *идеалу* совершеннаго бытія,—и въ этомъ смыслѣ матерія, хотя реально-существующая, но какъ являющаяся источникомъ отрицательныхъ свойствъ чувственныхъ вещей, оказывается уже чистымъ *небытіемъ*, такъ что чувственныя вещи, поскольку онѣ участвуютъ въ *этой идеѣ*, постольку являются *несуществующими*, а существуютъ постольку, поскольку бываютъ причастны *идеѣ противоположной*, т. е. идеѣ *бытія*, или идеѣ сущности. Такимъ образомъ, ученіе Платона о матеріи также подтверждаетъ высказанное нами положеніе объ ограниченности и несовершенствѣ природы Платоновскаго Божества, поскольку принципъ несовершенства бытія мыслится Платономъ, какъ основной элементъ Божеской природы.—Общій выводъ изъ всего сказаннаго очевидно тотъ, что ученіе Платона о Божествѣ, какъ исключающее изъ себя понятіе абсолютно-совершеннаго сверхчувственнаго бытія,—носитъ на себѣ ясный отпечатокъ *натуралистическаго пантеизма*.

Впрочемъ, если даже мы признаемъ за матеріей, какъ источникомъ несовершенствъ въ мірѣ, значеніе самостоятельнаго принципа, т. е. припишемъ Платону *дуалистическое* ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ, то и тогда Божество окажется у него ограниченнымъ, т. е. несовершеннымъ, хотя это ограниченіе будетъ *внѣшнимъ*, а не внутреннимъ,—не самоограниченіемъ.

Нѣкоторыя другія стороны въ ученіи Платона о Божествѣ и Его отношеніи къ космосу еще съ большею ясностію подтверждаютъ *натуралистическій* и *пантеистическій* характеръ Его теологіи и космологіи. Послѣ того, какъ изъ „Парменида" намъ извѣстно, что Платоновское Божество представляетъ изъ себя нѣчто „цѣлое", имѣющее *пространственную* форму шара, такое „цѣлое", которое въ качествѣ своихъ составныхъ частей, заключаетъ въ себѣ всѣ прочія идеи, какъ свои части,—послѣ этого намъ будетъ совершенно яснымъ и то, какъ должно понимать тѣ мѣста изъ „Тимея", гдѣ Платонъ, съ одной стороны, говоритъ, что міръ созданъ *Богомъ, по образцу вѣчныхъ и всегда тождественныхъ идей* [1]), съ другой стороны, что міръ созданъ *подобнымъ самому Божеству* [2]) и есть какъ-бы „*чувственный Богъ, образъ Бога мыслимаго*", почему и есть существо величайшее, превосходнѣйшее и совершеннѣйшее [3]), и, наконецъ, что міръ созданъ по образцу единаго совершеннѣйшаго мыслимаго животнаго, которое содержитъ въ себѣ, въ качествѣ своего внутренняго содержанія, какъ свои части, всѣ прочія мыслимыя животныя (Tim. 30, C—31, B). На основаніи разсмотрѣнныхъ нами мѣстъ изъ „Парменида" и „Софиста" всѣ три, повидимому, различные образы въ описаніи творенія міра, какъ оно представлено въ Платоновскомъ „Тимеѣ",—въ сущности, только съ различныхъ сторонъ выражаютъ одну и ту же мысль, именно, что міръ созданъ Богомъ по образцу самого Божества и потому подобенъ Ему, представляя изъ себя нѣчто „цѣлое", какъ-бы *единое живое существо*, основнымъ элементомъ котораго является высочайшая изъ идей—*идея блага*, или „*единое*" (Божество въ *тѣсномъ смыслѣ* этого слова), объемлющая въ себѣ, въ качествѣ своего нераздѣльнаго содержанія, безчисленный міръ *всѣхъ прочихъ идей*. Отсюда становится понятнымъ и то, почему въ „Филебѣ" Платонъ значеніе творческой, образующей міръ силы признаетъ за *двумя* началами—за „предѣломъ" (πέρας) и причиной

[1]) Tim. 27, D—28, D, и др. [2]) Tim. 28, E. [3]) Tim. 92, C; ср. 34, A.

(αἰτία). Очевидно, что подъ предѣломъ и причиною въ „Филебѣ“ Платонъ разумѣлъ не что иное, какъ *два* элемента своего Божества: τὸ ἓν абсолютное, или идею блага и нераздѣльное съ нимъ его внутреннее содержаніе или міръ идей, т. е. конечное τὸ ἓν. Первое, какъ *первооснову* всѣхъ прочихъ идей, Платонъ называетъ *причиной*, вполнѣ согласно съ тѣмъ, что онъ объ этомъ говорилъ въ „Республикѣ“, второе, какъ принципъ конечнаго, опредѣленнаго бытія, чего недоставало абсолютному τὸ ἓν, Платонъ называетъ *предѣломъ*. И та и другая сторона въ природѣ Божества у Платона одинаково необходима для объясненія происхожденія міра конкретныхъ и, слѣдовательно, конечныхъ вещей: τὸ ἓν абсолютное, или αἰτία необходимо было Платону, какъ первопричина всего сущаго, а τὸ ἓν конечное, или πέρας—для объясненія *конечной природы чувственныхъ вещей*. А если Платонъ въ своемъ „Филебѣ“ не выясняетъ связи и взаимнаго отношенія этихъ двухъ принциповъ въ смыслѣ ихъ субстанціональнаго тождества, не говоритъ, что, въ существѣ дѣла, эти два принципа, при своей неразрывной связи, какъ содержаніе (πέρας) и форма (αἰτία), представляютъ изъ себя единое цѣлое, или Божество,—то это объясняется тѣмъ, что задача Платона въ разсматриваемомъ мѣстѣ „Филеба“ была не синтетическая, а *аналитическая*, т. е. Платонъ былъ занятъ цѣлью разложить все сущее на его основныя начала, но вовсе не тѣмъ, чтобы показать это сущее, какъ единое цѣлое.

Обращаемся теперь къ изложенію и разбору Платоновской *космогоніи*, т. е. къ ученію Платона о *твореніи міра*, чтобы видѣть, насколько послѣдовательно Платонъ провелъ свой *натуралистическій* и въ то же время *пантеистическій* взглядъ на Божество.

Твореніе видимаго міра, какъ оно описано Платономъ въ его „Тимеѣ“, начинается образованіемъ міровой души, которая, по Платону, разлита по всему космосу и имѣетъ такое же значеніе для космоса, какое имѣетъ душа для каждаго животнаго [1]): она сообщаетъ ему движеніе и жизнь [2]) и образуетъ чувственныя, конкретныя вещи. Міровая душа есть госпожа и начальница надъ тѣлесною стороною космоса [3]); она одарена разумомъ и является источникомъ совершенствъ всего космоса [4]). Но уже на основаніи изложеннаго нами ученія Платона объ идеяхъ, какъ *единственной дѣйствительности*, а также его ученія о Божествѣ, которое есть

[1]) Tim. 30, B; 36, E; 34, A—B. [2]) 36, C—E. [3]) Tim. 34. C. [4]) 30, A—B; 36, E—37, A.

не что иное, какъ организованный міръ идей, обнимаемый высочайшею изъ нихъ, т. е. идею блага, или Божествомъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова,—мы имѣемъ право apriori сдѣлать то заключеніе объ отношеніи между Платоновскимъ Божествомъ и міровою душею, *что послѣдняя не можетъ быть мыслима, какъ нѣчто субстанціонально самостоятельное и независимое по отношенію къ Божеству*, такъ какъ, по ученію Платона, не можетъ быть никакой иной реально существующей субстанціи, изъ которой бы она могла бы быть образована, кромѣ субстанціи идей, составляющихъ въ своей совокупности внутреннее содержаніе Божеской природы.

Ученіе Платона о составѣ міровой души, какъ оно изложено имъ въ «Тимеѣ», дѣйствительно, подтверждаетъ это наше апріорное предположеніе. Прежде всего, въ «Тимеѣ» міровая душа представлена, какъ начало, въ извѣстной степени противоположное началу тѣлесности, относясь къ міровому тѣлу такъ же, какъ душа животнаго относится къ его тѣлу [5]). Въ данномъ случаѣ для насъ имѣетъ важное значеніе то обстоятельство, что тѣ самыя черты, какими Платонъ отмѣчаетъ ея противоположность тѣлесности, прямо указываютъ на ея *родство съ міромъ идей*. Особенно ясно объ этомъ говоритъ Платонъ въ «Тимеѣ» 37, A, гдѣ, во-первыхъ, міровая душа является трехсоставною, будучи образована изъ началъ «тождества», «иного» и «сущности». При чемъ, если мы сравнимъ это мѣста съ Tim. 34, C—35, A, гдѣ также говорится о трехсоставности міровой души, то удивимъ, что *третье* начало представляетъ изъ себя смѣшеніе первыхъ двухъ началъ—«тождества» и «иного». Не касаясь пока вопроса о природѣ начала «иного», мы, во всякомъ случаѣ, можемъ утверждать относительно началъ «тождества» и «сущности», что въ «Парменидѣ», въ «Софистѣ» и въ нѣкоторыхъ другихъ своихъ діалогахъ Платонъ за этими началами прямо признаетъ значеніе *идей* и, при томъ, важнѣйшихъ послѣ идеи блага, или «*единаго*», во внутреннемъ содержаніи котораго идеи „тождества“ и „сущности“ занимаютъ, какъ мы видѣли, одно изъ первыхъ мѣстъ. Во-вторыхъ, въ только-что приведенномъ нами мѣстѣ «Тимея», говоря о составѣ міровой души изъ 3-хъ элементовъ, Платонъ прямо замѣчаетъ, что она образовалась „*изъ доступныхъ одному мышленію вѣчныхъ существъ*“. Предикаты же вѣчности и позна-

[5]) 29, E—30, B; 31, B...; 34, A—C; 36, D—E, и др.

ваемости *черезъ одно только мышленіе* прилагаются Платономъ только къ идеямъ. А такъ какъ эти предикаты въ приведенномъ нами мѣстѣ „Тимея“ Платономъ прилагаются ко *всему* составу міровой души, а не къ двумъ только составнымъ ея частямъ—началу „сущности“ и „тождества“; то, слѣдовательно, и третье начало, входящее въ составъ міровой души, т. е. начало „иного“, должно быть признано, именно, за *идею* „иного“. Если же въ „Тимеѣ“ 35, А, объ этомъ третьемъ началѣ, т. е. о началѣ „иного“ говорится, что оно пребываетъ въ тѣлахъ; то этимъ Платонъ, очевидно, хотѣлъ обозначить лишь то, что это начало находится, *между прочимъ*, и въ тѣлахъ и *преимущественно предъ прочими* идеями сообщаетъ послѣднимъ ихъ *характерныя* свойства, но не то, чтобы въ составъ міровой души *вошло отличное отъ природы идей начало*. Къ тому же третій составной элементъ міровой души—начало „иного“ у Платона въ его „Тимеѣ“, характеризуется чертами, совершенно аналогичными тѣмъ, какими онъ надѣлилъ въ своемъ „Парменидѣ“ и „Софистѣ“ именно *идею* „иного“, или „различія“. Такъ, напримѣръ, мы видимъ, что подобно тому, какъ *идея* „различія“, или относительнаго „небытія“, въ Платоновскомъ „Софистѣ“ признавалась дѣлимою въ безконечность, такъ точно и въ „Тимеѣ“ дѣлимость признается характернымъ признакомъ и того изъ составныхъ элементовъ міровой души, который носитъ названіе „*иного*“ [1]). Итакъ, мы видимъ, что въ составъ міровой души, по ученію Платона, входятъ тѣ же три изъ наиболѣе важныхъ видовыхъ идей, какія входятъ и въ природу Платоновскаго Божества, или *конечнаго единаго*, т. е. поскольку Божество мыслится съ развившимся внутреннимъ содержаніемъ.—Но *субстанціональное тождество* міровой души съ Платоновскимъ Божествомъ этимъ не ограничивается. Въ „Тимеѣ“ можно находить косвенное указаніе и на то, что *міровой душѣ*, какъ и *конечному единому*, т. е. Божеству въ „Парменидѣ“ и отчасти въ „Софистѣ“,—Платонъ приписываетъ, въ качествѣ ея существенныхъ элементовъ, также идею „движенія“ и „покоя“, или „стоянія“ (Tim. 36, В,—37, С). А если такъ, то субстанціональное тождество міровой души съ Божествомъ, со стороны наиболѣе важныхъ ея элементовъ, по нашему мнѣнію, не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Если Платонъ въ „Тимеѣ“ и не упоминаетъ о причастности міровой души нѣкоторымъ другимъ идеямъ, которымъ по его „Пармениду“

[1]) Tim. 35, A; 37, A и др.

причастно «*единое*», то это потому, что всѣ прочія идеи, какъ мы видѣли изъ „Парменида", сами собою предполагаются существующими на ряду съ упомянутыми *пятью* идеями. Впрочемъ, косвенное указаніе на причастность міровой души еще идеѣ «подобія» (а слѣдовательно, по „Пармениду", и «неподобія») можно находить и въ «Тимеѣ» (Tim. 36, C).

Обратимъ, затѣмъ, вниманіе на тотъ фактъ, что какъ въ „Парменидѣ" *конечное „единое"*, или Божество представлено было разсѣченнымъ на безконечное число частей, при чемъ въ каждой части отмѣчалось присутствіе самого *„единаго"* и идей „сущности" и „различія", вслѣдствіе чего „сущность", какъ таковая, чрезъ соединеніе съ идеей „различія" образовала изъ себя безчисленный міръ частныхъ идей,—такъ точно и въ «Тимеѣ» міровая душа, будучи смѣшана изъ началъ (=идей) „тождества", „сущности" и „иного", вслѣдствіе характернаго свойства начала „иного", т. е. его способности быть дѣлимою, оказывается раздѣленною на безчисленное множество частей, такъ что *каждая изъ нихъ* заключаетъ въ себѣ начала „тождества", „сущности" и „иного". Затѣмъ, какъ въ «Парменидѣ» раздробленіе *конечнаго „единаго"* на безконечный по числу міръ идей представлено происшедшимъ по законамъ математическихъ, числовыхъ отношеній,—такъ точно и въ „Тимеѣ" міровая душа въ этомъ отношеніи представляетъ совершенную аналогію съ *конечнымъ „единымъ"* (Tim. 34, C—36, B). Другими словами, какъ *конечное „единое"* представлено Платономъ въ его „Парменидѣ" не только какъ *единое*, но и какъ *безконечное «многое»*, такъ точно и міровая душа, по Платону, является одновременно тѣмъ и другимъ—и *единою и безконечно многою*, при чемъ и *„единое"* и міровая душа Платономъ представляются одинаково подчиненными въ процессѣ своего дѣленія математическимъ законамъ.—Затѣмъ, *конечное „единое"*, какъ мы видѣли, представлено Платономъ въ его „Парменидѣ" въ извѣстной степени подчиненнымъ *пространственнымъ условіямъ*, имѣя *форму шара* и обнимая собою *все* сущее, такъ что внѣ его нѣтъ ничего, поскольку существуетъ только *„единое"* и *„иное"* (Parm. 145, A—C и др.). Также и міровая душа, по „Тимею", представляетъ изъ себя не простой аггрегатъ раздробленныхъ и разъединенныхъ между собою частей, но, при безчисленности своихъ составныхъ элементовъ, она сохраняетъ свое органическое единство, является *единымъ цѣлымъ*, объемлющимъ собою *всё сущее* и имѣющимъ самую совершенную изъ пространственныхъ формъ—*форму шара*, каковою формою обусловливает-

ся ея круговое движеніе (Tim. 32, C—33, B; ср. 30, C—36, E и др.). Хотя говоря въ „Тимеѣ“ о круглой формѣ Платонъ чаще всего имѣетъ въ виду космосъ въ его цѣлости, а не одну только міровую душу (впрочемъ, въ Tim. 36, B—E Платонъ говоритъ о круглой формѣ, присущей самой *міровой душѣ*, говоря что иначе нельзя было бы объяснить ея кругового движенія),— однако мы должны въ данномъ случаѣ имѣть въ виду то обстоятельство, что міровая душа называется *начальницей и владычицей тѣла*, при томъ, не тѣло, по Платону, объемлетъ и заключаетъ въ себѣ міровую душу, а наоборотъ, *все видимое тѣло помѣщено внутри міровой души* [1]).

Наконецъ, есть еще одинъ пунктъ, гдѣ міровая душа, со стороны своихъ наиболѣе характерныхъ чертъ, оказывается совершенно тождественною съконечнымъ „*единымъ*“ или Божествомъ „Парменида“. Изъ анализа „Парменида“ мы видѣли, что „*единое*“, поскольку оно мыслится конечнымъ, подчинено въ извѣстной степени *и условіямъ времени*, при чемъ эта подчиненность, по Платону, касается не факта происхожденія конечнаго „*единаго*“, какъ такового, но самого процесса внутренней жизни конечнаго „*единаго*“, съ его отъ вѣчности даннымъ конечнымъ содержаніемъ. Точно также и міровая душа въ „Тимеѣ“ Платономъ изображается, съ одной стороны, подчиненною условіямъ *времени*, съ другой стороны, это время представляется Платономъ, какъ „подвижной образецъ *вѣчности*». Очевидно, такою характеристикою условій времени, которымъ подчинена міровая душа, Платонъ хочетъ сказать не что иное, какъ именно то, что *міровая душа вѣчно подчинена условіямъ времени*, т. е. что эта подчиненность касается не самого факта ея происхожденія, *а теченія ея внутренней жизни*,—тѣмъ болѣе, что говоря о подчиненности міровой души условіямъ времени, Платонъ тутъ же замѣчаетъ, что въ буквальномъ смыслѣ этого понимать нельзя, т. к. къ тому, что имѣетъ природу тождества и вѣчности—а составные элементы міровой души, какъ мы видѣли, такими, именно, свойствами и обладаютъ,—нельзя примѣнять терминовъ, означающихъ происхожденіе во времени. Правда, Платонъ относительно міровой души въ „Тимеѣ“ замѣчаетъ, что къ ней не можетъ быть приложимъ предикатъ вѣчности въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ приложимъ къ ея *образцу*, т. е. къ Божеству;

[1]) Tim. 36, D—E. Слѣдовательно, форма космоса, по Платону, обусловливается формою *міровой души*.

но въ чемъ состоитъ въ данномъ случаѣ различіе между міровою душею и ея образцомъ, Платонъ не указываетъ. Зато съ особенною выразительностію онъ настаиваетъ на томъ обстоятельствѣ, что и въ этомъ отношеніи, поскольку дѣло касается вѣчности,—міровая душа, насколько это было возможно, *уподоблена своему образцу,* при чемъ, именно, *время* и явилось тѣмъ „нѣчто", благодаря чему міровая душа оказалась, *со стороны вѣчности,* похожею на свой образецъ. А разъ *чрезъ подчиненность условіямъ времени міровая душа уподобляется вѣчному характеру своего образца*, то очевидно, что подчиненность міровой души условіямъ времени не можетъ быть причиной происхожденія ея въ опредѣленное время или же основаніемъ для заключенія объ ея субстанціональномъ отличіи отъ Божества. Подчиненность міровой души условіямъ времени, такимъ образомъ, должна быть мыслима аналогичною подчиненности этимъ условіямъ и *конечнаго «единаго»*, или Божества, какъ это дѣло представлено Платономъ въ его «Парменидѣ». Какое-то различіе Платонъ въ данномъ случаѣ признаетъ, но въ чемъ это различіе заключается, этого самъ онъ не поясняетъ (Tim. 37. D—38, B).— Въ пользу безначальности (въ смыслѣ происхожденія во времени) міровой души, далѣе, говоритъ и то обстоятельство, что по Платону, космосъ, главное существо котораго и составляетъ міровая душа, произошелъ *вмѣстѣ съ временемъ* (Tim. 38, C), слѣдовательно, не въ какой нибудь опредѣленный моментъ послѣдняго. Наконецъ, всѣ частныя души, будучи не чѣмъ инымъ, какъ только частями міровой души (подробн. объ этомъ рѣчь будетъ нѣсколько ниже), неоднократно представляются Платономъ безначальными и вѣчными, такъ что, именно, въ силу этой своей безначальности онѣ и могутъ служить началомъ, или причиною всякаго движенія и всякой жизни въ міровомъ цѣломъ (Phädr. 245, C—E; ср. Men. 86, A; Phäd. 106, D; Rep. X, 611, A и др.). Очевидно, что предикаты безначальности и вѣчности къ міровой душѣ приложимы никакъ не въ меньшей степени, если не въ большей, какъ и къ отдѣльнымъ душамъ—частямъ міровой души.

Изъ всего сказаннаго, съ несомнѣнностію, слѣдуетъ тотъ выводъ, что за міровою душою, по взгляду Платона, не должно быть признаваемо значеніе самостоятельной сущности, на ряду съ Божествомъ, а наоборотъ, міровая душа должна быть разсматриваема, какъ одна изъ формъ—низшая по сравненію съ *конечнымъ единымъ*— въ развитіи внутренней жизни Божества, такъ какъ иное заклю-

ченіе противорѣчило бы какъ общимъ положеніямъ метафизики Платона, такъ, въ частности, и его ученію о характерныхъ особенностяхъ Божества и самой міровой души. Вѣдь, въ составъ міровой души, по Платону, входятъ идеи: "сущности", „тождества", „отличія" и проч., при чемъ этихъ идей должно заключаться въ міровой душѣ безчисленное множество, поскольку міровая душа представляется Платономъ разсѣченною на безконечное множество частей. Отсюда, признавъ за міровою душею Платона значеніе *самостоятельнаго бытія на ряду съ Божествомъ*, внутреннее содержаніе Котораго также состоитъ изъ міра идей,—мы вынуждены были бы для каждой изъ идей, входящихъ въ содержаніе *конечнаго «единаго»*, или Божества, признать ея, такъ сказать, дубликатъ, входящій въ содержаніе міровой души. Но, излагая ученіе Платона объ идеяхъ, какъ понятіяхъ, мы видѣли, что Платонъ признавалъ за каждой изъ нихъ характеръ, такъ сказать, абсолютной *единичности*: для всѣхъ предметовъ одного рода, по Платону, существуетъ *одна только идея*, но никакъ не двѣ и не болѣе [1]). Слѣдовательно, нельзя допустить существованія рядомъ стоящихъ двухъ такихъ сущностей, чтобы въ содержаніе ихъ обѣихъ входили однѣ и тѣ же идеи. А такъ какъ *конечное „единое"* и міровая душа у Платона представлены обладающими *однѣми и тѣми же идеями;* то, очевидно, что у Платона рѣчь идетъ не о двухъ самостоятельныхъ по бытію сущностяхъ, *а только о двухъ формахъ проявленія одной и той же субстанціи*,—при чемъ, міровая душа, какъ отъ вѣка образованная по образцу *«единаго»*, должна быть мыслима, *низшею*, по сравненію съ самимъ *„единымъ"*, формою проявленія этой субстанціи. Но въ *конечномъ „единомъ"* мы уже признали не что иное, какъ форму внутренней жизни идеи блага, или Божества; *слѣдовательно, міровая душа, по Платону, есть другая, столь же вѣчная, какъ и «единое», но низшая по достоинству форма этой внутренней жизни того же начала, т. е. Божества.*

Необходимость отождествить субстанцію *конечнаго «единаго»*, или Божества съ субстанціей міровой души вытекаетъ, наконецъ, и изъ того факта, что и *«единое»* (конечное) и міровая душа, по Платону, оба, какъ мы видѣли, мыслятся, какъ нѣчто единое и цѣлое, заключающее въ себѣ *всѣ* возможныя сущности, такъ

---

[1]) Rep. 597, C и др.

что ни при конечномъ «*единомъ*», ни при міровой душѣ, по Платону, не можетъ существовать ничего такого, что бы не входило въ объемъ того или другого. Но если такъ, то очевидно, что на ряду съ «*единымъ*» не можетъ существовать міровая душа, какъ нѣчто, субстанціонально самостоятельное. Не могутъ эти два начала и заключаться одно въ другомъ, потому что оба они представляются Платономъ съ характеромъ *всеобъемлемости*, а что́ обнимаетъ собою *все*, то́ не можетъ заключаться въ другомъ. Остается, очевидно, только одно: допустить *субстанціональное тождество* этихъ двухъ началъ и признать за ними различіе только въ смыслѣ *различныхъ формъ, или способовъ проявленія одного и того же начала*, каковымъ по «Пармениду» и является абсолютное «*единое*», тождественное съ идеей блага, или Божествомъ, о которомъ у Платона шла рѣчь въ «Республикѣ».

Выше намъ уже приходилось касаться того факта, что міровая душа, по ученію Платона, какъ бы мы ни понимали природу ея субстанціи, оказывается *ниже* по достоинству природы Платоновскаго «*единаго*», или Божества въ тѣсномъ смыслѣ этого слова (см. Tim. 29, E—38, B). Особенно ясно эта мысль Платона выражена въ его «Законахъ» [1]), гдѣ Платонъ на ряду съ доброю міровою душою, признаетъ существованіе и *злой* міровой души. При этомъ, такъ какъ злая міровая душа Платономъ представляется столь же разлитою по *всему* міру, какъ и добрая душа, а абсолютный характеръ Платоновской міровой души, какъ мы видѣли, не позволяетъ признать *на ряду съ нею* существованія какой бы то ни было другой самостоятельной субстанціи, а тѣмъ болѣе въ такой же степени, какъ и она, абсолютной, каковою, повидимому, у Платона и является злая міровая душа,—то чтобы выйти изъ этого затрудненія, при рѣшеніи вопроса объ отношеніи между злою міровою душою и доброю, намъ остается одинъ исходъ: *признать за міровою злою душею, о которой говорится въ «Законахъ», значеніе одной изъ наиболѣе характерныхъ особенностей внутренняго содержанія той же міровой души*, на ряду съ другою ея особенностію, противоположнаго характера. Но если Платоновская міровая душа, по степени своего совершенства, стоитъ ниже природы Божества (въ формѣ *конечнаго «единаго»*), то естественно возникаетъ вопросъ, гдѣ

[1]) Leg. X, 896, D; 898, E. и др.

же заключается *первоначальный источникъ* этого сравнительнаго ея несовершенства? Если въ чемъ и можетъ заключаться, по Платону, причина извѣстной степени несовершенства міровой души, такъ это, именно, въ томъ обстоятельствѣ, что въ составъ ея входитъ, на ряду съ прочими идеями, также начало «иного». На это указываетъ самъ Платонъ, когда, напримѣръ, объ «иномъ» вскользь замѣчаетъ, что это начало присутствуетъ и въ тѣлахъ, и что, именно, чрезъ причастность началу «иного» міровая душа занимаетъ средину между міромъ идей и тѣлесными вещами («Тим.» 34, С—35 А), т. е. уступаетъ въ степени совершенства міру идей, взятыхъ самихъ въ себѣ, и сближается съ природою тѣлесныхъ предметовъ, за которыми Платонъ признавалъ значеніе бытія неистиннаго и несовершеннаго. Далѣе, по Платону, и несовершенство внутренняго движенія міровой души и вытекающая отсюда извѣстная степень несовершенства въ познаніи, присущаго міровой душѣ,—также обусловливается тѣмъ обстоятельствомъ, что міровая душа, въ числѣ своихъ составныхъ элементовъ, имѣетъ начало «иного», или «различія» [1]). Но если причиною сравнительнаго несовершенства міровой души является причастность ея началу «иного»; то само собою понятно, что нѣтъ нужды искать первоисточника этой причастности въ чемъ нибудь иномъ, какъ только *во внутреннемъ содержаніи конечнаго «единаго», или Божества, потому что конечное «единое», вѣдь, также заключаетъ въ числѣ основныхъ элементовъ своего внутренняго содержанія начало «иного», или «различія», какъ источникъ своего сравнительнаго несовершенства.* Самъ Платонъ фактъ существованія въ космосѣ извѣстной доли несовершенства объясняетъ тѣмъ, что въ процессѣ міросданія участвовали двѣ причины: Божескій разумъ [2]) и «необходимость», которую Божескій разумъ, правда, подчинилъ своимъ цѣлямъ, но не вполнѣ, а насколько это позволила природа начала «необходимости» [3]). Это же начало «необходимости», по сравненію съ Tim. 49, А....., есть не что иное, какъ начало ἄπειρον (или матерія), которое, какъ мы видѣли выше, съ полнымъ основаніемъ можно считать за одну изъ *идей*, составляющихъ внутреннее содержаніе *конечнаго «единаго»*, или Божества, и которое, по ученію Платона, является, какъ свидѣтельствуетъ объ этомъ Аристотель, причиною зла [4]). Въ концѣ концовъ, оказывается, что, дѣйствительно, причиною несо-

---

[1]) Tim. 36, B—C; 37, A—C. [2]) Soph. 265, C; Phileb. 28, C—D; Tim. 30, B—C. [3]) Tim. 48, A—E; 56, C. [4]) Arist. Methaph. I, 6 и др.

вершенства міровой души является одна изъ идей самой Божеской природы. Если же въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ своихъ діалоговъ Платонъ и говоритъ [1]), что Богъ не есть причина зла, а только добра; то, во-первыхъ, въ этихъ случаяхъ Платонъ преслѣдуетъ не чисто научныя, а попреимуществу педагогическія цѣли, заботясь о томъ, какія понятія о богахъ слѣдуетъ внушать юношамъ, чтобы изъ нихъ вышли добрые граждане, при чемъ, по заявленію самого Платона, вовсе не важно то, *если сообщаемыя юношамъ понятія о богахъ окажутся и не соотвѣтствующими дѣйствительности*: лишь бы они произвели благотворное дѣйствіе на души юношей [2]). Во-вторыхъ, понятіе Божества у Платона имѣетъ то болѣе широкій, то болѣе узкій смыслъ: подъ Божествомъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова Платонъ, какъ мы видѣли, разумѣетъ одну только идею высочайшаго блага, какъ первооснову всего сущаго и всѣхъ частныхъ идей, а въ широкомъ смыслѣ этого слова понятіе Божества, по ученію Платона, объемлетъ въ себѣ, въ качествѣ своего внутренняго содержанія, *всѣ* идеи, въ томъ числѣ и идею „иного“, или идеальную „матерію“. Когда Платонъ говоритъ, что Божество можетъ быть причиной только добра, то онъ, очевидно, разумѣетъ Божество въ первомъ, болѣе тѣсномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ идеи блага, какъ *извѣстнаго* момента въ понятіи Божества, что, конечно, нисколько не исключаетъ возможности существованія въ *развившемся отъ вѣка* внутреннемъ содержаніи Божеской природы моментовъ, противоположнаго свойства.

На основаніи всего сказаннаго, можно утверждать совершенное субстанціональное тождество между міровою душою, какъ ее представляетъ себѣ Платонъ, и его *конечнымъ «единымъ»*, или Божествомъ, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Но если такъ, то и съ разсматриваемой нами точки зрѣнія не можетъ быть, очевидно, рѣчи о трансцедентности Божества по отношенію къ міру, поскольку міровая душа (=Божество) представляется у Платона разлитою во всемъ мірѣ, имманентною ему и относящеюся къ тѣлесной сторонѣ космоса такъ же, какъ наша душа относится къ нашему же тѣлу [3]). Не можетъ быть рѣчи и о природѣ этой міровой души (=Божества), какъ существа *личнаго* въ строгомъ смыслѣ этого слова, по аналогіи съ тѣми свойствами человѣческой души (разумомъ, чувствомъ и свободною волей), благодаря которымъ мы признаемъ человѣка *личностію*, и потому,

---

[1]) Напр. въ Rep. II, 379, C; 380, C и др. [2]) Rep. II, 378, A. [3]) Phileb. 29, A—30, E.

именно, что наше сознаніе вполнѣ ясно можетъ представить себѣ въ формѣ личности только такое существо, которое очерчивается опредѣленными *положительными предикатами, аналогичными тѣмъ, какіе присущи нашей душѣ,—при томъ, какъ существо, имѣющее самостоятельное субстанціональное бытіе по отношенію къ другимъ личнымъ существамъ.* Въ той характеристикѣ міровой души, какую даетъ намъ Платонъ, нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы своей міровой душѣ онъ приписывалъ такія свойства, которыя бы сближали ее съ характерными свойствами человѣка, какъ *личности.* Правда, своей міровой душѣ Платонъ, повидимому, неоднократно приписываетъ свойство разумности, благодаря которому, міровая душа и является госпожею и устроительницею всего космоса, причиною цѣлесообразнаго устройства послѣдняго [1]), при чемъ, это свойство Платонъ считаетъ настолько необходимо и неразрывно связаннымъ съ понятіемъ міровой души, что, по Платону, міровой разумъ, причина всѣхъ совершенствъ космоса, не можетъ ни существовать, ни обнаруживать своей дѣятельности иначе, какъ только являясь однимъ изъ свойствъ міровой души [2]). А разъ фактъ существованія и дѣятельности мірового разума въ космосѣ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, доказательствомъ чего, по Платону, можетъ служить въ высшей степени цѣлесообразное и мудрое устройство вселенной и, въ частности, человѣческой души [3]),—то, слѣдовательно, несомнѣнно и то, что міровая душа, по ученію Платона, необходимо должна обладать разумомъ. Затѣмъ, Платонъ прямо приписываетъ міровой душѣ способность познанія какъ міра идей (совершенное познаніе), такъ и міра явленій (несовершенное познаніе), обусловливая эту способность міровой души ея движеніемъ вокругъ самой себя и тѣмъ обстоятельствомъ, что въ составъ міровой души входятъ начала «тождества» и «иного», изъ которыхъ, благодаря первому, душа познаетъ міръ идей, а благодаря второму—міръ явленій [4]). Но дѣятельность этого разума, какъ оказывается, совершается не по началамъ свободной воли, а по чисто механическимъ законамъ, проявляясь въ математически-пропорціональномъ устройствѣ космоса. О промыслительной же дѣятельности мірового разума, въ смыслѣ дѣятельности *разумно-свободной*,—у Платона нѣтъ и рѣчи. Точно также и процессъ познанія, усвояемый Платономъ міровой душѣ, не есть продуктъ сво-

[1]) Tim. 30, B—C; 37, C; 46, D и др. Ср. Phileb. 29, A—30, E. [2]) Phileb. 30, C—D и др. [3]) Phileb. 30, B—E; Tim. 50, A...; Soph. 265, C—D и др. [4]) Tim. 36, C; 37, A—C и др.

бодной воли, какъ это свойственно познавательной дѣятельности *личныхъ* существъ, но есть исключительно результатъ логически-механическаго кругового движенія міровой души, почему и не можетъ быть поставленъ въ аналогію съ познавательною дѣятельностію личныхъ существъ. Такимъ образомъ, приписываемое Платономъ міровой душѣ свойство разумности не только не сообщаетъ ей характера *личнаго* существа, но, скорѣе, прямо отрицаетъ такой характеръ. Нѣтъ въ діалогахъ Платона (разумѣемъ, главнымъ образомъ, діалогъ „Тимей") никакихъ рѣшительно указаній и на то, чтобы онъ усвоялъ своей міровой душѣ какія нибудь *чувства*, которыми характеризуется природа личнаго существа, напр. чувства любви, гнѣва и т. п. Свойство благости, если и можно приписать міровой душѣ на томъ основаніи, что она, благодаря присущей ей разумности, есть причина всѣхъ совершенствъ космоса; то не въ иномъ смыслѣ, какъ только въ томъ, въ какомъ въ „Тимеѣ" Платонъ это свойство приписываетъ Божеству, т. е. въ смыслѣ натуралистически-пантеистическомъ,—тѣмъ болѣе, что у Платона благость Божества представляется *вполнѣ совпадающею* со свойствомъ разумности, и оба эти свойства одинаково проявляются, главнымъ образомъ, въ цѣлесообразномъ устройствѣ космоса, что́ безъ всякаго затрудненія можетъ быть приписано и *безличному* міровому разуму. О другихъ какихъ-нибудь чувствахъ, какъ свойствахъ міровой души, еще менѣе можетъ быть рѣчь, чѣмъ о свойствѣ благости. Точно также мы не имѣемъ основаній приписывать міровой душѣ Платона *свободную волю*, безъ чего не мыслимо никакое личное существо. Это, помимо сказаннаго нами о детерминистическомъ характерѣ усвояемаго Платономъ міровой душѣ процесса познанія и цѣлесообразной дѣятельности,—открывается еще и изъ другихъ данныхъ. Во-первыхъ, сама міровая душа есть *необходимый* продуктъ *конечнаго* „*единаго*", и эта необходимость, съ точки зрѣнія Платона, должна быть понимаема нами въ смыслѣ такой же логической и механической необходимости, какою, по Платону, характеризуется процессъ развитія внутренняго содержанія *конечнаго* «*единаго*», или Божества, поскольку міровая душа и есть одинъ изъ моментовъ этого развитія. Само собою понятно, что будучи продуктомъ дѣйствующей исключительно по логическимъ и механическимъ законамъ силы, и не только простымъ продуктомъ, а какъ мы выше старались показать, даже однимъ изъ моментовъ въ развитіи ея внутренняго содержанія,—міровая душа, по ученію Платона, очевидно, не можетъ быть

мыслима иначе, какъ подчиненною тѣмъ же законамъ логической и механической необходимости. Во-вторыхъ, изъ представленнаго нами анализа природы міровой души можно видѣть, что ея внутреннее содержаніе является субстанціонально тождественнымъ съ содержаніемъ *конечнаго «единаго»*, или Божества. При этомъ, идея «иного», или «различія», являющаяся, какъ мы видѣли, по ученію Платона, виновницей самаго процесса раскрытія внутренняго содержанія *конечнаго «единаго»*,—необходимо входитъ также и въ содержаніе природы міровой души и въ данномъ случаѣ уже прямо называется Платономъ началомъ «необходимости» [1]). Отсюда также само собою слѣдуетъ, что процессъ внутренней жизни міровой души Платономъ мыслится, какъ подчиненный законамъ *логической и механической необходимости*. По крайней мѣрѣ, Платонъ самъ вполнѣ ясно и опредѣленно заявляетъ, что космосъ, главную сущность котораго составляетъ міровая душа, есть продуктъ двухъ началъ: начала «разумности» и начала „необходимости", при чемъ началу «разумности» не удается вполнѣ овладѣть началомъ «необходимости», а лишь отчасти. Представленное Платономъ въ «Тимеѣ» описаніе самаго процесса образованія Божествомъ міровой души, хотя несомнѣнно носитъ на себѣ миѳическій и аллегорическій характеръ, однако заключаетъ въ себѣ зерно и дѣйствительныхъ философскихъ убѣжденій Платона, и это зерно, безъ сомнѣнія, заключается не въ чемъ иномъ, какъ именно въ томъ, что міровая душа и по своему внутреннему составу и въ своей дѣятельности подчинена *неизмѣннымъ логическимъ и математическимъ законамъ*. Эту, именно, мысль хотѣлъ провести Платонъ въ своемъ аллегорическомъ повѣствованіи о томъ, что Богъ образовалъ міровую душу и весь космосъ по законамъ пропорціи [2]), каковымъ математическимъ законамъ Платонъ подчиняетъ и самое движеніе міровой души [3]) и даже, какъ мы видѣли, процессъ ея познавательной дѣятельности, [4]), т. е. вообще *всю* внутреннюю жизнь міровой души. Наконецъ, въ-третьихъ, детерминистическій характеръ Платоновскаго ученія о природѣ міровой души вытекаетъ изъ анализа той мірообразующей дѣятельности, какую Платонъ приписываетъ ей. Дѣятельность міровой души сказывается, по ученію Платона, въ томъ, что она, будучи самодвижущеюся сущностію, а не извнѣ получающею движеніе,—поэтому, именно, и является началомъ всякаго движенія

[1]) Tim. 48, A—E; 49, A и др. Ср. выше. [2]) Tim. 35, B—36, B; ср. 31, B—36, A. [3]) Tim. 36, C - D. [4]) Tim. 37, A—C.

и всякой жизни, какая только проявляется въ космосѣ, не имѣя для себя никакого иного начала, такъ какъ въ такомъ случаѣ душа уже не была бы въ собственномъ смыслѣ этого слова *принципомъ* движенія и жизни (Phäd. 245, C—E; 246, B; Tim. 35, C; 36, B—C. и др. Leg. 896, A и др.) [1]). Но эта ея дѣятельность вовсе не есть актъ ея свободной воли. Напротивъ, какъ въ своей внутренней жизни міровая душа подчинена законамъ логической и физической необходимости, такъ точно такимъ же законамъ она подчинена и въ своихъ отношеніяхъ къ создаваемымъ и устрояемымъ ею предметамъ тѣлеснаго міра. Такъ, напр., индивидуальныя души, составныя части міровой души, по ученію Платона, *въ силу необходимости* посылаются Богомъ въ тѣла для созданія космоса [2]). Да иначе и быть не можетъ: вѣдь, по ученію Платона, міровая душа, именно черезъ посредство индивидуальныхъ душъ, какъ своихъ частей, является творцомъ и устроителемъ тѣлесной стороны космоса, поскольку она есть самодвижущееся начало, т. е. движеніе міровой души, *какъ таковое*, *само по себѣ* и есть *главная причина* ея творческой дѣятельности. Но, вѣдь, движеніе міровой души, какъ мы уже видѣли выше, совершается по необходимымъ математическимъ законамъ, исключающимъ проявленіе свободной воли; слѣдовательно, и творческая дѣятельность міровой души, по этой же самой причинѣ, оказывается подчинен-

---

1) Правда, говоря о такого рода творческой дѣятельности души, Платонъ въ большинствѣ случаевъ разумѣетъ не міровую душу, а частныя индивидуальныя души. (Phäd. 245, C—E; 246, B и др.). Но, какъ увидимъ ниже, природа индивидуальныхъ душъ субстанціонально совершенно тождественна съ природою міровой души, будучи составлена изъ тѣхъ же элементовъ, что и міровая душа, (Tim. 41, D—E) и даже болѣе того: всѣ индивидуальныя души суть не что иное, какъ только части міровой души, такъ что міровая душа вся безъ остатка и разрѣшается въ безконечное число этихъ индивидуальныхъ душъ, не представляя изъ себя какого-нибудь самостоятельнаго по отношенію къ послѣднимъ начала, но являясь какъ-бы суммою всѣхъ индивидуальныхъ душъ. (Phileb. 30, A—D; Tim. 30, C—D; 35, A—36, D; 37, A; 92, A—D). Поэтому-то, говоря о частныхъ индивидуальныхъ душахъ, Платонъ часто приписываетъ имъ дѣятельность, объектомъ которой является весь космосъ, а не та или другая часть его. Такъ, напр., по ученію Платона, душа (индивидуальная, какъ это видно изъ контекста рѣчи) не можетъ разрушаться и погибать, потому что въ такомъ случаѣ должно бы произойти разрушеніе *всего неба* (космоса) и всякаго рожденія и движенія (Phädr. 245, D). Индивидуальнымъ же душамъ Платонъ приписываетъ свойство устроять весь міръ (Phädr. 246, B) и т. п. Очевидно, Платонъ переноситъ на индивидуальныя души свойства міровой души, и, именно, потому, что тѣ и другія не суть субстанціонально различныя между собою сущности. Въ другихъ мѣстахъ такую творческую дѣятельность Платонъ приписываетъ прямо уже міровой душѣ (Tim. 34, C; Phileb 28, D—E; ср. 30, A—E и др.), такъ что, въ общемъ, мы дѣйствительно имѣемъ полное право приписывать міровой душѣ отмѣченное нами свойство устроять и упорядочивать весь космосъ.

2) Tim. 29, E—30, B; 42, A и др. Ср. Phädr. 46, B.

ною механическимъ неизмѣннымъ законамъ, а никакъ не началамъ свободной сознательной дѣятельности личнаго существа. Правда, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ діалоговъ Платонъ, повидимому, склоняется къ тому, чтобы пребываніе индивидуальныхъ душъ въ ихъ тѣлахъ (а слѣдовательно, и связь міровой души съ тѣлесною стороною космоса, вообще),—объяснять фактомъ *свободнаго ихъ паденія*, такъ что матафизикѣ Платона, повидимому, не чуждо было ученіе о грѣхѣ, какъ *свободномъ* извращеніи духовными существами своей воли. Такъ, повидимому, представляетъ себѣ дѣло Платонъ съ своемъ «Федрѣ» [1]). Но при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи Платоновскаго аллегорическаго изложенія причины поселенія индивидуальныхъ душъ въ ихъ тѣла, нетрудно замѣтить, что пожелательная сторона всѣхъ нашихъ душъ, или, по аллегорическому выраженію Платона, злой конь нашей души—мыслится имъ *всегда и необходимо* стремлящимся выйти изъ подчиненія началу разумности: не потому въ нашей душѣ въ домірномъ ея существованіи явилось злое пожелательное начало, какъ составной элементъ ея природы, что она свободно устремилась въ сторону тѣлесности, *но потому, именно, она и устремилась сюда, что въ ея природѣ изначала заключается элементъ положительности, или злой конь, управленіе которымъ со стороны разума всегда по необходимости затруднительно* [1]). Одинъ изъ коней нашей природы въ ея домірномъ существованіи, т. е. одинъ изъ элементовъ ея природы, по ученію Платона, оказывается злымъ *еще до ея паденія*, и онъ-то, именно, и послужилъ причиною этого паденія. Слѣдовательно, паденіе индивидуальныхъ душъ, или та дѣятельность міровой души, результатомъ которой является тѣлесная сторона космоса, *съ натуральною необходимостію* вытекаетъ изъ самой природы души (міровой и индивидуальной), но вовсе не есть продуктъ свободной ея воли, какъ личнаго существа.

Итакъ, *натуралистически-детерминистическій* характеръ ученія Платона о природѣ міровой души не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, а вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ подлежать сомнѣнію и тотъ фактъ, что мы не имѣемъ никакихъ основаній говорить о міровой душѣ Платона, какъ о *личномъ* существѣ, поскольку съ понятіемъ личности необходимо соединяется предикатъ свободной воли. Отсюда уже само собою слѣдуетъ и то, что у Платона *не можетъ быть*, въ собственномъ смыслѣ этого слова, рѣчи и о

---

1) Phädr. 246, A—249, D. 2) Phädr. 256, B. и др.

Божествѣ, *какъ личномъ существѣ*, поскольку Божество, по ученію Платона, оказывается *субстанціонально-тождественнымъ* съ міровою душею—въ томъ смыслѣ, что міровая душа является одною изъ формъ въ процессѣ внутренняго развитія и жизни Божества. Натуралистическія черты въ понятіи міровой души, естественно, у Платона переносятся и на его ученіе о Божествѣ, каковое ученіе поэтому и является столь же *пантеистическимъ*, какъ и *натуралистическимъ*.

Вопросъ объ отношеніи Платоновскаго Божества къ *индивидуальнымъ* предметамъ космоса, въ существѣ дѣла, сводится къ вопросу объ отношеніи этихъ предметовъ къ міровой душѣ, потому что, именно, міровая душа является тѣмъ моментомъ во внутренней жизни Божества, благодаря которому, послѣднее такъ или иначе какъ-бы соприкасается съ космосомъ, а слѣдовательно, и съ индивидуальными формами послѣдняго. Въ какомъ же, прежде всего, отношеніи находятся между собою міровая душа и частныя индивидуальныя *души* людей и животныхъ: тождественны ли онѣ между собою со стороны свей субстанціональности, или же индивидуальныя души имѣютъ свое самостоятельное субстанціональное бытіе? Въ «Тимеѣ» мы имѣемъ самыя ясныя свидѣтельства относительно того, что, по ученію Платона, *всѣ* индивидуальныя животныя космоса относятся къ этому послѣднему, именно, какъ его *составныя части*, такъ что, хотя Платонъ свой космосъ и называетъ животнымъ, при томъ, животнымъ въ высшей степени совершеннымъ, т. е., повидимому, приписываетъ ему *единую, простую и недѣлимую душу*, однако это свойство простоты должно понимать далеко не въ собственномъ смыслѣ этого слова, потому что оно нисколько не мѣшаетъ Платону смотрѣть на космосъ, именно, какъ на такое животное, которое объемлетъ и заключаетъ въ себѣ *всѣ* прочія одушевленныя существа, какъ свои составныя части. Вслѣдствіе этого и міровая душа, будучи разлита по всему космосу [1]),—естественно, должна являться такого рода органическимъ цѣлымъ, *составными элементами* котораго являются *всѣ* индивидуальныя души космоса, т. е. души всѣхъ людей и животныхъ, природа которыхъ по необходимости, конечно, должна быть субстанціонально тождественной природѣ міровой души (Tim. 30, C—D). Міровая душа, по ученію Платона, существуетъ только постольку, поскольку существу-

[1]) Tim. 34, B.

ютъ индивидуальныя души, какъ ея составныя части [1]). Дѣйствительно въ одномъ мѣстѣ «Тимея» [2]) Платонъ, сказавъ объ образованіи міровой души изъ трехъ основныхъ началъ—«тождества», «иного» и «смѣшанной сущности»,—далѣе замѣчаетъ, что полученное въ результатѣ этого смѣшенія единое цѣлое, т. е. міровую душу, онъ раздѣлилъ на множество частей, такъ чтобы каждая часть состояла изъ смѣси «тождественнаго», «иного» и «сущности» (Tim. 35, B), указывая, далѣе, и самый способъ этого дѣленія—по началамъ строгой пропорціональности и соразмѣрности. Отсюда, естественно, мы должны вывести заключеніе (ср. Tim. 30, C—D), что получившіяся, въ результатѣ описываемаго Платономъ дѣленія міровой души, части суть не что иное, какъ индивидуальныя души, *субстанціонально-тождественныя*, по своей природѣ, съ природою міровой души, такъ какъ составными элементами этихъ частей міровой души являются тѣ же начала „тождественнаго", „иного" и „сущности". Но если такъ, то міровая душа оказывается не только безусловно имманентною индивидуальнымъ душамъ космоса, *но и всецѣло разрѣшающеюся въ нихъ, существуя только постольку, поскольку существуютъ эти послѣднія*. Эту же мысль о субстанціональномъ тождествѣ природы индивидуальныхъ душъ съ міровою душею Платонъ проводитъ и въ томъ мѣстѣ своего «Тимея», гдѣ онъ разсматриваетъ вопросъ уже не объ образованіи космоса въ его цѣломъ и не объ образованіи міровой души, а объ образованіи отдѣльныхъ видовъ индивидуальныхъ животныхъ и ихъ душъ [3]). Прежде всего, въ данномъ случаѣ слѣдуетъ обратить вниманіе на то обстоятельство, что при перечисленіи тѣхъ видовъ индивидуальныхъ животныхъ, которыя являются составными элементами космоса, или, какъ выражается самъ Платонъ, объемлются симъ послѣднимъ и заключаются внутри его (Tim. 39, E),—Платонъ несомнѣнно имѣлъ въ виду провести ту мысль, что *всѣ* безъ исключенія индивидуальныя животныя видимаго нами міра являются составными частями космоса. По крайней мѣрѣ, подраздѣленіемъ всѣхъ животныхъ, входящихъ, по мнѣнію Платона, въ составъ космоса, на небесныхъ [4]), воздушныхъ, водяныхъ и живущихъ на сушѣ, повидимому, исчерпывается вся область животныхъ видимаго нами міра. Такъ что несомнѣнно, что, по ученію Платона, *всѣ* живыя суще-

---

[1]) Tim. 39, E и др. [2]) Tim. 35, A 37, C. [3]) Tim. 39, E—42, E.

[4]) Къ небеснымъ тѣламъ Платонъ причисляетъ всѣ планеты, которыя онъ считалъ за живыя одушевленныя существа и называетъ ихъ богами (Tim. 40, A - 41, A).

ства существуютъ только постольку, поскольку они оказываются составными частями космоса, этого огромнаго животнаго, являющагося какъ-бы аггрегатомъ всѣхъ прочихъ индивидуальныхъ животныхъ. Само собою понятно послѣ этого, что и всѣ индивидуальныя души, какъ души отдѣльныхъ животныхъ, являющихся только составными частями космоса, могутъ быть, съ точки зрѣнія Платона, не инымъ чѣмъ, какъ только составными частями міровой души, которая и есть, именно, душа космоса. Во всякомъ случаѣ, планеты и всѣ животныя, по своей тѣлесной сторонѣ, относятся къ тѣлесной же сторонѣ всего космоса, именно, какъ его части, но не какъ обладающія отличною отъ космоса матеріальною субстанціей. Въ параллель съ тѣлесною стороною отдѣльныхъ животныхъ космоса, мы имѣемъ право утверждать, что и ихъ *индивидуальныя души*, по ученію Платона, относятся къ міровой душѣ космоса такимъ же образомъ, т. е. являются частями міровой души. И, дѣйствительно, въ другомъ своемъ діалогѣ—въ „Федрѣ“ Платонъ о планетахъ говоритъ уже, *на ряду* съ человѣческими душами, какъ объ обладающихъ тождественною съ послѣдними природою и отличающихся отъ человѣческихъ душъ только большею степенью совершенства [1]). Слѣдовательно, въ природѣ планетъ Платонъ считаетъ главнымъ ихъ душу, настолько главнымъ, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ тѣлесную ихъ сторону онъ вовсе игнорируетъ, считая и ее какъ-бы входящею въ понятіе души. А отсюда уже само собою слѣдуетъ, что все, сказанное Платономъ объ отношеніи отдѣльныхъ планетъ къ цѣлому космосу, каковое отношеніе, какъ мы видѣли есть, именно, отношеніе частей къ своему цѣлому,—вполнѣ должно быть перенесено и на отношеніе ихъ душъ, какъ и индивидуальныхъ душъ вообще, къ міровой душѣ. Въ „Филебѣ“ [2]) Платонъ также съ совершенною опредѣленностію и ясностію проводитъ такую, именно, параллель между отношеніемъ тѣлесной стороны нашего существа (а слѣдовательно, и всѣхъ прочихъ животныхъ) къ тѣлесной сторонѣ всего космоса, съ одной стороны, и отношеніемъ нашихъ индивидуальныхъ душъ къ душѣ всего космоса, или къ тому, что мы называемъ міровою душею, съ другой стороны,—говоря, что какъ составные элементы нашего тѣла (огонь, земля и др.) и происходятъ и питаются элементами, существующими во всемъ космосѣ и составляющими изъ себя единое тѣло, точнѣе, тѣлесную сторону космоса [3]),—такъ точно и нашей душѣ, по Платону, не-

[1]) Phädr. 246. D—249, C. [2]) Phileb. 30, A—D. [3]) Phileb. 29, A—E; Ср. Tim. 42, E и др.

откуда было бы взяться, если бы весь космосъ, въ его цѣлостности, не былъ одушевленъ, т. е., если бы наша душа не была частію міровой души, разлитой во всемъ космосѣ и тождественной съ нею по своей природѣ, но, конечно, значительно уступающей ей, по своимъ совершенствамъ, какъ вообще часть уступаетъ цѣлому. Наконецъ, въ одномъ мѣстѣ своего «Тимея» [1]) Платонъ прямо заявляетъ, что индивидуальныя души образованы Богомъ изъ той же самой смѣси, т. е. изъ смѣси началъ «тождественнаго», «иного» и «сущности», что и міровая душа, вслѣдствіе чего и индивидуальныя души подчиняются тѣмъ же кругооборотамъ, отъ которыхъ зависитъ процессъ познанія, что и міровая душа [2]), хотя, по Платону, смѣсь эта *по достоинству,* т. е. со стороны *формы* существованія, и ниже той, изъ которой составлена міровая душа [3]).

Противъ субстанціональнаго тождества индивидуальныхъ душъ съ міровою душею, какъ это дѣло представляетъ себѣ Платонъ, можетъ, повидимому, говорить то обстоятельство, что въ другихъ мѣстахъ своихъ діалоговъ [4]) Платонъ, какъ-будто, нѣсколько иначе опредѣляетъ составъ индивидуальныхъ душъ, по сравненію съ міровою душею. Именно, въ то время, какъ міровая душа, по Платону, составлена, главнымъ образомъ, изъ началъ «тождественнаго», «иного» и «смѣшанной сущности»,—индивидуальныя души, хотя тоже, по ученію Платона, являются трехсоставными, но иногда составляются и называются уже иначе: ихъ составными частями иногда являются начала—λογιστικόν, θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν [5]).—Въ дѣйствительности же, если мы сравнимъ характеристику основныхъ началъ міровой души съ частями индивидуальныхъ душъ, то увидимъ, что различіе тутъ заключается не въ существѣ дѣла, а лишь въ словахъ. Дѣло въ томъ, что началу *разумности* въ индивидуальныхъ душахъ такъ же, какъ и началу *тождества* въ міровой душѣ, Платонъ въ одинаковой степени усвояетъ преимущественное значеніе предъ прочими составными элементами той и другой,—признавая и начало «тождества» (въ міровой душѣ) и начало «разумности» (въ индивидуальной душѣ) источникомъ истиннаго познанія и, вообще, совершенства души—міровой и индивидуальной. Далѣе, какъ начало «иного» въ міровой душѣ Платономъ представлено источникомъ той доли несо-

---

[1]) Tim. 41, E—42, E. [2]) Tim. 42, C; 43, A—C. [3]) Tim. 41, E; Ср. Tim. 35, A—37 C. [4]) Rep. IV, 435 A—441, B и др. [5]) Rep. ibid.

вершенства, какая въ извѣстной степени, присуща міровой душѣ, при чемъ такое свойство начала «иного» обусловливается, по Платону, тѣмъ, что это начало является какъ-бы связывающимъ звеномъ между міровою душею и тѣлеснымъ, матеріальнымъ бытіемъ, въ силу котораго міровая душа, именно, и становится причастною тѣлесной сторонѣ космоса (Tim. 35, A и др.),—такъ точно и пожелательное начало индивидуальныхъ душъ описывается Платономъ, какъ источникъ всѣхъ ихъ несовершенствъ, вслѣдствіе тяготѣнія этой части души къ тѣлу [1]). Наконецъ, и третья составная часть индивидуальныхъ душъ — начало θυμοειδές, подобно началу «смѣшанной сущности» міровой души, является *среднимъ*, *связующимъ звеномъ* между двумя другими противоположными началами, почему можетъ быть названо частію индивидуальныхъ душъ, какъ-бы *смѣшанною* изъ упомянутыхъ выше двухъ другихъ частей [2]). А если ко всему этому мы прибавимъ еще, что идея *жизни*, которая, по Платону (Phädr. 245, C и дал.), тождественна съ идеей «*движенія*», также является необходимою составною частію индивидуальныхъ душъ [3]), а съ идеей движенія у Платона неразрывно связывается и идея «стоянія»,—то окажется, что въ составъ индивидуальныхъ душъ, по ученію Платона, входятъ всѣ тѣ пять основныхъ *идей*, какія входятъ и въ составъ какъ *конечнаго* «*единаго*», такъ и міровой души [4]).

Что благодаря всему этому, *интеллектуализмъ* и вытекающій отсюда *натурализмъ* и *пантеизмъ* въ ученіи Платона о Богѣ и Его отношеніи къ міру находитъ для себя дальнѣйшее обоснованіе и развитіе,—это, въ виду тождества міровой души Платона съ *конечнымъ* «*единымъ*», или Божествомъ, очевидно само собою. Точно также эта сторона въ Платоновской метафизикѣ еще лишній разъ устраняетъ всякую возможность видѣть въ міровой душѣ Платона, а слѣдовательно, и въ Божествѣ, *личное* существо,—поскольку міровая душа, какъ оказывается, не имѣетъ самостоятельнаго существованія по отношенію къ индивидуальнымъ душамъ, а слѣдовательно, не имѣетъ ни единства самосознанія, ни вообще

---

[1]) Rep. ibid.; ср. Phädr. 246, A—248, E и др. [2]) Ibid. [3]) Phädr. 105, A—106, E.

[4]) Изъ всего сказаннаго само собою слѣдуетъ, что признаваемый Платономъ трехчастный составъ человѣческой души не даетъ намъ никакого права видѣть въ психологіи Платона признаніе за *сердцемъ* и *волей* значенія самостоятельныхъ душевныхъ способностей на ряду съ *умомъ*: будучи комбинаціей идей, *этихъ гипостазированныхъ понятій нашего теоретическаго разума*, человѣческая душа, съ точки зрѣнія Платона, субстанціонально всецѣло совпадаетъ съ тѣмъ, что мы обычно разумѣемъ подъ *теоретическимъ разумомъ* человѣка.

своего собственнаго внутренняго содержанія, безъ чего не мыслимо существованіе ни одной *личности*. При такомъ характерѣ природы міровой души, являющейся одной изъ формъ въ развитіи внутренняго содержанія Божества, не можетъ быть рѣчи также ни объ ея неизмѣняемости, ни вообще объ абсолютномъ характерѣ ея совершенствъ, поскольку всѣ эти предикаты чужды *индивидуальнымъ* душамъ, составляющимъ внутреннее содержаніе міровой души, или Божества, не говоря уже о томъ, что міровая душа и сама по себѣ, безъ отношенія къ индивидуальнымъ душамъ, заключаетъ въ себѣ элементъ своего несовершенства, именно, начало «иного» (=злая матерія). Міровой душѣ, какъ аггрегату *индивидуальныхъ* душъ, по Платону, должны принадлежать свойства *конкретнаго*, *эмпирическаго бытія*, а за всякимъ конкретнымъ бытіемъ Платонъ, какъ мы неоднократно говорили выше, не признавалъ значенія истиннаго, совершеннаго бытія, почему предикаты вѣчности, неизмѣняемости и т. п., въ точномъ смыслѣ этого слова, къ міровой душѣ не приложимы. Міровая душа, а также и всѣ частныя души, по ученію Платона, суть какъ-бы результатъ извѣстнаго рода комбинаціи идей, которыя и являются ея основными элементами. Хотя эти элементы сами по себѣ и обладаютъ свойствами совершеннаго въ *онтологическомъ* смыслѣ бытія (они просты, неразложимы, неизмѣняемы, вѣчны и т. п.); но нельзя, по ученію Платона, того же сказать и о *комбинаціи* этихъ основныхъ элементовъ, хотя бы уже потому, что сама-то эта комбинація, съ точки зрѣнія Платона, есть извѣстнаго рода регрессъ во внутренней жизни идей, какъ результатъ присутствія среди прочихъ идей отрицательной идеи «небытія». Поэтому-то Платонъ по отношенію къ міровой душѣ, если съ рѣшительностью и не утверждаетъ, то, во всякомъ случаѣ, считаетъ позволительнымъ допустить возможность ея разложенія на первоначальные, составные ея элементы [1]), потому что только этимъ послѣднимъ, по Платону, безусловно принадлежитъ свойство неизмѣняемости, неразрушимости и вѣчности, а міровая душа только уподобляется и приближается по своимъ свойствамъ къ своему образцу, т. е. къ міру идей [2]). Отсюда уже съ несомнѣнностію слѣдуетъ и то заключеніе касательно природы Платоновскаго Божества, Которое субстанціонально тождественно съ міровою душею, что если нѣкоторое

1) Tim. 38, B; 41, A—B и др. 2) Tim. 27, D—29, D; 37, D—38, B; и др. Phileb. 30, D—31, A. Ср. Phädr. 78, B—79, B и др.

подобіе личнаго существа Платонъ, повидимому, и усвояетъ своей міровой душѣ (напр., усвояетъ ей свойство разумности, и т. п.); то не говоря уже о томъ, что эти выраженія, какъ мы видѣли, должно понимать не въ буквальномъ смыслѣ, а въ переносномъ,— самая-то міровая душа не есть *первоначальное, основное и абсолютно совершенное бытіе*, а есть только одинъ изъ *вторичныхъ* модусовъ во внутреннемъ развитіи жизни Божества, при томъ, міровая душа, по Платону, есть уже *низшая*, сравнительно, степень въ этомъ развитіи. Слѣдовательно, то именно, что́ нѣсколько приближаетъ міровую душу Платона къ личнымъ существамъ,— по ученію Платона, вовсе не есть первоначальное и основное свойство Божеской природы, а есть второстепенный и, при томъ, низшій по степени своего достоинства фазисъ во внутренней жизни Божества, потому что эти свойства сообщаютъ міровой душѣ характеръ конкретности, что́ Платонъ всегда считалъ несовершенствовомъ бытія. Съ другой стороны, благодаря субстанціональному тождеству міровой души какъ съ Божествомъ, такъ и съ индивидуальными душами,—характерныя свойства послѣднихъ какъ эмпирическаго и конкретнаго, а потому, съ точки зрѣнія Платона, и *несовершеннаго* бытія, съ необходимостію переносятся и на природу самого Божества.

Что касается, наконецъ, *матеріальнаго и тѣлеснаго* бытія, то послѣднее, по ученію Платона, является такъ же, какъ и міровая душа, только одною изъ формъ бытія идей, или *конечнаго «единаго»* (Божества). Въ данномъ случаѣ достаточно обратить вниманіе, во-первыхъ, на то, что матеріальное и тѣлесное бытіе, съ точки зрѣнія Платона, является столь же *необходимымъ фазисомъ внутренняго развитія Божества, какъ и міровая душа*, поскольку, по Платону, *„все происшедшее должно быть тѣлообразно, видимо и осязаемо»*, а міровую душу Платонъ, какъ мы видѣли, относилъ къ разряду происходящихъ, рождающихся существъ, откуда уже само собою слѣдуетъ, что фактъ существованія міровой души, по Платону, необходимо предполагаетъ соотвѣтствующее ей міровое *тѣло*, а фактъ существованія индивидуальныхъ душъ необходимо предполагаетъ существованіе тѣлъ индивидуальныхъ животныхъ. Во-вторыхъ, тѣлесная сторона космоса, по Платону, есть необходимый результатъ творческой дѣятельности міровой души, или, точное, есть особая форма существованія міровой души, которую она сама образуетъ себѣ, почему душа и есть госпожа и началь-

ница надъ нимъ [1]). Къ тому же, какъ мы видѣли выше, чувственный, тѣлесный міръ, по Платону, не имѣетъ, на ряду съ міромъ идей, самостоятельнаго реальнаго существованія: все тѣлесное существуетъ, по взгляду Платона, *только постольку, поскольку участвуетъ въ бытіи идей.* По если тѣлесная сторона космоса въ его цѣломъ и частяхъ есть только *необходимый фазисъ внутренней жизни идей, точнѣе, міровой души или Божества* и не имѣетъ значенія субстанціонально отличнаго отъ Него бытія; то ученіе Платона о матеріальной сторонѣ космоса является послѣднимъ заключительнымъ пунктомъ его метафизики, вполнѣ согласно со всѣми выше изложенными сторонами его міровоззрѣнія утверждающимъ *натуралистическій* и *пантеистическій* характеръ его ученія о природѣ Божества, а также устраняющій изъ его теологіи мысль объ абсолютномъ совершенствѣ Божеской природы, поскольку въ содержаніе внутренней жизни Божества Платономъ включается и матеріальное, тѣлесное бытіе, которое, какъ мы видѣли выше, самъ Платонъ считаетъ бытіемъ несовершеннымъ и даже называетъ его источникомъ всякаго зла (Tim. 86, C). Послѣдніе два пункта въ ученіи Платона о Божествѣ, именно, натурализмъ и отсутствіе понятія объ абсолютномъ характерѣ совершенствъ Божества въ данномъ случаѣ у него выступаютъ особенно рѣзко. Натуралистическій характеръ Платоновской теологіи достигаетъ здѣсь своего крайняго развитія, потому что включая матеріальное бытіе во внутреннее содержаніе понятія о Божествѣ, Платонъ тѣмъ самымъ на Божество переноситъ и тѣ законы, которымъ подчиняется матеріальная, или тѣлесная сторона космоса, т. е. законы механической, или физической необходимости. Что же касается присутствія въ понятіи Божества отрицательныхъ предикатовъ, выражающихъ извѣстную степень несовершенства въ бытіи; то, несмотря на то, что Платонъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своего «Тимея» старается изобразить космосъ возможно болѣе совершеннымъ не только по духовной его сторонѣ, *но и по тѣлесной*,—онъ все таки не можетъ опустить изъ виду одного изъ наиболѣе основныхъ положеній своей метафизики, согласно которому *все тѣлесное* не есть истинное бытіе, а только *тѣнь* его и даже болѣе того—*источникъ всѣхъ бѣдъ и несчастій человѣческой жизни*, въ частности, является источникомъ несовершенствъ въ познаніи, источни-

---

[1]) Tim. 34, B: 36, D—E; Phädr. 245, C—E: 246, C и др.

комъ страстей и т. п. А такъ какъ въ то же время *все* тѣлесное, по Платону, является однимъ изъ моментовъ внутренней жизни самого Божества, то отсюда съ необходимостію слѣдуетъ, что Платоновскому понятію Божества, дѣйствительно, чуждъ былъ характеръ абсолютнаго совершенства, въ такой же степени, какъ ему чужды были предикаты трансцедентности, духовности и личности. Одно съ другимъ самымъ тѣснымъ образомъ связано и одно поясняетъ и подтверждаетъ другое: Божество у Платона не можетъ быть *совершеннымъ*, потому-что оно заключаетъ въ себѣ, въ качествѣ своего внутренняго содержанія, несовершенный, съ точки зрѣнія самого Платона, міръ конечной, тѣлесной дѣйствительности; съ другой стороны, тѣ мѣста изъ сочиненій Платона, гдѣ Божеству онъ готовъ приписать предикаты несовершенства, подтверждаютъ чисто *натуралистическій* характеръ его ученія о Богѣ и объ Его отношеніи къ міру и человѣку. Противъ натуралистически-пантеистическаго характера Платоновской теологіи не можетъ служить возраженіемъ то обстоятельство, что, по Платону, Божество въ нѣкоторыхъ случаяхъ представляется тождественнымъ съ *идеей блага*, этимъ источникомъ всего прекраснаго (съ точки зрѣнія Платона), потому что въ этихъ случаяхъ Платонъ, какъ объ этомъ мы уже говорили и выше, подъ идеей блага понимаетъ Божество въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, разумѣя подъ этимъ понятіемъ не что иное, какъ ту абсолютную сущность, которая въ метафизическомъ смыслѣ является *первоосновою*, внутреннимъ зерномъ всего сущаго, но которая въ дальнѣйшемъ, черезъ внутреннее логически-натуралистическое самоопредѣленіе, развивается въ безчисленный міръ идей, а потомъ и *несовершенныхъ* конкретныхъ вещей. Но такъ какъ это внутреннее самоопредѣленіе абсолютной идеи блага мыслится Платономъ, какъ *вѣчно* совершающійся процессъ; то, слѣдовательно, Платоновское Божество фактически *всегда* существуетъ въ формѣ несовершенной конечной дѣйствительности.

Подводя итогъ всему сказанному нами по поводу ученія Платона о Божествѣ, мы можемъ констатировать въ данномъ случаѣ въ его взглядахъ *двоякую* тенденцію: это, прежде всего, стремленіе возвыситься въ понятіи о Божествѣ надъ всѣмъ тѣмъ, что носитъ на себѣ хотя бы то малѣйшія черты конечнаго чувственнаго бытія. Съ этою цѣлію, изъ идеи блага, отождествляемой Платономъ съ Божествомъ, точнѣе, съ первоначальнымъ и основнымъ моментомъ въ понятіи Божества,—Платонъ устраняетъ всѣ признаки, свой-

ственные *конкретному* бытію, не только чувственному, но даже духовному. Въ результатѣ, Божество у Платона, съ этой точки зрѣнія, оказывается, повидимому, *абсолютно трансцедентнымъ* по отношенію къ міру конечныхъ вещей и явленій, не имѣющимъ съ этимъ послѣднимъ никакихъ точекъ соприкосновенія ни въ субстанціональномъ, ни въ динамическомъ смыслѣ. На эту особенность метафизики Платона указывалъ еще Аристотель. Совершенно правы въ *данномъ* случаѣ тѣ изъ изслѣдователей Платона, которые ставятъ его метафизикѣ упрекъ въ совершенной ея оторванности отъ реальной конкретной дѣйствительности и даже въ принципіально-враждебномъ къ ней отношеніи. Но стоитъ только Платону поднять неизбѣжный для него вопросъ о реальномъ *взаимоотношеніи* между Божествомъ (=идей блага) и міромъ,—и на смѣну трансцедентальнаго спиритуализма во взглядѣ на природу Божества, у Платона выступаетъ самый послѣдовательный *натуралистическій пантеизмъ*. Восходя отъ міра конкретныхъ, чувственныхъ вещей къ наиболѣе общей изъ идей, т. .е къ идеѣ блага, или Божеству,—Платонъ ограничивается чисто *отрицательнымъ* процессомъ устраненія изъ содержанія этой идеи всѣхъ признаковъ, характерныхъ для конкретнаго, чувственнаго бытія, не указывая какихъ-нибудь опредѣленныхъ *положительныхъ* чертъ, характеризующихъ понятіе Божества со стороны содержанія Его внутренней жизни. Отсюда, Платоновская идея блага оказывается *только пустою формою, или абстракціей отъ всякаго опредѣленнаго бытія*. Естественно, что для опредѣленія *реальнаго* отношенія этого абсолютно неопредѣленнаго и безсодержательнаго понятія къ богатому содержаніемъ міру конкретныхъ вещей и явленій,—Платону, вопреки его первоначальному намѣренію, пришлось наполнить эту пустую форму тѣмъ же содержаніемъ, отъ котораго онъ раньше пытался ее абстрагировать. Сама по себѣ абсолютная идея блага, именно, въ силу своей совершенной безсодержательности, не могла ничего дать для объясненія ея реальнаго отношенія къ міру конкретной дѣйствительности; поэтому Платону и пришлось, съ этою цѣлью, почерпать положительныя реальныя элементы изъ міра *конкретнаго, конечнаго* бытія и, *съ точки зрѣнія свойствъ этого послѣдняго*, объяснять фактъ взаимоотношенія между бытіемъ абсолютнымъ (Божествомъ) и конечнымъ. Понятіе *абсолютнаго* бытія, вслѣдствіе этого, не могло у Платона сохранить за собою чертъ трансцедентности и спиритуализма, поскольку эти черты, въ сво-

емъ приложеніи къ Платоновской идеѣ блага, носили характеръ только *формально-отрицательный*, не заключая въ себѣ ничего, что могло бы служить противовѣсомъ столь богатому опредѣленнымъ реальнымъ содержаніемъ понятію, какимъ является понятіе *конкретнаго, натуральнаго* бытія. Абсолютное бытіе, т. е. Божество или идея блага, въ своемъ взаимоотношеніи съ міромъ конечнаго бытія, вслѣдствіе этого оказывается, въ концѣ концовъ, *имманентнымъ* этому послѣднему, какъ составляющему *внутреннее содержаніе* для абсолютно пустой формы, каковою у Платона и является его Божество. Обѣ тенденціи—и теистически-спиритуалистическая и натуралистически-пантеистическая *совмѣстно* красною нитью проходятъ черезъ всю философію Платона, уживаясь въ его умѣ, несмотря на свою кажущуюся логическую несовмѣстимость. Въ дѣйствительности же, *логическаго* противорѣчія въ данномъ случаѣ и нѣтъ вовсе, такъ какъ вопросъ у Платона идетъ не о взаимоотношеніи двухъ понятій, различныхъ со стороны своего содержанія, а о взаимоотношеніи между абсолютно общимъ, *родовымъ* понятіемъ и понятіями *видовыми*, составляющими изъ себя *содержаніе* для ихъ родового понятія, какъ ихъ общей формы. Сама по себѣ, эта абсолютная форма, именно, какъ форма, чуждая всякаго конкретнаго содержанія, правда, возвышается надъ конкретнымъ, чувственнымъ бытіемъ, и въ этомъ именно, *формально-отрицательномъ* смыслѣ ей можно усвоять предикаты трансцедентности и спиритуализма. Со стороны же своего *содержанія*, идея блага уже потому самому не можетъ не быть имманентною конкретному, натуральному и, слѣдовательно, чувственному бытію, что все свое содержаніе она почерпаетъ *только отсюда*. Источникъ Платоновскаго натурализма и пантеизма, такимъ образомъ, съ психологическою и логическою необходимостію вытекаетъ изъ его взгляда на міръ, какъ на систему гипостазированныхъ понятій, т. е. изъ его *односторонняго интеллектуализма*, проникающаго во все міросозерцаніе и психику Платона. Но если между отмѣченными нами двумя основными тенденціями Платоновской метафизики логическаго противорѣчія можно и не усматривать; то, съ точки зрѣнія *психологической*, нельзя не видѣть въ душѣ Платона извѣстной *душевной борьбы* между двумя противоположными стремленіями: между стремленіемъ возвыситься надъ міромъ конечной и чувственной наличной дѣйствительности—въ царство бытія абсолютнаго и духовнаго, съ одной стороны, и стихійнымъ, во всемъ строѣ его душевной организаціи коренящимся

тяготѣніемъ къ этому конечному, чувственному бытію, съ другой. *Психологически эти двѣ тенденціи въ душѣ Платона не находятъ себѣ примиренія*, о чемъ ясно говоритъ самый фактъ тѣхъ постоянныхъ колебаній, какія замѣчаются въ душѣ Платона между отмѣченными нами двумя его стремленіями. Мы не будемъ останавливаться на второмъ изъ этихъ стремленій въ душѣ Платона— на его тяготѣніи къ натурализму: въ данномъ отношеніи Платонъ, по существу дѣла, не сказалъ ничего новаго, по сравненію съ Сократомъ, и для выясненія отношенія Платона въ этомъ отношеніи къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, съ одной стороны, и къ христіанскому ученію о Богѣ, съ другой, намъ пришлось бы лишь повторить сказанное нами выше при изложеніи соотвѣтствующаго пункта въ ученіи Сократа: *натуралистическій пантеизмъ Платона является отрицаніемъ христіанскаго ученія о Богѣ, какъ абсолютномъ, премірномъ и всесовершенномъ личномъ Духѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра и человѣка*. То, что̀ въ ученіи Платона о Божествѣ является, повидимому, *оригинальнымъ*, по сравненію въ Сократомъ и традиціонными античными взглядами, и что, повидимому, сближаетъ платонизмъ съ христіанствомъ,—состоитъ, именно, въ стремленіи Платона стать въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ *выше міра конечнаго и чувственнаго бытія*. Но имѣло ли это стремленіе подъ собою достаточно устойчивую *реальную психологическую* почву и могло ли оно имѣть, соотвѣтственно этому, *жизненно-практическое значеніе*, вообще, и вліяніе на *нравственныя стремленія и нравственное поведеніе человѣка*, въ частности? Отмѣченный нами выше односторонній *интеллектуализмъ и субъективизмъ* (хотя и не граничащій съ сенсуализмомъ), какимъ, съ точки зрѣнія Платона, необходимо отличается процессъ нашего богопознанія,—является обстоятельствомъ, для Платона весьма знаменательнымъ, показывающимъ, что для самого Платона сфера абсолютнаго, сверхчувственнаго бытія не имѣла значенія той *реальной* почвы, на которой онъ *фактически* опирался въ своихъ воззрѣніяхъ и нравственныхъ стремленіяхъ. Такое значеніе Платонъ фактически, какъ мы видѣли, признавалъ только за понятіями и сужденіями *своего собственнаго мыслящаго «я»*. Это, въ свою очередь, привело Платона ко взгляду на все сущее, въ томъ числѣ и на Божество, какъ на систему гипостазированныхъ *понятій* нашего разсудка, и на Божество, какъ на самое общее родовое понятіе, или *идею*. Но въ такомъ случаѣ Платоновское Божество оказывается, какъ мы видѣли, лишеннымъ какихъ бы то ни было опредѣленныхъ, *положительныхъ* предика-

товъ бытія; Оно, по Платону, стоитъ выше даже *сущности и знанія*. Сама по себѣ, эта абстрактная идея можетъ въ извѣстной степени удовлетворять лишь нѣкоторымъ стремленіямъ *теоретическаго* разума человѣка, ничего не говоря ни его сердцу, ни стремленіямъ его свободной воли, поскольку въ самой природѣ Божества, съ односторонне-интеллектуалистической точки зрѣнія Платона, совершенно нѣтъ мѣста *эмоціональнымъ и волевымъ элементамъ*, въ точномъ смыслѣ этого слова. Правда, въ Платоновской идеѣ высочайшаго блага, повидимому, нельзя вполнѣ отрицать наличности момента извѣстной *конкретности*, поскольку подъ этой идеей Платонъ разумѣетъ *опредѣленную, объективно-существующую реальность, отличную отъ другихъ, тоже объективно-существующихъ реальностей* (*идей*). Точно также въ идеѣ блага нельзя, повидимому, вполнѣ отрицать присутствія, *хотя бы то и въ потенціальномъ состояніи*, моментовъ нѣкоторой *активности и внутренней жизни*, поскольку идеѣ высочайшаго блага Платонъ приписываетъ *стремленіе* къ самоопредѣленію, или дифференцированію своего внутренняго содержанія, въ результатѣ какового стремленія, по ученію Платона, и получается возникновеніе такого рода идей, какъ, напр., идея *движенія, жизни* и т. п., а также образованіе всей вселенной, со всей совокупностію населяющихъ ее *живыхъ существъ*. Но все это говоритъ лишь о томъ, что Платону фактически не удалось въ своей философіи, въ частности, въ своей теологіи и космологіи окончательно порвать всякую живую связь съ міромъ конкретной объективной реальности и всецѣло замкнуться въ сферу *отвлеченной мысли*, хотя сдѣланный Платономъ шагъ въ сторону самаго чистаго и послѣдовательнаго раціонализма, по сравненію съ разсмотрѣнными нами выше философами, былъ, какъ мы видѣли, весьма значителенъ. Вопросъ теперь въ томъ: сохранившійся въ философіи Платона, въ частности, въ его теологіи остатокъ живой связи съ міромъ конкретной объективной реальности способенъ ли настолько ослабить ультра-раціонализмъ Платона, чтобы въ его ученіи о Богѣ, мы имѣли основаніе видѣть слѣды ученія о *личномъ* Богъ, какъ Существѣ, не только мыслящемъ, но также *чувствующемъ и волящемъ*?—Что касается того, что идеи Платона суть объективно-существующія реальности, различающіяся между собою и, слѣдовательно, въ извѣстной степени обладающія характеромъ конкретности, то, вѣдь, вслѣдствіе одного этого, онѣ еще не станутъ богаче со стороны своего внутренняго содержанія, разъ онѣ представляютъ изъ себя лишь простыя

абстракціи отъ конкретныхъ вещей, хотя эти абстракціи Платономъ и объективируются,—поскольку въ составъ ихъ содержанія могутъ входить *лишь самые общіе* изъ присущихъ конкретнымъ вещамъ предикатовъ. Вѣдь, жизнь пустыни нисколько не станетъ богаче и разнообразнѣе отъ того, что эта пустыня объективно и реально существуетъ, а не есть простая логическая абстракція нашего разсудка. Что же касается, въ частности, Платоновской идеи блага, или Божества, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова; то тотъ фактъ, что эта идея, по ученію Платона, представляетъ изъ себя объективно-существующую реальность, рѣшительно ничего не говоритъ не только нашему *сердцу и волѣ*, но мало говоритъ даже нашему *уму*, поскольку идею блага Платонъ стремится лишить *какихъ бы то ни было опредѣленныхъ положительныхъ предикатовъ*, такъ что, строго говоря, нашъ умъ не въ состояніи даже составить себѣ опредѣленнаго понятія о томъ, *что*, именно, съ точки зрѣнія Платона, объективируется въ идеѣ блага. Такимъ образомъ, Платоновской идеѣ блага, или Божеству даже предикатъ *объективной реальности* можетъ быть приложенъ лишь въ неточномъ смыслѣ этого слова, если въ эти слова мы хотимъ вложить извѣстный опредѣленный смыслъ. Что такое абсолютно-безсодержательное понятіе, какимъ, съ точки зрѣнія Платона, является идея блага, или Божество, не имѣетъ ничего общаго съ богатымъ со стороны своего внутренняго содержанія понятіемъ *живой личности;* что Платоновской идеѣ блага, въ частности, абсолютно не приложимы предикаты существа *чувствующаго и волящаго*,—это понятно само собою.— Односторонне-раціоналистическій характеръ Платоновской идеи высочайшаго блага, не позволяющій намъ видѣть въ ней *личное* бытіе,—нисколько не ослабляется также тѣмъ, что эта идея, по взгляду Платона, причастна, точнѣе, порождаетъ изъ себя такого рода идеи, какъ, напр., идеи движенія, жизни и т. п., обладающія, повидимому, извѣстными волевыми и эмоціональными свойствами. Вѣдь, у Платона, въ данномъ случаѣ, какъ и въ приложеніи къ другимъ идеямъ, идетъ рѣчь не о движеніи и жизни *вообще*, а о движеніи и жизни, именно, *идей*, какъ гипостазированныхъ *понятій*, т. е. у него идетъ рѣчь о движеніи и жизни *sui generis*,—о такомъ движеніи и о такой жизни, *какія присущи, именно, отвлеченнымъ понятіямъ нашего теоретическаго разума*, или, по крайней мѣрѣ, имѣютъ болѣе всего аналогій съ этою, именно, *отвлеченно-интеллектуальною* стороною нашей душевной жизни. И лишь поскольку

идеи, въ томъ числѣ и идея блага, въ своемъ движеніи и въ своей жизни не выходятъ за границу *отвлеченно-интеллектуальной* жизни и *отвлеченно-интеллектуальнаго* движенія,—постольку онѣ, по Платону, и сохраняютъ свойства истиннаго, совершеннаго бытія. Наоборотъ, движеніе и жизнь, въ приложеніи къ міру конкретной дѣятельности, съ точки зрѣнія Платона, уже теряетъ характеръ истинствиности и совершенства. Такимъ образомъ, очевидно, что движеніе, жизнь и т. п. предикаты, усвояемые Платономъ идеѣ блага, какъ и идеямъ вообще, по существу не имѣютъ ничего общаго съ движеніемъ и жизнію *сердца* и *воли*, какъ способностей, присущихъ *личнымъ* существамъ. Но если такъ, то самое-то стремленіе Платона подняться въ область абсолютнаго сверхчувственнаго бытія, при полной почти безсодержательности самаго *объекта* этихъ стремленій и при односторонней ультра-раціоналистической природѣ этого стремленія,—должно, въ смыслѣ извѣстнаго факта душевной жизни, носить характеръ только *смутнаго и неопредѣленнаго желанія* чего-то высшаго и болѣе совершеннаго, по сравненію съ конечнымъ, чувственнымъ міромъ. Это стремленіе у Платона, поэтому, является стремленіемъ къ тому, *чтобы найти реальную опору* для жизни и дѣятельности, а не внутреннимъ убѣжденіемъ въ томъ, что человѣкъ является *обладателемъ* этой опоры. Съ точки зрѣнія Платона, не можетъ быть, слѣдовательно, и *надежды* на то, что, если не теперь, то когда-нибудь въ будущемъ горизонтъ этихъ стремленій человѣка прояснится, и ихъ объектъ духовному взору человѣка предстанетъ въ болѣе или менѣе опредѣленныхъ очертаніяхъ, такъ какъ, именно, безсодержательность идеи блага, или Божества, по взгляду Платона, и составляетъ ея высочайшее совершенство. Естественно поэтому, что стремленіе Платона возвыситься въ сферу абсолютнаго, сверхчувственнаго бытія не только не можетъ имѣть жизненно-практическаго значенія, въ смыслѣ реальнаго критерія нравственнаго поведенія и дѣятельности человѣка, *но и само по себѣ, какъ извѣстный психическій актъ*, должно мало-по-малу совершенно утратить характеръ живого и интенсивнаго душевнаго движенія. Отсюда—наличность въ душевномъ настроеніи Платона извѣстнаго *квіэтизма*, который въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, естественно, долженъ былъ перейти въ стремленіе погрузиться въ буддійскую нирвану. Не удивительно поэтому, что теистически-спиритуалистическая тенденція у Платона оказалась безсильною устранить или, по крайней мѣрѣ, ослабить силу и значеніе

тенденціи натуралистически-пантеистической. *Нравственно-практическій* моментъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ Платона, т. о., фактически отодвигается на задній планъ еще въ большей степени, чѣмъ у Сократа, поскольку *интеллектуализмъ* Платона является болѣе послѣдовательнымъ и всеобъемлющимъ, чѣмъ у Сократа. Вмѣстѣ съ тѣмъ, со стороны *положительныхъ* чертъ, ученіе Платона о Божествѣ оказывается, по сравненію съ Сократомъ, еще болѣе *отдаляющимся* отъ христіанства, въ теологіи котораго нравственно-практическій моментъ является *существеннымъ*.

Но если въ *положительномъ* смыслѣ теологія Платона, какъ выраженіе его внутренней психики и основныхъ стремленій его души, не могла быть родоначальницею теологіи христіанской и лежащаго въ основѣ этой теологіи душевнаго уклада, вслѣдствіе чего христіанство въ разсматриваемомъ нами отношеніи *положительныхъ* элементовъ изъ философіи Платона позаимствовать не могло, даже изъ той ея части, которой была не чужда теистически-спиритуалистическая тенденція, не говоря уже о тенденціи натуралистически-пантеистической; то *косвеннымъ образомъ* теологія Платона, именно, благодаря присутствію въ ней, на ряду съ натуралистически-пантеистическимъ моментомъ, также момента теистически-спиритуалистическаго, хотя и неопредѣленнаго, и чисто теоретическаго,—сыграло довольно крупную міровую роль въ дѣлѣ подготовленія античнаго общества къ усвоенію христіанскаго ученія о Богѣ, въ смыслѣ созданія въ античномъ мірѣ благопріятнаго этому душевнаго настроенія. Христіанское ученіе о Богѣ, какъ абсолютномъ, премірномъ и всесовершенномъ личномъ Духѣ, и ученіе о вочеловѣчившемся Сынѣ Божіемъ, это ученіе, *дающее опредѣленный отвѣтъ на вопросъ о реальномъ содержаніи природы Божества и Его внутренней жизни* и вслѣдствіе этого фактически признающее за Божествомъ значеніе реальнаго критерія и мѣры всѣхъ вещей и нравственнаго поведенія человѣка,—несомнѣнно шло на встрѣчу смутнымъ и неопредѣленнымъ стремленіямъ платонизма къ постиженію абсолютнаго, сверхчувственнаго бытія. Не почерпая въ платонизмѣ своего *положительнаго* содержанія, христіанство давало удовлетвореніе основнымъ *стремленіямъ и чаяніямъ* платонизма, а потому въ сердцахъ сознательныхъ или безсознательныхъ его приверженцевъ, естественно, находило себѣ радостный привѣтъ. Исторія обращенія въ христіанство многихъ изъ

отцовъ Церкви, прежнихъ поклонниковъ Платона, является наглядным подтвержденіемъ такого значенія разсматриваемой нами стороны Платоновской философіи.

Что касается внутренняго отношенія интересующей насъ тенденціи въ ученіи Платона о Божествѣ къ традиціоннымъ религіознымъ представленіямъ античнаго общества; то, при всей *внѣшней* противоположности этой тенденціи натурализму и пантеизму античной теологіи, Платону въ данномъ случаѣ, м. б., вопреки его намѣреніямъ, *фактически* не удалось стать выше той почвы, на какой стояло и современное ему античное общество. Не должно опускать изъ виду того обстоятельства, что идея блага, то абсолютное, сверхчувственное и совершенное бытіе, которое у Платона было основнымъ объектомъ его религіозныхъ стремленій,—для внутренняго сознанія Платона *явилось результатомъ логической абстракціи отъ даннаго, конечнаго и чувственнаго бытія*, при чемъ какихъ-нибудь иныхъ, положительныхъ предикатовъ своей идеѣ блага Платонъ не придаетъ. Въ процессѣ богопознанія человѣкъ по Платону, т. о., все время, отъ начала до конца, фактически имѣетъ дѣло *съ этимъ конечнымъ, чувственнымъ бытіемъ* и самый этотъ процессъ до тѣхъ поръ, пока имѣетъ дѣло съ конкретнымъ содержаніемъ человѣческой психики, по необходимости носитъ характеръ чисто *натуралистическій*. Такимъ образомъ, въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ и стремленіяхъ Платонъ все время фактически стоитъ на реальной почвѣ *натурализма*, даже тогда, когда стремится стать выше его границъ,—глубокая психологическая причина того, почему стремленіе Платона не привело его къ какимъ-нибудь опредѣленнымъ положительнымъ результатамъ. Въ самомъ своемъ протестѣ противъ традиціоннаго натурализма религіозныхъ представленій современнаго Платону античнаго общества,—послѣдній, подобно своему учителю Сократу, оставался вѣрнымъ основному *духу и тону* этихъ представленій. Не только тѣ отдѣлы метафизики Платона, которые проникнуты натуралистически пантеистическою тенденціей, но даже тѣ, гдѣ, повидимому, берутъ перевѣсъ взгляды теистически-спиритуалистическіе,—при ближайшемъ разсмотрѣніи самаго существа дѣла, оказываются относящимися не столько къ области *теологіи*, какъ таковой, сколько къ области *космологіи*: все, что Платонъ намъ сообщаетъ о Богѣ болѣе или менѣе *опредѣленнаго и положительнаго*,—все это касается природы бытія *конечнаго, натуральнаго*, т. е. *космоса*. Насколько Платонъ, даже

имѣя дѣло съ наиболѣе абстрактными понятіями своей метафизики, фактически остается на почвѣ античнаго міросозерцанія,—доказательствомъ этого можетъ служить хотя бы тотъ фактъ, что гипостазированіе понятій въ формѣ идей, составляющее самое зерно и основной нервъ Платоновской философіи, по существу дѣла, какъ извѣстный психическій процессъ, является тождественнымъ тому процессу, который привелъ и античное язычество къ созданію миѳологическихъ и политеистическихъ представленій и сказаній о богахъ. И античные боги и богини, и Платоновскія идеи одинаково являются *объективаціей и гипостазированіемъ отвлеченныхъ понятій человѣческой мысли, обобщающей наши впечатлѣнія и представленія и почерпающей для этого матеріалъ изъ наличной конкретной дѣйствительности.* Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ *интеллектуалистически-натуралистическимъ укладомъ психики* въ той стадіи ея внутренняго развитія, когда отвлеченная человѣческая мысль оказывается еще не въ состояніи окончательно порвать свою связь съ областію конкретныхъ представленій и какъбы довольствуется своего рода компромиссомъ. Только у Платона *интеллектуалистическій* укладъ психики античнаго язычника выраженъ въ болѣе чистомъ своемъ видѣ, безъ замѣтной примѣси сердечныхъ и волевыхъ элементовъ, игравшихъ извѣстную роль въ образованіи античной миѳологіи. При такомъ укладѣ своей психики (мы его можемъ обозначить терминомъ *миѳологическаго* уклада мышленія), понятно, почему Платонъ, вычеркнувъ изъ понятія о Богѣ, какъ абсолютномъ Существѣ, и Первоосновѣ всего сущаго, всякое положительное содержаніе,—когда ему приходится вести рѣчь объ отношеніи Божества къ *конечному* міру, снова влагаетъ въ понятіе о Божествѣ содержаніе, фактически совпадающее съ суммою свойствъ конкретнаго натуральнаго бытія [1]).

Во взглядѣ Платона на природу существующаго въ мірѣ *зла* мы замѣчаемъ нѣкоторую двойственность и колебаніе между двумя совершенно противоположными воззрѣніями—крайнимъ *оптимизмомъ*

[1]) Изъ натуралистически-пантеистическаго характера ученія Платона о Божествѣ, при чисто абстрактномъ характерѣ теистически-спиритуалистической тенденціи его религіозныхъ представленій,—само собою слѣдуетъ, что въ философіи Платона мы не въ правѣ искать *положительныхъ* элементовъ, изъ которыхъ могло бы развиться, въ частности, христіанское ученіе о *Тройцѣ*, поскольку это послѣднее ученіе исходитъ, какъ изъ краеугольнаго камня, изъ признанія въ Богѣ *личнаго* существованія, изъ взгляда на Него, какъ на живого, личнаго и абсолютнаго Духа.

и самымъ послѣдовательнымъ *пессимизмомъ*, при чемъ, Платоновскій оптимизмъ является исходнымъ пунктомъ его міросозерцанія, въ своихъ конечныхъ выводахъ переходящимъ въ діаметрально противоположное міровоззрѣніе.

Оптимистическій взглядъ на природу существующаго въ мірѣ зла у Платона, какъ и у Сократа, долженъ вытекать съ логическою и психологическою необходимостію изъ его односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистически-пантеистическаго міросозерцанія. Дѣйствительно, признавъ весь міръ, въ томъ числѣ и человѣка однимъ изъ моментовъ внутренней жизни Божества, этой стройной системы гипостазированныхъ понятій (=идей),—Платонъ поэтому самому съ логическою необходимостію долженъ былъ совершенства Божеской природы, какъ онъ эти совершенства понималъ, перенести и на космосъ, въ его цѣломъ и частяхъ. Логическую стройность во взаимоотношеніяхъ субъективныхъ понятій нашего разсудка Платонъ всецѣло, безъ остатка переноситъ на Божество и на весь міръ, который, поэтому, внутреннему сознанію Платона представляется, какъ *цѣлесообразно устроенный космосъ*, какъ нѣчто, абсолютно совершенное. Къ этому же долженъ былъ побуждать Платона и натуралистическій характеръ его общаго міровоззрѣнія: отсутствіе опредѣленныхъ представленій и глубокой вѣры въ сверхчувственное личное бытіе, естественно, должно было заставлять Платона, именно, въ условіяхъ *космическаго* существованія человѣка видѣть для него возможность удовлетворенія основной потребности его природы,—стремленія къ возможно полному счастію, а это въ глазахъ Платона, при космическомъ характерѣ его метафизики, могло быть, очевидно, дистижимо только въ томъ случаѣ, если космосъ самъ по себѣ, въ цѣломъ и въ своихъ частяхъ, есть бытіе совершенное, чуждое такого радикальнаго зла, для искорененія котораго нужны были бы какія—нибудь иныя условія, чѣмъ тѣ, среды которыхъ человѣкъ живетъ на землѣ, и иныя силы, кромѣ доступныхъ человѣку при условіяхъ его натуральнаго существованія.

Въ Платоновскихъ діалогахъ не трудно найти и фактическія подтвержденія этимъ нашимъ апріорнымъ соображеніямъ. Оптимистическій взглядъ на міръ и человѣка особенно ясно выраженъ Платономъ въ его «Тимеѣ», гдѣ онъ, разсуждая о твореніи міра, говоритъ, между прочимъ, о томъ, что міръ созданъ благимъ Богомъ, Который, именно въ силу своей благости, пожелалъ, чтобы и устроенный имъ міръ, по возможности, былъ *подобенъ Ему*

по своимъ совершенствамъ, «чтобы все было хорошо, а худого, по возможности, ничего не было», «чтобы произвесть нѣчто прекраснѣйшее и чтобы твореніе вышло совершеннымъ» (Tim. 29, E—30, B). Да, по Платону, міръ, какъ твореніе не только благого, но также премудраго и всесовершеннаго Бога, повидимому, и не можетъ быть несовершеннымъ, не можетъ заключать въ себѣ зла, поскольку, вообще, Богъ не можетъ быть причиною зла, но только добра и совершенства [1]). Стараясь охарактеризовать въ общихъ чертахъ самое устройство космоса въ его цѣломъ и частяхъ, Платонъ тщательно отмѣчаетъ въ этомъ устройствѣ тѣ, именно, его стороны и свойства, которыя могутъ, по его мнѣнію, говорить въ пользу полнаго совершенства всего сотвореннаго. Такъ, напр., Платонъ особенно старается оттѣнить ту мысль, что космосъ есть нѣчто само въ себѣ единое и все въ себѣ заключающее, какъ-бы единое животное, а вовсе не есть часть чего нибудь (Tim. 30, C—31, B). Поэтому космосъ, по Платону, долженъ обладать самою совершенною изъ формъ—формою шара, а поверхность его должна быть совершенно гладкою и не нуждаться ни въ какихъ членахъ и органахъ, приспособленныхъ для воспринятія въ себя пищи или внѣшнихъ впечатлѣній. Космосъ обнимаетъ въ себѣ *все* сущее и потому ни въ чемъ внѣшнемъ нужды имѣть не можетъ [2]). Космосъ въ его цѣломъ настолько самъ въ себѣ совершенъ, что даже происходящіе въ немъ процессы разрушенія и уничтоженія отдѣльныхъ его частей, въ дѣйствительности, не только не причиняютъ ему какого-либо зла, но даже способствуютъ его же совершенству, обращая прежнія формы бытія въ матеріалъ для новыхъ процессовъ и формъ жизни [3]). Поэтому-то смерть Платонъ не только не считалъ за зло, но, напротивъ, признавалъ даже величайшимъ благомъ для человѣка, единственнымъ благомъ, въ которомъ, какъ таковомъ, мы

---

[1]) Въ Rep. II, 377, E—383, C особенно подробно Платонъ развиваетъ ту мысль, что Богъ есть существо нравственно-совершенное, почему Платонъ осуждаетъ и считаетъ ложными и въ нравственномъ отношеніи вредными для людей тѣ миѳы, гдѣ боги изображаются, неисправимыми и по отношенію другъ къ другу и по отношенію къ людямъ или же лживыми и, вообще, безнравственными, потому что Богъ, какъ замѣчаетъ здѣсь Платонъ, вообще, ни въ какомъ случаѣ не бываетъ причиною зла, но только добра. Въ другихъ случаяхъ, какъ мы видѣли, Платонъ высочайшую изъ идей, являющуюся причиною всякаго бытія, истиннаго познанія и всѣхъ частныхъ благъ, прямо называетъ идеей *блага* (Rep. VI, 507, B—511, E; 517, B—518, B; ср. 505, B—506, D; VII, 531, D—534, A и др. Ср. Tim. 39, E и др.; Phädr. 80, C—D; 99, B—C; 63, B—64, B; Gorg. 512, E; Phädr. 242, E—256, E (особ. 247, E); Rep. II, 377, E—383, C; III, 388, A—390, E; 391, E; 427, C и др.

[2]) Tim. 32, C—34, A. [3]) Tim. 33, C.

имѣемъ основаніе нисколько не сомнѣваться [1]), поскольку только по разлученіи съ тѣломъ человѣку бываетъ доступно совершенное знаніе и блаженство. Круговое движеніе космоса, по мнѣнію Платона, также говоритъ объ его совершенствѣ [2]), такъ какъ, благодаря ему, космосъ, точнѣе, душа космоса обладаетъ способностію постигать міръ идей—это совершеннѣйшее бытіе [3]). Совершенству космоса способствуетъ и то обстоятельство, что тѣлесная, или матеріальная его сторона подчинена высшему духовному началу—міровой душѣ, по своему составу родственной міру идей, т. е. Божеству [4]), почему и весь космосъ Платонъ иногда прямо называетъ Богомъ [5]), или же, точнѣе, чувственнымъ Богомъ, образомъ Бога мыслимаго [6]). Создавъ космосъ по образцу міра вѣчныхъ и совершенныхъ идей [7]), Богъ, по Платону, сообщилъ ему все то, что могло его, по возможности, приблизить къ этому образцу. Съ этою, между прочимъ, цѣлію Богъ, по взгляду Платона, создалъ время и показатель времени солнце, луну и звѣзды,—время, которое является какъ-бы «подвижнымъ образомъ вѣчности [8]). Въ устройствѣ отдѣльныхъ частей космоса Платонъ также старается отмѣтить тѣ, именно, стороны космоса, которыя свидѣтельствуютъ о высокомъ его совершенствѣ и уподобляютъ его первообразу—міру идей, или *конечному* «*единому*». Прежде всего, число главныхъ частей, или бытія видовъ («животныхъ»), по Платону, въ космосѣ заключается такое же, какъ и въ его первообразѣ, именно, четыре: 1) небесный родъ боговъ (планеты), 2) пернатый и летающій въ воздухѣ, 3) водяной и 4) живущій на землѣ. Въ распредѣленіи этихъ четырехъ главныхъ элементовъ космоса и въ устройствѣ каждаго изъ нихъ порознь, въ особенности въ характерѣ ихъ движенія,—Платонъ видитъ также образецъ совершенства и возможное приближеніе къ ихъ первообразу—идеямъ [9]). Наконецъ, чтобы космосъ уже вполнѣ былъ совершенъ [10]),—былъ созданъ человѣкъ, при чемъ въ природѣ его души, тождественной по своей субстанціи съ міровою душею, [11]) а слѣдовательно, и съ Божествомъ, Платонъ усматриваетъ также высокое совершенство, хотя въ меньшей степени, чѣмъ въ душѣ міровой [12]). Въ устройствѣ человѣческаго тѣла Платонъ также видитъ высокое совершенство и проявленіе Божеской премудрости. Хотя въ созданіи человѣческаго тѣла участво-

---

[1]) Phd. 61, D–69, E; особ. 62, A. [2]) Tim. 34, B. [3]) Tim. 36, B–D. [4]) Tim. 34, C—37, C. [5]) Tim. 34, A—B. [6]) Tim. 92, C [7]) Tim. 27, D—29, D; 37, D; 38, B и др. [8]) Tim. 37, D—39, D. [9]) Tim. 39, E—40, E. [10]) Tim. 41, B. [11]) Tim. 41, D и др. [12]) Tim. 41, A—42, E.

валъ не высочайшій Богъ, а низшіе, сотворенные Имъ божества (планеты), однако, по Платону, они, уразумѣвъ предначертанный ихъ Отцомъ порядокъ, при созданіи тѣла человѣка слѣдовали примѣру своего Отца, [1]) откуда слѣдуетъ, что и ихъ твореніе также должно было оказаться совершеннымъ. Въ частности, заключенная въ человѣческомъ тѣлѣ душа, по Платону, какъ и душа космоса въ его цѣломъ, подчинена тому же совершенному движенію, результатомъ котораго является познаніе истинно сущаго, т. е., подчинена оборотамъ тождества и различія [2]), такъ что хотя въ этихъ своихъ совершенныхъ движеніяхъ человѣческая душа встрѣчаетъ препятствіе въ нѣкоторыхъ безпорядочныхъ движеніяхъ своего тѣла, но, какъ начало господствующее надъ тѣломъ, она, по мѣрѣ своего внутренняго развитія, съ возрастомъ, получаетъ возможность упорядочивать эти несовершенныя движенія [3]). Устройство отдѣльныхъ частей человѣческаго организма также, по изображенію Платона, отличается мудрою цѣлесообразностію и совершенствомъ. Оба божественные обороты души (тождества и различія) заключены въ самой совершенной по своей внѣшней формѣ части тѣла, подобной шаровидной формѣ космоса, именно, въ головѣ, такъ что эта часть организма, и по внѣшней своей формѣ, вполнѣ присоблена для вмѣщенія въ себѣ совершенныхъ движеній души. Другія части нашего организма, какъ-то: ноги, руки и органы внѣшнихъ чувствъ, также каждое вполнѣ соотвѣтствуетъ своей общей цѣли—поддержанія и развитія нашего тѣла и душевныхъ способностей, чтобы человѣку удобнѣе было оріентроваться среди окружающихъ его условій жизни [4]). Особенную цѣлесообразность Платонъ усматриваетъ въ устройствѣ органовъ зрѣнія, восхищаясь тою неисчерпаемою пользою, какая отсюда проистекаетъ для насъ [5]).

Переходя, затѣмъ, къ разсмотрѣнію Платоновскаго взгляда на *нравственную* природу нашей души и на оцѣнку *нравственной* дѣятельности человѣка, намъ естественно ожидать, что Платонъ, съ логическою послѣдовательностію, и здѣсь выскажетъ свой оптимистическій взглядъ на вещи. Вѣдь, если Платонъ считаетъ человѣческую душу однимъ изъ моментовъ жизни міровой души, а эту послѣднюю—моментомъ внутренней жизни самого конечнаго «*единаго*», или Божества; то естественнно, что о поврежденіи нравственной природы нашего существа, объ извращеніи нашей воли, движеній нашего сердца и естественныхъ силъ нашего разума,—въ собствен-

[1]) Tim, 42, E. [2]) Tim. 43, A; ср. 37,—A—C. [3]) Tim. 43, A,—44, C. [4]) Tim. 44, D—46, C. [5]) Tim. 46, D—47, D.

номъ смыслѣ этого слова у Платона, повидимому, и рѣчи быть не можетъ, т. е. не можетъ быть ничего аналогичнаго христіанскому ученію о первородномъ наслѣдственномъ грѣхѣ, какъ объ извращеніи самой нравственной природы нашей души. Фактическимъ подтвержденіемъ этого нашего апріорнаго предположенія, логически вытекающаго изъ односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистически-пантеистическаго характера Платоновской теологіи, помимо тѣхъ мѣстъ въ Платоновскихъ діалогахъ, гдѣ онъ самымъ яснымъ и рѣшительнымъ образомъ говоритъ о врожденности намъ добродѣтелей и, вообще, о естественной предрасположенности человѣка къ добру [1]),—можетъ, повидимому, служить ученіе Платона о непроизвольности для человѣка всякаго его грѣховнаго проступка, ученіе, въ свою очередь, вытекающее изъ того пункта его общаго *односторонне-интеллектуалистическаго* міросозерцанія, согласно которому сущность того, что мы обыкновенно называемъ грѣхомъ, состоитъ не въ извращеніи человѣческой воли, а въ заблужденіи нашего *разума*, въ недостаткѣ познаній относительно того или иного предмета. Стóитъ только человѣку усовершенствовать свой разумъ, пріобрѣсть правильный взглядъ на вещи,—и онъ, по взгляду Платона, перестанетъ грѣшить, сдѣлается добродѣтельнымъ человѣкомъ, поскольку его душа отъ природы всегда склонна къ добру, а такъ какъ, по ученію Платона, добродѣтель и счастіе, какъ увидимъ ниже, неразрывно связаны между собою, то, вмѣстѣ съ совершенною добродѣтелію, человѣкъ достигнетъ также и совершеннаго счастія. Данныхъ, заимствованныхъ изъ діалоговъ Платона и могущихъ подтвердить его ученіе о непроизвольности всякаго грѣха и о томъ, что всякая добродѣтель состоитъ въ *знаніи*, а грѣхъ въ заблужденіи нашего ума,—подыскать не трудно. О томъ, что человѣкъ, если совершаетъ какой-нибудь грѣхъ, то дѣлаетъ это противъ своей воли, по незнанію, принимая зло за добро, Платонъ, напримѣръ, ясно говоритъ въ Tim. 86, E; Men. 77, D—78, B; Rep. II, 381, C; ср. 382, B; Rep. III, 413, A; срвн. Rep. VII, 535, E; Gorg. 509, E; Prothag. 355, A—387, E; особ. 357, D и др. Что же касается ученія Платона о томъ, что всѣ добродѣтели сводятся къ *знанію*, то и это ученіе, представляя изъ себя какъ-бы другую сторону того положенія, что всякій грѣхъ есть простое незнаніе и потому выражая, въ существѣ дѣла, ту же самую мысль о непро-

---

1) Rep. V, 487, A; 489, E—490, C; 502, A—E; VII, 518, D—519, A; 538, C—D; Phädr. 247, D; ср. весь діалогъ «Протагоръ», особ. 319, A—320, B; 334, C—347, A и др. Ср. діалогъ „Менонъ".

извольности всякаго грѣха,—изложено Платономъ весьма подробно и обстоятельно (объ этомъ намъ подробнѣе придется говорить нѣсколько ниже).

Общій выводъ изъ всего сказаннаго, очевидно, долженъ быть тотъ что объективнаго существованія зла, въ собственномъ смыслѣ этого слова, Платонъ, если онъ хочетъ быть логически послѣдовательнымъ, не долженъ бы допускать ни въ природѣ самого человѣка, ни во внѣшнемъ мірѣ, а могъ только допустить существованіе зла въ смыслѣ *субъективномъ*. По крайней мѣрѣ, Платонъ обнаружилъ опредѣленную *тенденцію* съ большею или меньшею послѣдовательностію провести свой оптимистическій взглядъ по вопросу о природѣ существующаго въ мірѣ зла. Въ самомъ дѣлѣ, если источникъ добродѣтели и счастія для человѣка, по Платону, заключается въ пріобрѣтаемыхъ имъ познаніяхъ объ истинной природѣ вещей, то зло, очевидно, можетъ заключаться не въ чемъ иномъ, какъ въ недостаткѣ этихъ познаній или же въ ихъ неточности и лживости. Поэтому, съ точки зрѣнія Платона, внѣшній міръ и собственная природа человѣка могутъ быть для насъ источникомъ порочныхъ поступковъ или же нашего несчастія, не сами по себѣ, не въ силу объективной природы вещей, но или потому, что мы не имѣемъ о вещахъ правильнаго понятія и видимъ зло тамъ, гдѣ въ дѣйствительности его нѣтъ, а есть, напротивъ, добро [1]), или же потому, что мы не имѣемъ достаточныхъ знаній для того, чтобы правильно ими пользоваться [2]). Точно также, при своей *интеллектуалистической* точкѣ

---

[1]) Напр., происходящіе въ мірѣ процессы разрушенія и смерти животныхъ и людей многимъ кажутся чѣмъ-то ненормальнымъ, а въ дѣйствительности, по взгляду Платона, это не только не есть зло, но служитъ къ сохраненію и совершенству цѣлаго, а что касается смерти, то это есть даже величайшее для человѣка благо. Такимъ же точно образомъ многіе считаютъ за зло разнаго рода невзгоды, проистекающія изъ тѣлесной чувственной стороны нашего существа, тогда, какъ, по Платону, человѣкъ, усвоившій истинный взглядъ на вещи, познающій истинное, сверхчувственное бытіе, т. е. истинный философъ,—всему тѣлесному и матеріальному, а слѣдовательно, и невзгодамъ этого рода не придаетъ рѣшительно никакого значенія и считаетъ ихъ не заслуживающими того, чтобы на нихъ обращать вниманіе или сокрушаться о нихъ.

[2]) Напр., всѣ существующія государства, по взгляду Платона, потому не соотвѣтствуютъ своему идеалу, что ихъ правителями являются лица, по недостатку философскаго образованія неспособныя сообщать гражданамъ истинныя понятія о добродѣтели и переустроить государственный строй на высшихъ этическихъ началахъ. По той же самой причинѣ, по взгляду Платона, существовавшіе въ его время риторы и учители-софисты не оказывали должной пользы своимъ согражданамъ, такъ какъ, беря на себя задачу учить другихъ добродѣтели, сами они были невѣждами въ этой области. Наконецъ, и каждый человѣкъ весьма часто бываетъ пороченъ и несчастенъ потому, именно, что считаетъ для себя полезнымъ и хорошимъ то, что не можетъ имѣть для него никакого значенія, т. е. опять-таки вслѣдствіе его *неумѣнья* ріентироваться въ окружающей его обстановкѣ, *по незнанію* природы и свойствъ окружающихъ его вещей и явленій.

зрѣнія на природу добродѣтели-счастія, Платонъ, оставаясь логически послѣдовательнымъ, не долженъ былъ допускать объективнаго зла и въ нашей собственной природѣ. Вѣдь, пріобрѣтеніе познаній, этого источника добродѣтели и счастія, по ученію Платона, зависитъ отъ насъ самихъ,—тѣмъ болѣе, что съ точки зрѣнія Платона, намъ, собственно говоря, и не приходится въ данномъ случаѣ пріобрѣтать чего-нибудь для насъ совершенно *новаго* и *неизвѣстнаго*, поскольку *всѣ* познанія намъ *врождены*, и не только со стороны своей формы, но даже со стороны содержанія, и намъ остается только, какъ образно выражается Платонъ въ одномъ мѣстѣ своей республики [1]), открыть свои духовныя очи, чтобы внѣ насъ объективно-существующій источникъ истиннаго познанія—*идея* блага, т. е. истина, въ ея, совершенной формѣ, сама себя намъ открыла, подобно тому, какъ отъ насъ не требуется никакихъ особенныхъ усилій для того, чтобы видѣть свѣтъ солнца. Этотъ, повидимому, столь *оптимистическій* взглядъ Платона на міровое зло и способы борьбы съ нимъ, имѣетъ свои глубокіе корни, какъ мы видили, въ *интеллектуалистическомъ* характерѣ общаго міросозерцанія Платона, въ частности, въ *интеллектуалистическомъ* и *натуралистически-пантеистическомъ* взглядѣ его на Божество и міръ, при каковомъ взглядѣ *объективная* природа вещей мыслится сама по себѣ, столь же *абсолютно-совершенной*, какъ проявленіе абсолютнаго Существа, сколько и *неизмѣнной* въ своемъ существѣ, какъ подчиненная необходимымъ натуральнымъ законамъ. Стремленіе къ усовершенствованію *объективной* природы вещей, съ этой Платоновской точки зрѣнія, оказывается и *излишнимъ* и *неосуществимымъ*. Достаточно человѣку (да большее для него и недоступно) *познавать наличную объективную дѣйствительность и умѣть въ ней ориентероваться*.

Оптимистическій взглядъ Платона на природу существующаго въ мірѣ зла, доходящій, повидимому, до отрицанія самаго факта существованія объективнаго зла и во внѣшнемъ мірѣ и въ нашей собственной природѣ, оказывается, такимъ образомъ, по существу, аналогичнымъ ученію разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ школъ, а потому для раскрытія той *глубокой противоположности*, какая въ разсматриваемомъ нами отношеніи заключается между философ-

[1]) Rep. VII, 514, A—519, B; особ. 518, B—519, B.

скими воззрѣніями Платона и укладомъ его психики, съ одной стороны, и *христіанскимъ* ученіемъ и психикой, съ другой,—достаточно сослаться на то, что́ нами по этому поводу было сказано выше, при изложеніи метафизическаго ученія софистовъ и Сократа, отчасти киринейцевъ и циниковъ. Столь крайній *оптимизмъ* Платона является совершенно чуждымъ христіанскому міросозерцанію, которое допускаетъ *коренное* извращеніе какъ внѣшней физической природы, такъ и нравственной природы человѣческой души и, прежде всего, человѣческаго сердца и воли, и которое поэтому, естественно, проникнуто сознаніемъ невозможности для человѣка собственными силами побѣдить это зло и достигнуть истинной добродѣтели и счастья, почему и ищетъ въ этомъ дѣлѣ сверхъестественной Божественной помощи. Такимъ образомъ, изложенное нами Платоновское ученіе о злѣ не можетъ имѣть, по существу, ничего общаго съ христіанскимъ ученіемъ о первобытномъ грѣхѣ и о послѣдовавшемъ за нимъ и вслѣдствіе него извращеніи всей объективной природы какъ человѣческой, такъ и всего міра, вслѣдствіе чего цѣлью нравственно-практической дѣятельности человѣка должно быть не только *познаніе* наличной природы вещей, но и *коренное измѣненіе этой природы*,—прежде всего, духовно-нравственной, а затѣмъ и физической.

При всемъ сходствѣ Платоновскаго ученія о міровомъ злѣ съ ученіемъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, не должно упускать изъ виду и нѣкотораго различія: оптимизмъ Платона по интересующему насъ вопросу является уже далеко не такимъ безоблачнымъ, какъ, напримѣръ, оптимизмъ софистовъ, а тѣмъ болѣе Сократа, хотя и у разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, какъ мы видѣли, также были даны *зачатки* пессимизма. Обращая вниманіе на нѣкоторыя другія стороны въ ученіи Платона о міровомъ злѣ, мы замѣчаемъ у него весьма ясно опредѣлившуюся и другую, противоположную черту—*сознаніе глубокаго проникновенія въ міръ и въ его исторію злого начала*, при чемъ въ *конечномъ результатѣ* пессимистическая тенденція у Платона беретъ уже рѣшительный перевѣсъ надъ тенденціей оптимистической, чего еще нельзя было сказать о разсмотрѣнныхъ нами выше философахъ.—Психологическій источникъ Платоновскаго пессимизма, въ существѣ дѣла, лежитъ тамъ же, гдѣ и источникъ его поверхностнаго оптимизма, т. е. въ одностороннемъ и послѣдовательно развитомъ *раціонализмѣ*

его міросозерцанія и всего его душевнаго уклада. Вѣдь, именно, односторонній раціонализмъ Платона заставилъ его, какъ мы видѣли, всецѣло замкнуться въ сферу отвлеченной мысли, точнѣе, въ сферу отвлеченныхъ логическихъ понятій нашего теоретическаго разума, заставилъ его почти окончательно порвать всякую живую связь съ міромъ конкретной дѣйствительности и признать эту послѣднюю за бытіе, *по существу несовершенное, неистинное*, не могущее быть объектомъ ни истиннаго знанія ни источникомъ нашего счастья. Но тотъ же односторонній раціонализмъ Платона, отождествившій *все бытіе* съ гипостазированными понятіями нашего теоретическаго разума,—естественно привелъ его къ тому, что и все содержаніе душевной жизни человѣка, *этой части космоса*, у него всецѣло сводится къ *познавательнымъ функціямъ теоретическаго разума, къ отвлеченнымъ логическимъ понятіямъ*. Жизнь человѣческаго *сердца и воли*, при такихъ условіяхъ, съ психологическою необходимостію постепенно должна атрофироваться, а вмѣстѣ съ тѣмъ постепенно должна атрофироваться потребность въ свободно-активномъ воздѣйствіи на міръ конкретной дѣйствительности, въ цѣляхъ ея усовершенствованія, и увѣренность въ возможности такого воздѣйствія: отзывчивое и свободно-активное отношеніе къ міру должно постепенно замѣниться отношеніемъ *пассивно-созерцательнымъ*, при которомъ наличная дѣйствительность принимается таковою, какова она есть, какъ бы ни казалась она намъ несовершенною. Пессимистическіе выводы, къ какимъ Платона привела его ультра—раціоналистическая *гносеологія*, т. о., находятъ свое дальнѣйшее обоснованіе и внутреннюю опору въ его столь же раціоналистической *психологіи*. Къ тѣмъ же пессимистическимъ выводамъ приходитъ Платонъ и въ своей *матафизикѣ и космологіи*, также проникнутыхъ, какъ мы видѣли, духомъ самаго послѣдовательнаго раціонализма. Смотря на Божество и на весь міръ, какъ на систему гипостезированныхъ понятій нашего теоретическаго разума,—Платонъ, естественно, законы *логической необходимости*, которымъ подчиняются субъективныя понятія нашего разума, переноситъ на всю вселенную, въ томъ числѣ и на Божество, втискивая всю міровую жизнь въ узкія рамки механической необходимости. Но если первооснова всего сущаго подчинена законамъ механической необходимости; если, съ другой стороны, весь міръ, какъ это утверждаетъ Платонъ, есть лишь извѣстная форма проявленія жизни Божества и

субстанціанально отъ этого послѣдняго не отличается,—то очевидно, что и существующее въ мірѣ зло т. е. все конечное бытіе имѣетъ своимъ послѣднимъ источникомъ природу самого Божества и тѣ неизмѣнные законы, которымъ подчинена жизнь Божества и всей вселенной. А отсюда само собою слѣдуетъ, что о радикальномъ уничтоженіи мірового зла и даже о возможности борьбы съ нимъ, съ точки зрѣнія Платона, не можетъ быть и рѣчи. Вѣдь, строго говоря, у Платона не было даже понятія о Божествѣ, *какъ абсолютно совершенномъ Существѣ*, поскольку идея «иного», или относительнаго «небытія», являясь источникомъ всѣхъ прочихъ отрицательныхъ идей (безобразія, несправедливости и т. п.), по взгляду Платона, *оказывается однимъ изъ основныхъ элементовъ природы самого Божества*, во всѣхъ моментахъ и формахъ его внутренней жизни. При изложеніи Платоновской теологіи, разрѣшающейся у него, въ существѣ дѣлѣ, въ космологію, намъ приходилось говорить и о томъ, что внутреннее самоопредѣленіе идеи «иного», или относительнаго «небытія» совершается, съ точки зрѣнія Платона, по законамъ логической и математической необходимости, поскольку съ этимъ самоопредѣленіемъ идеи «небытія» необходимо связывается и имъ обусловливается, вообще, процессъ внутренняго самоопредѣленія и развитія Божества. Слѣдовательно, если космосъ въ представленіи Платона является чѣмъ-то въ высшей степени совершеннымъ и прекраснымъ; то не въ томъ смыслѣ, что онъ вполнѣ удовлетворяетъ *идеалу* абсолютно-совершеннаго бытія, а въ томъ, что онъ совершенъ настолько, насколько это ему позволили свойства Божеской природы,—совершенной, правда, *но не абсолютно совершенной*. Платонъ, дѣйствительно, и и не скрываетъ того, что хотя Богъ, по своей благости, и стремился создать космосъ возможно болѣе совершеннымъ, но успѣлъ достигнуть этого только въ той степени, *въ какой ему позволила природа «неодходимости»* (Tim. 44, E): во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Платонъ говоритъ о совершенствѣ космоса, онъ вездѣ прибавляетъ, что Богъ «по возможности», или «насколько только было возможно» создалъ космосъ совершеннымъ. Подъ этою же «необходимостію», какъ мы видѣли, естественнѣе всего разумѣть не что иное, какъ ту же *идею* относительнаго «небытія», которая входитъ въ содержаніе природы Божества, во всѣхъ фазахъ и формахъ его существованія. Правда, Платонъ замѣ-

чаетъ, что Богу удалось подчинить необходимость разуму и направить большую часть явленій къ наилучшимъ цѣлямъ. Но, во-первыхъ,—только *бо́льшую, а не всѣ*, а во-вторыхъ, какъ увидимъ ниже, Платонъ, въ дѣйствительности, былъ убѣжденъ въ томъ, что въ мірѣ все-таки больше зла, чѣмъ добра. Да, наконецъ, вѣдь Платонъ, противорѣча самому себѣ, въ другихъ мѣстахъ своихъ діалоговъ прямо и неоднократно заявлялъ, что такого рода явленія, какъ, напр., безобразіе, несправедливость и т. п., суть зло въ собственномъ, *объективномъ* смыслѣ этого слова, поскольку для всѣхъ явленій этого рода онъ предполагалъ существованіе соотвѣтствующихъ *объективно* существующихъ идей. Но если такъ, то очевидно, что, во-первыхъ, Платонъ не могъ признавать абсолютнаго совершенства Божеской природы, потому что въ содержаніи этой послѣдней, по Платону, съ необходимостію должны мыслиться въ числѣ прочихъ идей и идеи, выражающія собою извѣстнаго рода несовершенства, съ этической точки зрѣнія [1]); во-вторыхъ, такъ называемое міровое зло, съ точки зрѣнія Платона, должно быть признано *объективно* существующей реальностію,—разъ для него имѣются корни въ самомъ мірѣ идей.

Съ другой стороны, натуралистически-пантеистическій характеръ Платоновской теологіи дѣлаетъ психологически и логически необходимымъ тотъ выводъ, что разъ всѣ несовершенства и все существующее въ мірѣ зло съ естественною необходимостію вытекаютъ изъ самыхъ свойствъ Божества; то поэтому самому они въ мірѣ *неизбѣжны и ничѣмъ не устранимы*. Отсутствіе у Платона понятія о Богѣ, какъ абсолютно совершенномъ Существѣ, при натуралистически-пантеистическомъ характерѣ его міросозерцанія, съ естественною логическою и психологическою необходимостію должно было *привести его къ мысли о врожденности и абсолютной неустранимости объективнаго зла—и въ природѣ человѣческой души, а тѣмъ болѣе въ природѣ нашего тѣла, поскольку то и другое есть простой моментъ внутренней жизни Божества (ближайшимъ образомъ—міровой души), заключающаго въ самомъ себѣ*

---

[1]) Поскольку вопросъ идетъ о совершенствѣ или несовершенствѣ *космоса*, а не Божества, существо дѣла весьма мало измѣняется отъ того, если мы даже допустимъ (къ чему, на нашъ взглядъ, нѣтъ достаточныхъ основаній), что объективнаго источника мірового зла и несовершенствъ космоса должно искать не въ самой природѣ Божества, а въ отличномъ отъ него началѣ въ матеріи, дѣйствіе которой преодолѣть Божеству оказалось не по силамъ. Въ данномъ случаѣ важенъ тотъ признаваемый Платономъ, фактъ, что зло космоса имѣетъ своимъ источникомъ *объективно-существующую* и, при томъ, *необходимую и непреподолимую Божествомъ* причину.

элементы несовершенства и зла. У человѣка, съ точки зрѣнія Платона, т. о., не оказывается рѣшительно никакой реальной почвы—ни психологической ни метафизической—для того, чтобы ему можно было бороться съ коренящимся въ его природѣ зломъ, поскольку этого зла не чужда сама первооснова всего сущаго—Божество. Самый послѣдовательный *пессимизмъ* и совершенное отчаяніе въ возможности когда бы то ни было достигнуть побѣды надъ зломъ, кореняющимся въ человѣческомъ существѣ, въ душѣ и тѣлѣ,—должны быть въ области Платоновской *антропологіи* неизбѣжнымъ слѣдствіемъ недочетовъ его теологіи и космологіи, слѣдствіемъ отсутствія у Платона понятія объ абсолютно совершенномъ Божествѣ. И, дѣйствительно, почти вездѣ, гдѣ только Платону приходится говорить о врожденности человѣку добродѣтели, онъ въ то же время говоритъ и о врожденной же наклонности человѣка ко злу. И это, съ точки зрѣнія Платона, весьма понятно: какъ намъ уже приходилось говорить выше, всякая положительная идея самымъ своимъ существованіемъ предполагаетъ и бытіе противоположной ей отрицательной идеи, потому что иначе положительная идея и не опредѣлилась бы въ своемъ содержаніи [1]). А отсюда уже съ логическою необходимостію слѣдуетъ и то, что самая-то врожденная предрасположенность человѣка къ добру, какъ результатъ причастности нашего существа извѣснаго рода положительнымъ идеямъ,—*самымъ фактомъ своего существованія* необходимо предполагаетъ у человѣка врожденную же способность быть причастнымъ также идеямъ противоположнаго свойства, т. е. врожденную наклонность ко злу, такъ какъ злу, съ точки зрѣнія Платона, не откуда вѣдь и произойти, какъ только изъ добра, которое, по Платону, намъ врождено. И Платонъ, дѣйствительно, со всею откровенностію неоднократно замѣчаетъ, что самыя-то врожденныя совершенства природы человѣка бываютъ причиной того, что онъ, въ концѣ концовъ, можетъ сдѣлаться порочнымъ, такъ что чѣмъ нравственно совершеннѣе врожденныя свойства человѣка, тѣмъ къ большему злу такой человѣкъ бываетъ склоненъ [2]). А когда у Платона идетъ рѣчь о томъ, какая изъ врожденныхъ наклонностей человѣка прежде начинаетъ давать о себѣ знать, наклонность къ добру или же ко злу,—то Платонъ рѣшительно склоняется на сторону послѣдняго,—потому что только по достиженіи значительной степени умственнаго развитія, человѣкъ получаетъ способность укрощать въ себѣ

[1]) Phäd 70, A—72, D. [2]) Rep. VI, 491, B—C; VII, 519, A—B; 538, D; Phäd. 70, D и др.

пожелательную часть души, свои страсти и безпорядочныя движенія тѣла, влекущія ко злу. Слѣдовательно, наклонность ко злу даже съ большимъ правомъ можетъ быть названа *врожденною* человѣку, чѣмъ наклонность къ добру [1]). Точно также, когда у Платона идетъ рѣчь о томъ, какихъ людей, въ общемъ, больше—тѣхъ ли, у которыхъ преобладаютъ врожденныя наклонности къ добру, или тѣхъ, у которыхъ больше врожденнаго зла,—то онъ съ рѣшительностію утверждаетъ, что людей съ добрыми врожденными наклонностями сравнительно весьма мало [2]). О коренящейся, по взгляду Платона, въ самой природѣ нашей души склонности ко злу и, при томъ, склонности неизбѣжной и окончательно непреобѣдимой никакими силами,—говоритъ, далѣе, то обстоятельство, что самое поселеніе человѣческихъ душъ въ ихъ тѣла, т. е. тѣлесное рожденіе человѣка разсматривается Платономъ (въ его «Федрѣ»), какъ результатъ отъ вѣка существующей извращенности въ природѣ нашей души, поскольку стремленіе души къ общенію съ тѣломъ Платонъ, при своемъ взглядѣ на тѣло, какъ на зло, считаетъ уже ея нравственнымъ паденіемъ. Слѣдовательно, *человѣкъ уже потому, что онъ родился, имѣетъ склонность ко всему порочному, т. к. иначе онъ и не родился бы.* Самое стремленіе индивидуальныхъ душъ къ тому, чтобы поселиться въ тѣлѣ, съ точки зрѣнія Платона, является *всегдашнимъ* ихъ стремленіемъ, вытекающимъ съ естественною необходимостію изъ природы индивидуальныхъ душъ (какъ и изъ природы міровой души), именно, какъ результатъ причастности нашихъ душъ идеѣ „иного“, или „небытія“, такъ что человѣческая душа, поскольку она въ числѣ составныхъ элементовъ своей субстанціи заключаетъ и идею «иного» (а она безусловно должна ее заключать),—необходимо стремится образовать себѣ соотвѣтствующую тѣлесную оболочку [3]), т. е. въ силу естественной необходимости имѣетъ наклонность ко всякому злу, связанному съ тѣлеснымъ, матеріальнымъ бытіемъ.

Что же касается *тѣлесной* стороны нашего существа, то въ данномъ случаѣ Платонъ еще съ большею рѣшимостію и опредѣленностію въ различныхъ мѣстахъ своихъ діалоговъ изображаетъ намъ все то всличайшее зло, какое, по его мнѣнію, причиняетъ намъ наше тѣло, въ нашихъ стремленіяхъ къ совершенной добродѣтели и совершенному счастію. Вѣдь, по Платону,

---

[1]) Tim. 43, A—44, C и др. [2]) Rep. VI, 491, A.... [3]) Tim. 42, A и др.

если кто и бываетъ злымъ, то прежде всего «въ силу какого-то неблагопріятнаго состоянія тѣла» [1]). Происходящія въ нашемъ тѣлѣ безпорядочныя движенія, называемыя чувствами, по словамъ Платона, волнуютъ и сильно потрясаютъ обороты души и являются источникомъ нашихъ заблужденій и пороковъ. Вслѣдствіе этого человѣческая душа въ первое время своего нахожденія въ смертномъ тѣлѣ бываетъ неразумною, т. е. склонною ко всякому злу, поскольку, по Платону, только разумъ, какъ мы видѣли, ведетъ человѣка къ истинной добродѣтели и счастію [2]). Поэтому-то, по взгляду Платона, наше тѣло, въ частности, препятствуетъ намъ въ дѣлѣ познанія совершенной истины, такъ какъ тѣлесныя чувства не даютъ намъ ясныхъ и точныхъ познаній. Душа постигаетъ истинно-сущее только мышленіемъ, а мыслитъ душа лучше всего тогда, „когда ничто не безпокоитъ ее,—ни слухъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе, когда, оставивъ тѣло и, сколько возможно, удалившись отъ общенія съ нимъ, она бываетъ совершенно одна, сама по себѣ“. Истинно-сущее, т. е. міръ идей душа постигаетъ не только безъ участія тѣла, но даже, наоборотъ, тѣло всячески препятствуетъ этому познанію, поскольку «своимъ участіемъ оно возмущаетъ душу и не позволяетъ ей познавать истину и разумѣніе», такъ что «мы никогда не пріобрѣтаемъ вполнѣ того, чего желаемъ и что называемъ истиною, пока облечены въ тѣло и доколѣ наша душа смѣшана съ этимъ зломъ» [3]). Тѣло бываетъ причиною и возникновенія въ душѣ человѣка различнаго рода пороковъ: «тѣло, по словамъ Платона, наполняетъ насъ сладострастіемъ, пожеланіями, страхомъ, различными призраками и многими пустяками; поэтому дѣйствительно правду говорятъ, что подъ вліяніемъ тѣла и размыслить о чемъ-нибудь некогда. Да войны, бунты, и битвы откуда происходятъ, если не отъ тѣла и его пожеланій? Вѣдь, всѣ войны воспламеняются для пріобрѣтенія имущества, а имущество мы понуждаемся пріобрѣтать въ пользу тѣла, которому рабски служимъ. Такимъ образомъ, для философіи—то у насъ и не остается времени. Но послѣ всего, если и представляется намъ какой досугъ, и мы обращаемся къ разсмотрѣнію чего—нибудь; то во время изслѣдованій тѣло непремѣнно опять припутается, произведетъ шумъ, замѣшательство и тревогу, такъ что мы и не можемъ уже видѣть истину, а только полагаемъ за вѣрное, что когда хотимъ что-нибудь узнать чисто,—должны отвязаться отъ тѣла и созерцать самыя

[1]) Tim. 86, E [2]) Tim. 43, A—44, C. [3]) Phad. 65, A—66, B. (Ср. Русск. переводъ проф. Карпова).

вещи одною душою» [1]). Какъ источникъ склонности къ разнаго рода чувственнымъ удовольствіямъ, а къ особенности, къ удовольствіямъ чувственной любви,—тѣлесная сторона нашего существа настолько способствуетъ развитію въ нашей душѣ самаго глубокаго эгоизма и порочныхъ наклонностей, что даже такое возвышенное и благородное чувство, какъ любовь, извращается ею до того, что человѣкъ въ данномъ случаѣ почти-что уподобляется скоту (страсть къ педерастіи), и самая любовь къ извѣстному лицу является для послѣдняго источникомъ всевозможныхъ непріятностей и несчастій, поскольку человѣкъ, одержимый страстію чувственной, плотской любви, стремится не къ тому, чтобы сдѣлать любимое имъ лицо возможно совершеннымъ и лучшимъ (душевно и тѣлесно), а чтобы возможно дольше и, насколько возможно, въ большей степени эксплоатировать его для удовлетворенія своихъ чувственныхъ стремленій, такъ что самымъ лучшимъ для каждаго изъ насъ является то, чтобы совершенно избѣгать случая быть объектомъ такого рода любви [2]). Въ общемъ, поэтому Платонъ съ полнымъ правомъ, съ своей точки зрѣнія, можетъ называть тѣло *темницей нашей души* [3]), гдѣ нашей душѣ, окованной тѣлесными чувствами, доколѣ она не отрѣшится отъ нихъ, приходится имѣть дѣло не съ самимъ существомъ вещей, не съ познаніемъ дѣйствительной ихъ природы, а только какъ-бы съ ихъ тѣнями [4]). И освобождается наша душа изъ этой темницы—отчасти уже въ земной жизни—только черезъ стремленіе къ истинной философіи [5]); вполнѣ же человѣкъ достигаетъ этого освобожденія, а слѣдовательно, и истиннаго, совершеннаго познанія и совершенной добродѣтели только по окончательномъ отрѣшеніи души отъ тѣла, т. е. послѣ смерти [6]). Но и тогда только истинные философы вполнѣ освобождаются отъ тяготѣнія къ чувственности и то не вдругъ, а не ранѣе трехъ тысячъ лѣтъ и не навсегда [7]). Въ сочиненіяхъ Платона можно находить и множество другихъ мѣстъ, гдѣ онъ смотритъ на тѣло, какъ на коренное зло и источникъ интеллектуальныхъ и моральныхъ несовершенствъ нашего существа и всевозможныхъ бѣдствій и невзгодъ нашей жизни. А что причиняемое намъ тѣломъ зло не есть, съ точки зрѣнія самого Платона, явленіе случайное, а напротивъ, есть нѣчто неизбѣжное и ничѣмъ неустранимое,—это можно видѣть,

---

[1]) Phäd. 66, C—D (русск. переводъ проф. Карпова).

[2]) Phädr. 231, A—242, D. [3]) Phäd. 62, B; 64, C – D и др. [4]) Rep. VII, 514, A—519, A. [5]) Ibid. [6]) Phäd. 62, A—69, E. [7]) Phadr. 249, A и др.

во-первыхъ, изъ того, что отъ причиняемыхъ намъ тѣломъ неудобствъ и невзгодъ мы, по сознанію самого Платона, можемъ окончательно освободиться только послѣ смерти, когда наша душа субстанціонально, яко-бы, отрѣшается отъ общенія съ тѣломъ, почему смерть въ представленіи Платона и является высочайшимъ и вполнѣ несомнѣннымъ для насъ благомъ [1]), такъ что истинные философы ни къ чему и не стремятся съ такимъ желаніемъ, какъ, именно, къ смерти [1]). Слѣдовательно, по крайней мѣрѣ, въ продолженіе своего земного существованія человѣку невозможно избавиться отъ причиняемаго намъ тѣломъ зла. Во-вторыхъ, самая-то надежда на избавленіе отъ причиняемаго намъ тѣломъ зла, послѣ нашей смерти является у Платона вовсе не такъ ужъ несомнѣнною, какъ это можетъ показаться на первый взглядъ: при отсутствіи у Платона опредѣленныхъ представленій и глубокой вѣры въ личное безсмертіе человѣческой души (подробно объ этомъ смотр. ниже), у него не могло быть прочной и незыблемой надежды на возможность возмѣщенія и въ загробной жизни тѣхъ страданій, какія намъ причиняетъ наше тѣло во время нашего земного существованія. А затѣмъ, если даже согласиться съ тѣмъ, что Платонъ болѣе склонялся къ признанію личнаго безсмертія нашей души, то и тогда, съ его же собственной точки зрѣнія, человѣку невозможно достигнуть полной свободы отъ причиняемаго ему тѣломъ зла, такъ какъ, оставаясь вѣрнымъ основнымъ положеніямъ своей метафизики, Платонъ, какъ намъ уже неоднократно приходилось объ этомъ говотить выше, долженъ былъ утверждать и, дѣйствительно, утверждалъ въ нашей душѣ постоянную и *изъ самого ея существа вытекающую склонность къ пріобрѣтенію для себя соотвѣтствующей новой тѣлесной оболочки*, почему въ самомъ лучшемъ случаѣ душа наша можетъ оставаться совершенно отрѣшенною отъ тѣла не болѣе, какъ въ продолженіе десятитысячелѣтняго періода, въ который совершается міровой кругооборотъ космоса. Такимъ образомъ, съ какой бы точки зрѣнія мы ни посмотрѣли на причиняемое намъ тѣлесною стороною нашего существа зло,—оно въ одинаковой степени, по взгляду самого Платона, является *величайшимъ*, по своей силѣ, *необходимымъ*, со стороны своего происхожденія, и *ничѣмъ окончательно не устранимымъ* въ своихъ конечныхъ результатахъ. Единственнымъ средствомъ избавиться отъ причиняемыхъ

---

[1]) Phäd. 62, A—69, E.

намъ тѣломъ золъ, по взгляду Платона, можетъ быть только совершенное уничтоженіе нашего «я», какъ *личности*, что́ въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ и не прочь допустить (смотр. ниже ученіе Платона о безсмертіи нашей души). Но, вѣдь, это уже будетъ не побѣда надъ зломъ, а признаніе своего полнаго безсилія бороться съ нимъ; слѣдовательно, самый-то фактъ объективнаго и ничѣмъ непобѣдимаго существованія въ мірѣ зла и въ этомъ случаѣ Платономъ признается во всемъ его объемѣ.

При такомъ пессимистическомъ взглядѣ Платона на міръ и существующее въ немъ зло, отмѣченная нами выше въ его діалогахъ оптимистическая тенденція получаетъ своеобразную окраску, сближающую общій характеръ міросозерцанія Платона съ Шопенгауэромъ: міръ, по Платону, устроенъ настолько цѣлесообразно и прекрасно, насколько только это было возможно для абсолютнаго начала, лежащаго въ его основѣ; но, при всемъ томъ, этотъ міръ настолько неудовлетворяетъ Платона, и въ міровомъ устройствѣ Платонъ находитъ столь коренныя отрицательныя стороны, что, въ концѣ концовъ, въ дѣйствительности, приходитъ *къ абсолютному отрицанію космоса*, рѣшительно предпочитая послѣднему бытіе, лишенное всякихъ положительныхъ предикатовъ, граничащее, въ живомъ человѣческомъ сознаніи, съ буддійскою нирваною. Очевидно, что съ этой послѣдней точки зрѣнія, *при убѣжденіи въ вѣчности, неизмѣнлемости и непрепобѣдимости мірового зла*, у Платона не можетъ быть рѣчи о *прогрессѣ* въ широкомъ и точномъ смыслѣ этого слова, какъ въ смыслѣ процесса космологическаго, такъ и историческаго. Если вообще, міръ, по Платону, всегда и неизбѣжно *долженъ* заключать въ себѣ, на ряду съ началомъ блага, также и начало зла (иначе онъ и вовсе не существовалъ бы), то прогрессъ, въ смыслѣ развитія по пути къ уничтоженію злого начала, съ точки зрѣнія Платона, равносиленъ приближенію космоса къ своему уничтоженію. Понятно отсюда, что и историческій прогрессъ человѣчества, какъ *не имѣющій для себя онтологическихъ основъ въ Платоновской метафизикѣ* оказывается не имѣющимъ подъ собою реальной почвы, хотя вполнѣ опредѣленно этой мысли Платонъ и не высказываетъ. Причинъ этихъ пессимистическихъ итоговъ Платоновской метафизики должно искать въ односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической точкѣ зрѣнія его общаго міросозерцанія, при которой міръ, *въ его наличномъ, натуральномъ состояніи*, признается, какъ нѣчто вѣчное и неизмѣнное въ своей сущности, какъ

подчиненный вѣчнымъ, неизмѣннымъ натуральнымъ законамъ, являющихся объективаціей необходимыхъ логическихъ законовъ нашего теоретическаго разума. Вѣдь, строго говоря, у Платона, вообще, не можетъ быть рѣчи о *космогоніи,* при его убѣжденіи въ вѣчности и неизмѣняемости космоса. Вся, такъ называемая міровая исторія у Платона движется въ вѣчномъ, безначальной *круговоротѣ* (въ смыслѣ смѣны различныхъ періодовъ), періодически возвращаясь къ своему исходному пункту. *Космогонія* въ Платоновской метафизикѣ, т. о., цѣликомъ вытѣсняется *космологіей*, въ смыслѣ *описанія* міра, какимъ онъ существуетъ *отъ вѣка*, а не въ смыслѣ *повѣствованія о его происхожденіи, и развитіи или указанія той цѣли, къ какой онъ стремится, и того, какимъ онъ долженъ быть.* Телеологическая точка зрѣнія на міръ, въ точномъ смыслѣ этого слова, чужда міросозерцанію Платона: ей нѣтъ мѣста въ его *гносеологіи* и *онтологіи,* поэтому нѣтъ для нея логическихъ и психологическихъ основъ и въ другихъ сферахъ, въ частности, въ области *исторіи.* Такихъ конечныхъ логическихъ выводовъ самъ Платонъ могъ, конечно, и не дѣлать и, дѣйствительно, ихъ не дѣлалъ, поскольку онъ стремился къ *усовершенствованію* человѣческой жизни. Но въ данномъ случаѣ у насъ идетъ рѣчь объ *основахъ* міросозерцанія Платона и о томъ, какіе выводы, *съ логическою и психологическою необходимостію отсюда должны рано или поздно слѣдовать.* Конечные выводы изъ этихъ основъ Платоновскаго міросозерцанія могли быть сдѣланы и, дѣйствительно, были сдѣланы въ античной философіи уже *послѣ* Платона, хотя, какъ увидимъ ниже, и на самомъ Платонѣ, въ частности, на его сужденіяхъ объ усовершенствованіи человѣческой жизни не могло не сказаться въ значительной степени вліяніе особенностей его онтологіи, чуждой, какъ мы видѣли, не только идеи *прогресса*, но даже идеи *развитія*, вообще.

Итакъ, наряду съ ясно выраженною оптимистическою точкою зрѣнія на космосъ и все въ немъ существующее, въ философіи Платона, съ неменьшею ясностію и опредѣленностію проводится и другая, противоложная тенденція, признающая за міровымъ зломъ значеніе начала, не только объективно-существующаго, но и вѣчнаго и не преподѣдимаго. Эти противорѣчащія одна другой тенденціи у Платона остаются непримиренными, подобно тому, какъ во взглядѣ на Божество оставались у него непримиренными тенденціи теистически-спиритуалистическая, съ одной стороны, и натуралистически-пантеистическая, съ

другой. Иныхъ результатовъ ожидать отъ Платона мы и не въ правѣ, въ виду особенностей той общей основы, на какой покоится то и другое ученіе Платона: такою общею основою у Платона является, какъ мы сказали, его интеллектуалистическое и натуралистически-пантеистическое міросозерцаніе. Это міросозерцаніе постигаетъ міръ такимъ, *каковъ онъ есть, въ его натуральномъ состояніи*, при апріорномъ предположеніи, что инымъ, лучшимъ онъ и быть не можетъ. Результатомъ этого въ сферѣ религіи является *обожествленіе* міра, а въ сферѣ космологіи — отрицаніе объективнаго существованія въ мірѣ зла. Но закрывать вполнѣ глаза на отрицательныя стороны космоса Платонъ, конечно, не могъ. Отсюда у него — стремленіе стать *выше* границъ конечнаго космоса. Въ области религіи это стремленіе выразилось у Платона въ исканіи премірнаго, абсолютнаго и чуждаго тѣлесности Бога, въ области космологіи – въ признаніи факта *объективно* существующихъ несовершенствъ космоса и въ стремленіи къ идеалу бытія болѣе совершеннаго, чѣмъ космосъ. Но въ обоихъ этихъ стремленіяхъ Платонъ продолжалъ стоять на реальной почвѣ того же натуральнаго космоса, въ абсолютности и совершенствѣ котораго онъ уже разочаровался. Поэтому, въ обоихъ случаяхъ, Платонъ не могъ притти къ какимъ-нибудь положительнымъ результатамъ: въ религіи абсолютное премірное и духовное Существо, въ дѣйствительности, оказалось у Платона *абсолютно безсодержательной идеей*, голою абстракціей отъ натуральнаго космоса, черезъ отрицаніе предикатовъ послѣдняго. Признаніе факта объективнаго существованія въ космосѣ зла также не пошло дальше чисто отрицательныхъ выводовъ — отрицанія разумности самого факта существованія конечнаго міра, при враждебномъ отношеніи къ этому послѣднему. Отъ одной крайности Платонъ, т. о., переходитъ къ другой, *не находя въ своемъ интеллектуалистическомъ и натуралистически-пантеистическомъ міросозерцаніи данныхъ для ихъ примиренія.* Идеи *относительнаго* совершенства или несовершенства въ приложеніи къ космосу, какъ вѣчному и неизмѣнному проявленію Божества, у Платона, очевидно, не могло быть. Космосъ, съ точки зрѣнія Платона, долженъ быть или *весь* принятъ или же *весь* цѣликомъ отвергнутъ. Платонъ не могъ окончательно остановиться ни на томъ ни на другомъ выводѣ, поскольку, съ одной стороны, не могъ не видѣть отрицательныхъ сторонъ космоса, а съ другой, при своей натуралистически-пантеистической точкѣ зрѣнія, ничего *положительнаго* противопоставить этому космосу также не могъ. Отсюда — непримиримое

противорѣчіе во взглядахъ Платона на Божество и на міръ и неизбѣжная глубокая драма въ душѣ Платона,—болѣе глубокая, чѣмъ у Сократа, объ отрицательномъ отношеніи котораго къ конечному космосу можно говорить, какъ мы видѣли, только въ смыслѣ *зародыша,* а не въ смыслѣ болѣе или менѣе опредѣленнаго и яснаго сознанія и внутренняго убѣжденія.

Отмѣченное нами непримиримое самопротиворѣчіе и душевная драма Платона въ вопросѣ о міровомъ злѣ являются ли у Платона чѣмъ-либо *по существу* оригинальнымъ и самобытнымъ по сравненію съ традиціоннымъ античнымъ міросозерцаніемъ?

Что оптимистическая тенденція, какая проводится въ діалогахъ Платона свойственна также всему античному міросозерцанію, объ этомъ намъ приходилось уже говорить выше, при изложеніи ученія софистовъ и Сократа. Тогда же мы отмѣтили и психологическій корень этого оптимизма въ интеллектуалистическомъ и натуралистическомъ характерѣ воззрѣній античнаго человѣчества, присущій и Платону. Въ данномъ случаѣ, Платонъ, слѣдовательно, вполнѣ остается вѣрнымъ духу своего времени и народа. Что же касается пессимистической тенденціи во взглядахъ Платона на міровое зло, то въ этомъ отношеніи Платонъ, повидимому, расходится съ общимъ жизнерадостнымъ тономъ античнаго міросозерцанія, хотя отдѣльныя штрихи пессимизма далеко не были чужды античному человѣку. Тѣмъ не менѣе, и эта вторая пессимистическая тенденція во взглядахъ Платона на міръ, какъ мы видѣли, имѣетъ свои глубокіе психологическіе корни въ томъ же интеллектуалистически-натуралистическомъ пантеизмѣ, какой лежитъ и въ основѣ его оптимизма, и соотвѣтственно этому, окрашивается въ *натуралистическій* тонъ: натурализмъ Платона не удовлетворяетъ, но онъ не можетъ и отказаться отъ него, такъ какъ другой дѣйствительности, кромѣ подчиненной законамъ натуральной необходимости, Платонъ не знаетъ. *Платонъ борется противъ натурализма, опираясь на него, какъ на единственную реальную почву.* Натуралистическій пантеизмъ и въ данномъ случаѣ, по существу дѣла, связываетъ міросозерцаніе Платона съ традиціоннымъ античнымъ. Ко времени Платона античное человѣчество еще не успѣло, на ряду съ оптимизмомъ, окончательно притти къ другой тенденціи—пессимистическій. Но послѣдняя и въ античномъ человѣчествѣ имѣла для себя *тѣ же* основы, что у Платона. Платонъ въ данномъ случаѣ только опередилъ своихъ современниковъ. Сократъ со своимъ оптимизмомъ вѣрнѣе другихъ фило-

софовъ отразилъ въ себѣ *господствовавшее въ его время* теченіе среди своихъ современниковъ; Платонъ же, на ряду съ этимъ, явился выразителемъ и тѣхъ *конечныхъ результатовъ*, къ какимъ безсознательно шло и должно было рано или поздно притти античное человѣчество.

Сказаннымъ опредѣляется и отношеніе разсматриваемаго нами пункта въ ученіи Платона къ *христіанству*. Оптимистическая тенденція Платона, выросшая у него на односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической почвѣ, ставитъ его въ ближайшее сродство съ соотвѣтствующею стороною ученія Сократа и софистовъ, вслѣдствіе чего, для опредѣленія отношенія Платона въ этомъ отношеніи къ христіанскому ученію, намъ остается только повторить то же, что выше нами было сказано относительно софистовъ и Сократа: христіанское понятіе о грѣхѣ, *въ смыслѣ свободнаго извращенія человѣкомъ всей своей духовной, а затѣмъ и физической природы, какъ своей собственной, такъ и внѣшняго міра*, а также ученіе о необходимости Божественной благодати и о Божественномъ Искупителѣ,—это понятіе одностороннему интеллектуализму и натуралистически-пантеистическому оптимизму Платона совершенно чуждо. Исходный пунктъ христіанскаго ученія о мірѣ и существующемъ въ немъ злѣ, какъ мы видѣли выше, проникнутъ, въ противоположность ученію Платона, глубокимъ пессимизмомъ. Естественнѣе поэтому ожидать точекъ соприкосновенія съ христіанскимъ ученіемъ со стороны другой, *пессимистической* тенденціи философскихъ (космологическимъ и психологическихъ) воззрѣній Платона. Дѣйствительно, сознаніе глубокаго проникновенія въ міръ злого начала, въ частности, сознаніе глубокаго, радикальнаго и объективнаго извращенія человѣческой природы,—все это, несомнѣнно, имѣетъ нѣкоторую аналогію съ соотвѣтствующими пунктами христіанскаго взгляда на міръ, какъ на ложащій во злѣ и нуждающійся въ *радикальномъ* возрожденіи. Однако мы не должны преувеличивать смысла и значенія этой аналогіи и опускать безъ вниманія другихъ сторонъ въ разсматриваемой нами стороны въ ученіи Платона и христіанства, поскольку пессимистическая тенденція во взглядѣ Платона на міръ и существующее въ немъ зло, какъ мы видѣли, носитъ на себѣ строго *интеллектуалистическій и натуралистическій* отпечатокъ. Источникъ мірового зла Платонъ видитъ въ тѣхъ же неизмѣнныхъ вѣчныхъ *натуральныхъ* законахъ природы, на которыхъ онъ старается

обосновать и свой оптимизмъ. Ученіе о злѣ, въ смыслѣ *грѣха*, т. е. какъ о результатѣ свободнаго извращенія человѣкомъ своей *воли и сердца* и, вообще, всего своего духовнаго существа, извращенія, повлекшаго за собою извращеніе и физической природы,—этого ученія въ Платоновской космологіи и психологіи, проникнутыхъ характеромъ односторонняго интеллектуализма, нѣтъ вовсе. А вмѣстѣ съ тѣмъ, и аналогія разсматриваемой нами стороны платонизма съ христіанствомъ получаетъ совершенно иной смыслъ. Общимъ между тѣмъ и другимъ въ данномъ случаѣ остается только *признаніе самаго факта объективнаго существованія зла въ мірѣ и въ человѣкѣ*. По сравненію съ Сократомъ, принципіально отрицавшимъ этотъ фактъ, Платонъ, конечно, сдѣлалъ по пути сближенія съ христіанствомъ значительный шагъ впередъ. Но этотъ шагъ не былъ, по существу дѣла, такимъ, который бы давалъ намъ право говорить *о положительной, генетической зависимости* христіанскаго міросозерцанія отъ платонизма. *Пониманіе и объясненіе* природы и происхожденія зла въ мірѣ и человѣкѣ у Платона, *по существу, противоположно христіанскому ученію объ этомъ предметѣ:* зло у Платона, со стороны объективной, понималось, какъ результатъ *неизмѣнныхъ натуральныхъ* законовъ природы, а со стороны субъективной—какъ результатъ *незнанія*; въ христіанствѣ же оно мыслится, какъ дѣло *свободной воли человѣка*. У Платона зло признавалось явленіемъ *изначальнымъ и вѣчнымъ*, а слѣдовательно, безконечнымъ и окончательно ничѣмъ непрепобѣдимымъ, не только человѣкомъ, но даже Божествомъ; въ христіанствѣ же зло, при всей глубинѣ и широтѣ его господства въ мірѣ, мыслится, какъ явленіе *случайное*, не имѣющее для себя корней въ природѣ *первоосновы* всего сущаго, т. е. въ Божествѣ, а потому оно здѣсь признается явленіемъ *преходящимъ*, съ которымъ можно и должно бороться, *съ надеждой на успѣхъ*. Въ природѣ *первоосновы* всего сущаго, т. е. въ самомъ Божествѣ Платонъ ищетъ объясненія сущности и источника мірового зла; христіанинъ же здѣсь видитъ для себя и для всего міра гарантію и средство къ избавленію отъ зла. Отсюда, въ христіанствѣ—ученіе объ *Искупителѣ*, не имѣющее для себя въ ученіи Платона о Божествѣ реальныхъ основъ и никакихъ аналогій. Общимъ между платонизмомъ и христіанствомъ въ вопросѣ о міровомъ злѣ остается, какъ мы сказали выше, лишь одно признаніе факта объективнаго существованія зла въ мірѣ и въ человѣкѣ. Но это признаніе есть

особенность общечеловѣческаго сознанія, и одного этого еще не достаточно для выведенія отсюда особенностей, спеціально характерныхъ для христіанскаго ученія о данномъ предметѣ. Существо христіанскаго ученія о злѣ составляетъ *вѣра въ торжество добра надъ зломъ*, имѣющая для себя основу въ ученіи о всесовершенномъ, всеблагомъ и всемогущемъ Богѣ, первоосновѣ всего существующаго, и въ ученіи о *случайномъ* происхожденіи зла, откуда уже слѣдуетъ и возможность избавленія отъ него. Но для этой-то вѣры въ платонизмѣ и нѣтъ основаній, а потому несправедливо было бы искать здѣсь *положительныхъ посылокъ*, откуда путемъ логическаго и психологическаго развитія могъ бы выработаться христіанскій взглядъ на міровое зло,—на источникъ его происхожденія, на его природу и способы борьбы съ нимъ. Въ раскрытіи этихъ вопросовъ платонизмъ логически и психологически движется по пути, какъ разъ *противоположному* тому, по какому идетъ развитіе мысли и чувства въ душѣ христіанина: *исходнымъ* пунктомъ платонизма, по данному вопросу, является крайній теоретическій *оптимизмъ*, отрицающій объективный характеръ существующаго въ мірѣ зла, а также необходимость возрожденія человѣческой природы и всего космоса. Но тотъ же интеллектуализмъ и натурализмъ, благодаря которому Платонъ въ *исходномъ* логическомъ пунктѣ своихъ разсужденій о злѣ, сталъ на почву оптимизма, *въ дальнѣйшемъ логическомъ и психологическомъ процессѣ развитія міросозерцанія и настроенія Платона заставляетъ его перейти отъ крайняго оптимизма къ еще болѣе рѣшительному пессимизму, а отрицаніе необходимости возрожденія міра и человѣка переходитъ у него въ отрицаніе возможности этого возрожденія.* Христіанское же міросозерцаніе начинаетъ отъ глубокаго сознанія *необходимости* радикальнаго избавленія отъ зла и возрожденія міра и человѣка, поскольку за исходный пунктъ своего взгляда на міръ признаетъ фактъ глубокаго и широкаго распространенія въ мірѣ объективнаго зла, а въ концѣ концовъ, приходитъ къ глубокой вѣрѣ въ *возможность* этого избавленія, благодаря Божественной помощи.

Къ признанію *генетической независимости* христіанства отъ платонизма мы приходимъ и при изслѣдованіи ученія Платона о *безсмертіи человѣческой души.*

Такое или иное рѣшеніе вопроса о безсмертіи человѣческой души, по ученію Платона, должно необходимо обусловливаться особенностями его общихъ гносеологическихъ, психологическихъ и

метафизическихъ взглядовъ. Ученіе Платона о природѣ человѣческой души, какъ мы видѣли выше, такъ тѣсно и неразрывно связано съ его ученіемъ о міровой душѣ, однимъ изъ основныхъ пунктовъ, его теологіи, что въ данномъ случаѣ достаточно сдѣлать только общій выводъ изъ всего, сказаннаго нами по этому вопросу раньше,— указать на тѣ заключенія, какія отсюда слѣдуютъ, именно, по вопросу о безсмертіи человѣческой души. Изъ анализа ученія Платона о міровой душѣ мы уже видѣли, что всѣ индивидуальныя души, въ томъ числѣ, слѣдовательно, и души людей, существуютъ только въ качествѣ составныхъ частей міровой души, которая, въ свою очередь, есть одна изъ формъ внутренняго развитія Божества. Слѣдовательно, и человѣческія души по ученію Платона, суть только частныя формы и моменты проявленія того же Божества, не обладающіе поэтому отличною отъ послѣдняго субстанціей. Очевидно, что при такомъ положеніи дѣла; метафизикѣ Платона, вообще, должно быть болѣе или менѣе чуждо понятіе о *личности* въ точномъ смыслѣ этого слова, поскольку съ понятіемъ личности необходимо соединяется предикатъ «бытія въ себѣ и для себя», если и не всегда въ абсолютномъ смыслѣ (это приложимо вполнѣ только къ абсолютной личности—къ личному Богу), то, по крайней мѣрѣ, въ большей или меньшей степени. Съ точки же зрѣнія Платона, человѣкъ, будучи простымъ моментомъ въ развитіи внутренней жизни Божества и потому не имѣя значенія бытія «въ себѣ и для себя»,— можетъ быть названъ субъектомъ лишь въ смыслѣ *эмпирическомъ*. Человѣческая душа, по Платону, есть только «*явленіе*», но не «бытіе въ себѣ». Къ такому же заключенію относительно природы человѣческой души мы необходимо должны притти, если обратимъ вниманіе на самый ея составъ,—на тѣ составные элементы, изъ которыхъ, по выраженію Платона, смѣшана наша душа. По ученію Платона, человѣческая душа составлена изъ той же субстанціи, что и душа міровая, поскольку первая есть только составная часть послѣдней. Слѣдовательно, составными элементами человѣческой души, прежде всего и главнымъ образомъ, являются тѣ же пять основныхъ идей (тождества, различія, сущности, движенія и стоянія), которыя входятъ и въ содержаніе *конечнаго «единаго»* (Божества), а также міровой души. При этомъ, какъ относительно конечнаго «*единаго*» и міровой души мы должны были допустить, на ряду съ упомянутыми нами пятью идеями, существованіе безчисленнаго множества другихъ идей, также входящихъ въ ихъ содержаніе, такъ точно и составъ человѣческой души мы не имѣемъ права

ограничивать только пятью идеями, а должны предположить ихъ безлисленное множество. И, дѣйствительно, намъ извѣстно, что, по ученію Платона, всѣми своими свойствами, какими только когда либо обладалъ или обладаетъ человѣкъ, онъ обязанъ тому, что въ извѣстный моментъ времени бываетъ причастенъ той или иной идеѣ. Напримѣръ, человѣкъ бываетъ малымъ потому, что бываетъ причастенъ идеѣ малости, великимъ бываетъ черезъ причастность идеѣ великаго и т. д. (Phäd.). Но если такъ, если свойства человѣческой природы, по ученію Платона, суть не что иное, какъ явленіе или извѣстная форма существованія тѣхъ же идей,—то очевидно, что и все психическое содержаніе человѣка есть не что иное, какъ только простая комбинація различныхъ идей, такъ что человѣкъ бываетъ справедливымъ или несправедливымъ, добрымъ или злымъ, умнымъ или глупымъ и т. п. тогда именно и потому именно, что въ его эмпирическомъ «я» происходитъ такая именно, а не иная комбинація идей. Очевидно, что говорить о простотѣ природы человѣческой души, въ собственномъ смыслѣ этого слова, мы, съ точки зрѣнія Платона, не имѣемъ достаточныхъ основаній. Съ другой стороны, разъ человѣческая душа не есть единая и простая субстанція, обладающая присущими ей, какъ субстанціи, свойствами, а есть простой аггрегатъ или извѣстная комбинація идей, изъ которыхъ ни одна, съ точки зрѣнія Платона, не можетъ утратить значенія самостоятельной и самобытной субстанціи, обладающей предикатомъ бытія «въ себѣ и для себя», такъ какъ иначе идеи перестали бы уже быть тѣмъ, чѣмъ онѣ являются въ Платоновской метафизикѣ,—то отсюда несомнѣнно вытекаетъ и другое слѣдствіе, аналогичное тому, какое мы вывели изъ отношенія индивидуальныхъ душъ къ міровой душѣ, именно, что человѣческой душѣ ни въ какомъ случаѣ не можетъ принадлежать значеніе *личнаго* существа, въ точномъ смыслѣ этого слова. Вѣдь, съ понятіемъ личности, какъ мы говорили объ этомъ и выше, необходимо соединяются предикаты единства и самотождества психической природы, чего никакъ нельзя приписать человѣческой душѣ, какъ ее представляетъ себѣ Платонъ, потому что, по его взгляду, душа есть существо сложное, и каждая составная часть нашей души сохраняетъ всегда свою самостоятельность. Точно также человѣческой душѣ, на основаніи ученія Платона объ ея составѣ, нельзя приписать и другого необходимаго предиката личности—«бытія въ себѣ и для себя», потому что такой предикатъ, по его взгляду, прили-

чествуетъ только составнымъ элементамъ души—идеямъ, взятымъ въ ихъ отдѣльности, но никакъ не ихъ комбинаціи, какъ таковой, потому что въ такомъ случаѣ этимъ составнымъ элементамъ пришлось бы своею абсолютностію и самобытностію поступиться въ пользу того «нѣчто», которое является результатомъ ихъ комбинаціи, съ чѣмъ, конечно, Платонъ никакъ не можетъ согласиться, такъ какъ тогда ему пришлось бы стать въ противорѣчіе съ главнымъ положеніемъ своей метафизики,—съ ученіемъ объ идеяхъ, какъ самобытныхъ, вѣчныхъ и абсолютныхъ сущностяхъ. Слѣдовательно, по ученію Платона, душа человѣка, дѣйствительно, можетъ быть названа субъектомъ не въ строго метафизическомъ смыслѣ этого слова, а только въ смыслѣ субъекта *эмпирическаго*. Понятіе *личности* и въ приложеніи къ индивидуальнымъ душамъ, какъ и въ приложеніи къ мѣровой душѣ, такимъ образомъ, является у Платона не первоначальнымъ понятіемъ его метафизики, а вторичнымъ и выводнымъ. Платоновское пониманіе природы человѣческой души, т. о., имѣетъ сходство съ ученіемъ атомистовъ о происхожденіи всѣхъ вещей изъ атомовъ. Какъ по ученію атомистовъ первоначальнымъ, основнымъ бытіемъ, бытіемъ въ себѣ и для себя, являются атомы, которымъ только и могутъ принадлежать предикаты простоты, неизмѣняемости и т. п., все же прочее, всѣ вещи видимаго нами міра представляютъ изъ себя уже бытіе вторичное, производное и сложное и даже не бытіе, въ собственномъ смыслѣ этого слова, не вещь въ себѣ, а лишь явленіе,—такъ точно и въ метафизикѣ Платона, именно, идеи занимаютъ то же мѣсто и значеніе, какое атомисты приписываютъ своимъ атомамъ. Все же прочее бытіе, въ томъ числѣ и человѣческія души, у Платона являются тѣмъ же эмпирическимъ бытіемъ, т. о., явленіемъ, а не вещію въ себѣ, какимъ у атомистовъ оказываются всѣ вещи видимаго міра, какъ результатъ извѣстной комбинаціи атомовъ. Связь метафизики Платона съ ученіемъ древнихъ атомистовъ въ данномъ пунктѣ, по нашему мнѣнію, гораздо болѣе тѣсная, чѣмъ это можетъ показаться на первый разъ,—съ тѣмъ однако различіемъ, что Платонъ, приближаясь нѣсколько къ позднѣйшему ученію Лейбница, на мѣсто матеріальнаго атома выставилъ понятіе атома идеальнаго—идею. Взглядъ же на все опредѣленное, конкретное бытіе, въ томъ числѣ и на человѣческую личность, какъ на *явленіе*, а не какъ на вещь въ себѣ, у Платона остался тотъ же, что и у атомистовъ. Индивидуальнымъ душамъ, въ томъ числѣ, слѣдовательно, и человѣческимъ, предикаты про-

стоты и самотождества приличествуютъ, пожалуй, еще въ меньшей степени, чѣмъ душѣ міровой, несмотря на тождество природы тѣхъ и этой. Со стороны своего объема, міровая душа всегда остается тождественною себѣ, поскольку она, заключая въ себѣ *весь* космосъ, не можетъ ни увеличиваться ни уменьшаться въ своемъ объемѣ; ея составные элементы—идеи могутъ смѣшиваться между собою, входить между собою въ самыя разнообразныя отношенія, но число этихъ элементовъ всегда должно быть одно и то же, въ силу вѣчности и неизмѣняемости ихъ характера и въ силу всеобъемлемости характера міровой души. Но сказать то же и относительно индивидуальныхъ (а слѣдовательно, и человѣческихъ) душъ мы, съ точки зрѣнія Платона, не имѣемъ никакихъ основаній: человѣческая душа въ различное время обладаетъ различными свойствами, да и вообще, весь человѣкъ, какъ индивидуумъ, не только по душѣ, но и по тѣлу въ различное время и при различныхъ обстоятельствахъ обладаетъ различными свойствами. Даже болѣе того: по ученію Платона, одно и то же лицо въ одно и то же время можетъ обладать не только различными, но даже и противоположными свойствами, въ силу относительнаго характера всякаго индивидуальнаго, конкретнаго бытія. Напримѣръ, извѣстное лицо можетъ быть справедливымъ и несправедливымъ, добрымъ и злымъ, великимъ и малымъ и т. п.,—при томъ, даже въ одно и то же время совмѣщать въ себѣ эти противоположные предикаты, смотря по тому, въ соотношеніи съ какимъ предметомъ или лицомъ мы будемъ разсматривать его. Извѣстное лицо, сравнительно съ однимъ предметомъ, можетъ казаться великимъ, а по сравненію съ другимъ—малымъ и т. д., такъ какъ свойства абсолютной, безотносительной «великости» и «малости», «справедливости» и «несправедливости», по взгляду Платона, приличествуютъ только идеямъ. Но, по взгляду того же Платона, человѣкъ обладаетъ тѣмъ или инымъ свойствомъ въ то или иное время только потому, что бываетъ причастенъ въ этотъ моментъ той или иной идеѣ,—другими словами, только потому, что въ содержаніе его души входитъ такая или иная идея. Слѣдовательно, разъ свойства нашей душу могутъ измѣняться, исчезать и вновь появляться; то, съ точки зрѣнія Платона, это означаетъ не иное что, какъ именно то, что наша душа, *со стороны своихъ составныхъ элементовъ* (а не просто свойствъ), подвержена постоянному измѣненію и обладаетъ характеромъ совершенной относительности. Очевидно, что говорить послѣ этого о

простотѣ и самотождествѣ индивидуальныхъ душъ ужъ никакъ не приходится, разъ въ каждое мгновеніе ея составъ то уменьшается, то увеличивается и, вообще, измѣняется. Оба эти предиката, очевидно, могутъ быть приложимы къ нашимъ душамъ лишь въ относительномъ, но далеко не въ собственномъ смыслѣ этого слова.

Не могъ Платонъ прійти къ вполнѣ ясному и точному понятію о человѣкѣ, какъ *личности*, именно потому, что, въ силу своего односторонняго *интеллектуализма*, онъ въ душѣ человѣка господствующую роль признавалъ за *теоретическимъ* разумомъ и душевное преуспѣяніе человѣка усматривалъ, именно, въ развитіи его *познавательной* способности, почти совершенно игнорируя потребности человѣческаго *сердца* и *воли*, а между тѣмъ, развитіе въ человѣкѣ сознанія и интенсивнаго чувства своей *личности*, какъ мы объ этомъ говорили во введеніи, стоитъ въ непосредственной генетической зависимости, именно, отъ силы и напряженности нашихъ *сердечныхъ* и *волевыхъ* функцій.

Послѣ всего нами сказаннаго о сложности и постоянной измѣняемости человѣческой души, по ученію Платона, не со стороны только ея свойствъ, но и со стороны самой ея субстанціи, вслѣдствіе чего, по мнѣнію Платона, нашей душѣ не можетъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, приличествовать и предикатъ *личности*,—намъ должно быть совершенно понятнымъ и то, что въ Платоновской метафизикѣ не можетъ быть мѣста ученію о *личномъ* безсмертіи человѣческой души, въ строгомъ смыслѣ этого слова, поскольку такое ученіе необходимо должно вытекать изъ взгляда на человѣческую душу, какъ на нѣчто, по своей природѣ неразложимое и субстанціонально себѣ всегда тождественное. Изъ природы же человѣческой души, какъ ее представляетъ себѣ Платонъ, съ логическою необходимостію нельзя вывести такого заключенія: разъ ея наличный составъ въ настоящемъ обусловливается внѣшними по отношію къ ней условіями и обстоятельствами (извѣстной комбинаціей идей),—то, слѣдовательно, и въ будущемъ такая или иная комбинація идей, результатомъ которой и является человѣческая душа, можетъ существовать только въ силу внѣшнихъ условій, но можетъ этой комбинаціи и не оказаться, если на лицо этихъ условій не окажется. Возможность разложенія человѣческихъ душъ на ихъ составные элементы—идеи Платонъ, во всякомъ случаѣ, долженъ допустить, если не желаетъ стать въ противорѣчіе съ собственнымъ ученіемъ о природѣ

человѣческой души. Правда, по ученію Платона, какъ мы видѣли выше, извѣстная комбинація идей, результатомъ которой бываетъ міровая душа, а слѣдовательно, и индивидуальныя души, какъ ея части,—является безусловно необходимою, вытекающею изъ самой природы *конечнаго «единаго»*, или Божества. Но если отсюда мы не имѣли права заключать о совершенной непзмѣняемости и простотѣ міровой души, то тѣмъ болѣе этого нельзя сказать относительно индивидуальныхъ душъ, въ частности, о душѣ человѣка. Изъ ученія Платона объ идеяхъ съ необходимостью слѣдуетъ только тотъ выводъ, что вѣченъ самый *процессъ комбинацій* идей, продуктомъ чего и является міровая душа, но вовсе не то, чтобы такимъ же свойствомъ вѣчности обладали *и частные продукты, или формы этой комбинаціи*, поскольку самая-то комбинація идей (=міровая душа) можетъ до безконечности разнообразиться. И, дѣйствительно, какъ мы уже говорили выше, Платонъ допускалъ возможность разложенія космоса (а слѣдовательно, и міровой души) на его составные элементы и его возрожденія чрезъ извѣстный періодъ времени, что́, конечно, устраняетъ возможность для міровой души всегда сохранять самотождество. Но если такъ, то очевидно, что и человѣческимъ душамъ, какъ частямъ міровой души, нельзя приписать характера самотождества и неразложимости ихъ природы, по тѣмъ же основаніямъ, что и душѣ міровой: съ уничтоженіемъ цѣлаго необходимо должны уничтожиться и его части. Если бы мы даже допустили вѣчность и неразложимость міровой души на ея составные элементы, на что, впрочемъ, какъ мы видѣли, у насъ нѣтъ никакихъ основаній,—то и тогда за индивидуальными душами всегда сохраняется возможность разрушенія, и эта возможность должна перейти въ необходимость, разъ намъ опредѣленно извѣстно, что, по ученію Платона, то́ сочетаніе идей, результатомъ котораго является міровая душа, не есть что-либо неизмѣнное и разъ навсегда данное, а постоянно измѣняется въ силу того, что постоянно измѣняется самая форма комбинаціи идей. Да и вообще, односторонне-интеллектуалистическій взглядъ Платона на природу человѣческой души, являющійся тормозомъ для развитія у него яснаго сознанія и интенсивнаго и живого чувства *личности*,—поэтому самому не можетъ служить устойчивой психической почвой для развитія въ душѣ Платона глубокой и напряженой вѣры, именно, въ *личное* безсмертіе человѣческой души.

Обращаясь для рѣшенія интересующаго насъ вопроса къ прямымъ указаніямъ, заимствуемымъ изъ діалоговъ Платона, мы

прежде всего замѣчаемъ у Платона, въ данномъ случаѣ, нѣкоторую нерѣшительность и колебаніе: то онъ, повидимому, со всею опредѣленностію признаетъ безсмертіе человѣческой души и важное значеніе этого факта для практической жизни и дѣятельности человѣка, то готовъ допустить возможность ея уничтоженія и, во всякомъ случаѣ, не признаетъ за безсмертіемъ человѣческой души важнаго жизненно-практическаго значенія и вліянія на нравственную дѣятельность человѣка. Спрашивается, могло ли это ученіе Платона о безсмертіи человѣческой души имѣть то громадное вліяніе на нравственныя воззрѣнія и практическую жизнь человѣка, какое необходимо предполагается *христіанскимъ* ученіемъ объ этомъ же предметѣ? Приближается ли въ этомъ отношеніи Платонъ къ христіанскому ученію или же тутъ мы должны видѣть *принципіальную* противоположность этому послѣднему?

Самый фактъ существованія въ метафизическихъ воззрѣніяхъ Платона двойственности и нерѣшительности по вопросу о безсмертіи человѣческой души въ достаточной степени говоритъ за то, что въ данномъ случаѣ между ученіемъ Платона и христіанскимъ нѣтъ аналогіи *по существу*, поскольку, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія, по данному вопросу не должно быть мѣста никакимъ колебаніямъ, а иначе и самое-то ученіе о безсмертіи теряетъ свое *жизненно-практическое* значеніе. Поэтому-то всѣ Платоновскія доказательства безсмертія человѣческой души, поскольку мы имѣемъ въ виду нравственно-практическую (а не теоретическую) сторону этого ученія и его внутреннее отношеніе къ христіанскому ученію объ этомъ же предметѣ,—должны потерять въ нашихъ глазахъ существенное значеніе, разъ на ряду со всѣми этими доказательствами Платонъ допускаетъ возможность того, что дѣло можетъ обстоять и иначе, или же предполагаетъ, что такое или иное рѣшеніе вопроса о безсмертіи человѣческой души безразлично для нравственно-практической дѣятельности человѣка. Но выше мы уже видѣли, что *возможность* уничтоженія человѣческой души, какъ личности, съ необходимостью вытекаетъ изъ самой ея природы. Теперь постараемся указать въ подтвержденіе этого и болѣе прямыя указанія.

При изложеніи ученія Сократа, намъ приходилось ссылаться на одно мѣсто изъ «Апологіи» Платона (40, C...) для доказательства того положенія, что у Сократа не было твердой вѣры въ личное безсмертіе человѣческой души, и что онъ, во всякомъ случаѣ, этому вопросу не придавалъ важнаго, жизненно-практическаго значенія. Все, сказанное тогда нами объ ученіи Сократа по данному

вопросу, всецѣло приложимо и къ Платону, такъ какъ послѣдній, несомнѣнно, влагалъ въ уста Сократа и свои собственныя воззрѣнія. Правда, «Апологія» Платона принадлежитъ къ числу самыхъ раннихъ его произведеній, когда его собственныя метафизическія воззрѣнія могли еще вполнѣ и не опредѣлиться. Но, во-первыхъ, несмотря на это, остается все-таки несомнѣннымъ тотъ фактъ, что, по крайней мѣрѣ, въ *первый* періодъ своего философскаго развитія Платонъ не имѣлъ твердаго и глубокаго убѣжденія въ личномъ безсмертіи человѣческой души. Во-вторыхъ, и въ нѣкоторыхъ другихъ своихъ діалогахъ, болѣе поздняго происхожденія, Платонъ по вопросу о безсмертіи человѣческой души проводитъ взгляды, аналогичные тѣмъ, какіе онъ высказалъ и въ своей «Апологіи». Это, прежде всего, мы можемъ сказать относительно его діалога «Пиръ». Вопроса о послѣсмертной участи человѣка Платонъ, правда, въ этомъ діалогѣ прямо не касается; но если мы обратимъ вниманіе на тѣ цѣли и задачи, какія ставилъ себѣ Платонъ при написаніи этого діалога, то увидимъ, что самый-то фактъ умолчанія въ разсматриваемомъ нами діалогѣ о загробной участи человѣка и служитъ краснорѣчивымъ и убѣдительнымъ доказательствамъ того, что Платонъ не имѣлъ твердаго и глубокаго убѣжденія въ личномъ безсмертіи человѣческой души, или, во всякомъ случаѣ, положительное или отрицательное рѣшеніе этого вопроса было для него *въ жизненно-практическомъ отношеніи* столь же безразличнымъ, какъ и въ его «Апологіи». Въ «Пирѣ» Платонъ старается опредѣлить истинную природу присущаго всѣмъ людямъ ἔρως'α (Symp. 204, D—206, A) въ томъ смыслѣ, что ἔρως есть стремленіе человѣка къ *постоянному и вѣчному* благу, или счастію. При какихъ же условіяхъ и какими путями ему удается достигнуть этой цѣли? Какимъ образомъ для человѣка, существа смертнаго, возможно достиженіе постояннаго, «*безмертнаго*» блага, или счастія, *къ каковому*, *именно*, и побуждаетъ человѣка стремиться ἔρως, въ силу основныхъ свойствъ своей природы, которая есть нѣчто среднее между смертнымъ и безсмертнымъ, представляя изъ себѣ лишь стремленіе смертнаго къ безсмертному (Symp. 202, E и др.)? *Если бы* Платонъ имѣлъ глубокую вѣру въ *личное* безсмертіе человѣческой души,—могъ ли бы онъ умолчать объ этомъ обстоятельствѣ и не указать на личное безсмертіе нашей души, какъ на то, именно, благопріятное условіе, въ силу котораго намъ и является возможнымъ достиженіе постояннаго, не уничтожающагося, „безсмертнаго“ блага? Между тѣмъ, ничего по-

добнаго въ разсматриваемомъ нами діалогѣ Платона мы не встрѣчаемъ. Платонъ въ данномъ случаѣ ограничивается упоминаніемъ о такъ называемомъ *родовомъ* и *моральномъ* безсмертіи человѣка (о жизни въ потомствѣ), не только ни единымъ словомъ не обмолвившись, по крайней мѣрѣ, о *возможности личнаго безсмертія человѣческой души*, какъ необходимомъ условіи для достиженія нами „безсмертнаго" блага, но даже прямо утверждая, что иныхъ способовъ для достиженія всегдашняго блага, кромѣ двухъ имъ отмѣченныхъ, иного безсмертія, кромѣ родового и моральнаго, для человѣка, какъ существа смертнаго, и быть не можетъ. Всякое живое существо, по Платону, стремится къ безсмертію (родовому), сохраняя свой родъ путемъ рожденія. «Смертная природа, говоритъ Платонъ, по возможности старается быть неизмѣнною и безсмертною, а возможность ея заключается *только въ этомъ способѣ—черезъ рожденіе оставлять молодое вмѣсто стараго*». Вѣдь, и физическая жизнь каждаго животнаго, по мнѣнію Платона, состоитъ въ постоянномъ обновленіи и замѣнѣ старыхъ элементовъ новыми (обновленіе крови, волосъ и пр.), да и въ душѣ нашей происходитъ постоянное умираніе и рожденіе новыхъ элементовъ—нравовъ, привычекъ, мнѣній, пожеланій, удовольствій, скорбей, знаній и т. п., хотя намъ кажется, что животное по тѣлу, а наша душа со стороны своихъ свойствъ остаются всегда тождественными. И вообще, только такимъ образомъ, по словамъ Платона, и „сохраняется *все* смертное,—не въ томъ смыслѣ, будто бы оно всегда было совершенно тождественное, подобно Божественному, а въ томъ, что *отходящее и состарѣвающееся оставляетъ по себѣ другое—новое, каковымъ было само. Вотъ способъ..., которымъ смертное дѣлается причастнымъ безсмертія*» (Symp. 206, B—208, E) [1]). Рѣчь здѣсь идетъ, именно, о способѣ достиженія черезъ ἔρως постояннаго, «*безсмертнаго*» блага, потому что Платонъ, какъ мы видѣли, прямо говоритъ, что истинное благо нераздѣльно съ безсмертіемъ. Затѣмъ, Платонъ столь же яснымъ и рѣшительнымъ образомъ здѣсь утверждаетъ и то, что это безсмертіе и безсмертное благо для человѣка, существа смертнаго, подобно тому, какъ и для животныхъ,—достижимо не иначе, какъ только черезъ рожденіе, благодаря которому на смѣну умирающаго стараго, выступаетъ молодое поколѣніе, но вовсе не въ томъ смыслѣ, будто-бы человѣкъ всегда остается тождественнымъ себѣ. Но это, оче-

[1]) τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σώζεται, οὐ τῷ παντάπασι ταὐτὸν ἀεὶ εἶναι, ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον (ἀεὶ) καταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. (Didot). Ср. русск. переводъ проф. Карпова.

видно, означаетъ не иное что, какъ именно то, что для человѣка, какъ и для всѣхъ другихъ животныхъ, доступно безсмертіе не личное, но только *родовое*. Полагать же, что въ данномъ случаѣ Платонъ говоритъ только о родовомъ безсмертіи *животныхъ*, у насъ нѣтъ никакихъ основаній, такъ какъ предметомъ всего этого разсужденія является, именно, *человѣкъ*, о животныхъ же Платонъ упоминаетъ только мимоходомъ, въ качествѣ примѣра, такъ что вставочное разсужденіе Платона о родовомъ безсмертіи животныхъ, какъ приведенное въ качествѣ примѣра и подтвержденія подобнаго же явленія изъ жизни людей,—является только дальнѣйшимъ доказательствомъ того, что Платонъ, дѣйствительно, имѣлъ цѣлью доказать невозможность для человѣка иного безсмертія, кромѣ родового, поскольку намъ не извѣстно, чтобы за животными Платонъ признавалъ *личное* безсмертіе. Затѣмъ, хотя Платонъ въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ говоритъ, главнымъ образомъ, о рожденіи *по тѣлу*, благодаря которому человѣкъ, въ лицѣ своихъ потомковъ, достигаетъ безсмертія, т. е. рѣчь идетъ о тѣлесномъ родовомъ безсмертіи, а не о безсмертіи моральномъ; но мимоходомъ онъ упоминаетъ здѣсь же и о другомъ способѣ рожденія, рожденія *по душѣ*, благодаря которому также, по мнѣнію Платона, достигается безсмертіе, но уже не тѣлесное только и родовое, но и *моральное*. Это именно—то мѣсто Платоновскаго «Пира» [1]), гдѣ онъ говоритъ о стремленіи многихъ людей къ пріобрѣтенію себѣ славы и добродѣтели и къ стяжанію этимъ путемъ себѣ безсмертія, т. е. безсмертной о себѣ памяти и славы. Слѣдовательно, и въ вопросѣ о безсмертіи *по душѣ* Платонъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ далекъ былъ отъ мысли признавать безсмертіе *личное*, *субстанціональное*. Въ дальнѣйшемъ своемъ разсужденіи [2]) Платонъ уже болѣе обстоятельно говоритъ о способѣ рожденія *по душѣ*, благодаря чему, по его мнѣнію, также достигается стремленіе ἔρως'а къ вѣчному, «*безсмертному*» благу. Но и въ данномъ случаѣ у Платона нѣтъ ни малѣйшаго намека на *субстанціональное*, *личное* безсмертіе человѣческой души. Способъ рожденія по душѣ, въ цѣляхъ стяжанія себѣ безсмертія, по Платону, вполнѣ аналогиченъ разсмотрѣнному уже нами выше способу рожденія по тѣлу: и въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о сохраненіи элементовъ нашего существа *въ лицѣ другихъ людей*, которые будутъ жить послѣ насъ; только здѣсь имѣется въ виду не тѣлесная наша природа, а наши душевныя совершенства, или добродѣтели,

[1]) Symp. 208, C—E. [2]) Symp. 208, E—212, A.

которыя мы, по Платону, должны развивать и прививать другимъ людямъ, при чемъ наиболѣе подходящей для этого почвой Платонъ считаетъ души мальчиковъ. Любовь къ мальчикамъ и вытекающее отсюда стремленіе развивать и усовершенствовать ихъ душевныя способности и дарованія, стремленіе къ тому, чтобы, такъ сказать, влить въ ихъ души тѣ духовныя совершенства, какія удалось пріобрѣсть намъ самимъ,—въ этомъ, именно, и состоитъ тотъ способъ рожденія по душѣ, благодаря которому наше духовное «я» со смертію не уничтожается, а продолжаетъ существовать въ лицѣ того человѣка, который обязанъ намъ своимъ воспитаніемъ и образованіемъ. Такимъ образомъ, и въ своемъ разсужденіи о *моральномъ* безсмертіи Платонъ ни единымъ словомъ не намекнулъ на то, что, по его мнѣнію, данный способъ сохраненія нашего духовнаго «я» носитъ характеръ *личнаго* безсмертія. Случайными причинами объяснить это умолчаніе о безсмертіи человѣческой души, въ точномъ смыслѣ этого слова, въ данномъ случаѣ мы не можемъ, потому что этотъ вопросъ, въ общемъ, Платона весьма интересовалъ,—настолько, что онъ ему посвятилъ даже цѣлый діалогъ («Федонъ»). Слѣдовательно, разъ Платонъ о личномъ безсмертіи въ своемъ «Пирѣ» не говоритъ, гдѣ это было бы весьма умѣстнымъ; то, очевидно, самый фактъ личнаго безсмертія нашей души онъ не считалъ настолько достовѣрнымъ и имѣющимъ значеніе жизненно-практическаго мотива къ нравственной дѣятельности человѣка, чтобы на немъ основать главную задачу и цѣль всей нашей жизни и дѣятельности и чтобы личное безсмертіе человѣческой души считать однимъ изъ необходимыхъ предикатовъ, входящихъ въ понятіе высочайшаго блага, этой основной цѣли всѣхъ нашихъ стремленій.

Указанія на то, что у Платона не было глубокой и твердой вѣры въ *личное* безсмертіе человѣческой души можно находить и въ томъ самомъ діалогѣ Платона, гдѣ онъ спеціально разсматриваетъ вопросъ о безсмертіи души и стремится доказать это безсмертіе. Мы имѣемъ въ виду его діалогъ «Федонъ». Относительно вступительной части разсужденій Платона о безсмертіи человѣческой души, изложенныхъ имъ въ «Федонѣ» [1]), намъ приходилось уже говорить выше, при изложеніи соотвѣтствующаго пункта философскихъ воззрѣній Сократа, и въ данномъ случаѣ намъ нѣтъ надобности что-либо прибавлять къ тому, что̀ нами сказано тогда, потому что въ уста Сократа Платонъ въ своемъ «Федонѣ» влагаетъ соб-

[1]) Phäd. 63, A—69, E.

ственные взгляды по этому вопросу. Въ этой части своего «Федона», какъ мы видѣли, Платонъ не только не даетъ никакихъ основаній видѣть въ его лицѣ представителя глубокой и твердой вѣры въ *личное* безсмертіе человѣческой души, но совершенно напротивъ: *Платонъ здѣсь обнаруживаетъ болѣе или менѣе безразличное отношеніе къ такому или иному положительному или отрицательному рѣшенію этого вопроса* (см. выше стр. 172 и дал.). Изъ другихъ мѣстъ «Федона», на основаніи которыхъ можно утверждать отсутствіе у Платона глубокой вѣры въ *личное* безсмертіе человѣческой души, должно, прежде всего, отмѣтить тѣ [1]), гдѣ Платонъ разсуждаетъ уже не о простомъ фактѣ безсмертія нашей души, а старается описать самую жизнь человѣческой души, по разлученіи ея съ тѣломъ. Въ данномъ случаѣ, Платонъ, слѣдуя пиѳагорейскому ученію о душепереселеніи, излагаетъ послѣсмертную участь людей, въ общемъ, въ слѣдующихъ чертахъ [2]). Послѣ смерти человѣка его душа, сейчасъ же по разлученіи съ тѣломъ, подвергается суду и, смотря по тому, праведно или нечестиво проводила она свою земную жизнь, получаетъ послѣ смерти или награду или наказаніе—окончательное или же временное, смотря по степени грѣховности (по «Федону» и «Горгіасу»). Въ такомъ состояніи душа человѣка находится въ продолженіе 1000 лѣтъ (по «Федру»). По истеченіи же этого времени, она опять посылается въ тѣла людей или животныхъ, смотря по своимъ нравственнымъ достоинствамъ: болѣе совершенныя души посылаются въ тѣла болѣе достойныхъ людей, а менѣе совершенныя посылаются въ тѣла людей злыхъ и даже въ тѣла животныхъ. Состоянія же полнаго блаженства, которое достижимо только при полной отрѣшенности *отъ всего тѣлеснаго*, человѣческая душа достигаетъ (по «Федру») только въ томъ случаѣ, если три раза подъ рядъ избирала себѣ жизнь философскую (т. е. чрезъ 3 тысячи лѣтъ) и такое состояніе совершеннаго блаженства, когда душа находится въ общеніи съ богами (по «Федру»), продолжается 10000 лѣтъ, т. е. въ продолженіе мірового кругооборота. Вотъ, въ общихъ чертахъ, Платоновское представленіе о послѣсмертной участи человѣка. Въ

---

1) Phäd. 80, C—84, B; 107, C—115, A; Ср. Phädr. 246, A 249, D. Gorg. 523, A—524, A; Rep. X, 614, A—621, D).

2) Въ различныхъ своихъ діалогахъ Платонъ не всегда въ тождественныхъ чертахъ описываетъ послѣсмертную участь человѣка. Но эти разногласія касаются частностей и состоятъ не во взаимномъ противорѣчіи однихъ описаній другимъ, а во взаимномъ ихъ восполненіи.

представленномъ нами описаніи послѣсмертной участи человѣка, по ученію Платона, важенъ съ перваго же взгляда бросающійся въ глаза *миѳологическій* его характеръ, который станетъ для насъ еще болѣе несомнѣннымъ, если мы обратимъ вниманіе на тѣ подробности, какими Платонъ наполняетъ свое описаніе послѣсмертнаго суда надъ человѣческими душами (въ «Федрѣ» и «Горгіасѣ») или мѣста обитанія душъ по разлученіи ихъ съ тѣломъ, а также на описаніе тѣхъ наказаній и наградъ, какія, по нему, выпадаютъ на долю грѣшныхъ и праведныхъ душъ (по «Федру» и «Горгіасу»). Приводить этихъ подробностей мы не будемъ, такъ какъ вліяніе древне-греческой миѳологіи на Платона въ данномъ случаѣ слишкомъ очевидно. Но если такъ, если Платонъ, при своемъ философскомъ направленіи мышленія и при стремленіи выводить и обосновывать положенія на научныхъ и діалектическихъ принципахъ, рѣшается, при изображеніи послѣсмертной участи человѣка, прибѣгать къ древне-греческой миѳологіи, къ которой онъ, конечно, не могъ относиться и не относился съ безусловнымъ довѣріемъ, какъ и ни одинъ изъ античныхъ философовъ его и послѣдующаго времени — то это можетъ служить самымъ краснорѣчивымъ доказательствомъ того, что о загробной участи человѣка Платонъ не имѣлъ твердыхъ, опредѣленныхъ убѣжденій. Да Платонъ и самъ нисколько этого не скрывалъ, а даже прямо заявлялъ, что все, что онъ разсказываетъ о послѣсмертной участи человѣка, передается имъ, не какъ его собственное научное убѣжденіе, а какъ мнѣніе другихъ лицъ, извѣстное ему по преданію (Phäd. 81, A и др.). Къ этому преданію Платонъ прибѣгаетъ потому, что сознаетъ невозможность имѣть объ этомъ предметѣ какое-нибудь вполнѣ опредѣленное и вполнѣ достовѣрное представленіе, о чемъ онъ откровенно и заявляетъ (Phäd. 85, C—D). Отсюда можно видѣть, что Платонъ, хотя и признаетъ за изложенными выше миѳологическими представленіями о загробной участи человѣка извѣстную долю вѣроятности (онъ называетъ этотъ миѳъ «наилучшимъ и неопровержимымъ человѣческимъ словомъ»), но ссылается на нихъ въ силу печальной необходимости,—въ силу невозможности научнымъ путемъ достигнуть какихъ-нибудь на этотъ счетъ опредѣленныхъ выводовъ. Очевидно, что при научномъ складѣ мышленія Платона, эта уступка въ пользу миѳа есть не что иное, какъ отсутствіе у Платона по данному вопросу болѣе или менѣе опредѣленныхъ и глубокихъ убѣжденій.—Еще рѣшительнѣе свое скептическое отно-

шеніе къ изложеннымъ имъ же самимъ миѳологическимъ представленіямъ относительно послѣсмертной участи человѣка Платонъ высказываетъ въ другомъ мѣстѣ своего «Федона», именно, въ 114, C—D. Здѣсь, вслѣдъ за миѳологическимъ изображеніемъ послѣсмертнаго суда надъ человѣкомъ и тѣхъ наградъ и наказаній, какія его ожидаютъ послѣ смерти,—Платонъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что «утверждать рѣшительно, что все это произойдетъ не иначе, какъ онъ разсказалъ, человѣку умному не годится (οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί); но что касательно нашихъ душъ и ихъ жилищъ будетъ нѣчто такое или тому подобное,—вѣрить этому, какъ кажется, слѣдуетъ, и это достойно того, чтобы на это отважиться, въ виду того, что душа является безсмертной (?): вѣдь эта рѣшимость прекрасна, и ею надобно какъ-бы обаять себя» [1]). «Потому-то я, говоритъ Платонъ, и распространился въ разсказѣ объ этомъ миѳѣ» (Phäd. 114, D). Платонъ, слѣдовательно, если и признаетъ за изложеннымъ имъ миѳомъ значеніе нѣкоторой достовѣрности, то, во-первыхъ, только въ самыхъ общихъ его чертахъ, говоря, что должно быть *нѣчто только подобное тому*, что̀ говорится въ миѳѣ, не опредѣляя при этомъ границы, гдѣ, по его мнѣнію, въ этомъ миѳѣ кончается правда и начинается вымыселъ. Во-вторыхъ, Платонъ соглашается на такое признаніе по побужденіямъ чисто субъективнаго и нравственно-педагогическаго свойства,—именно, потому, что изложенный имъ миѳъ о послѣсмертной участи человѣка вселяетъ въ душу человѣка прекрасную надежду, точнѣе, *мечту* о загробномъ блаженствѣ и побуждаетъ человѣка для его достиженія вести добродѣтельную жизнь здѣсь на землѣ. Въ-третьихъ, Платонъ не скрываетъ того, что рѣшимость признать данный миѳъ за нѣчто вѣроятное является своего рода рискомъ (κίνδυνος).—Точно также и въ своемъ „Горіасѣ“ Платонъ вполнѣ откровенно признается въ томъ, что все, что̀ онъ разсказываетъ о послѣсмертной участи человѣка, о наградахъ и наказаніяхъ, какимъ подвергаются люди послѣ своей смерти, смотря по тому, какую они вели жизнь на землѣ, добродѣтельную-ли или порочную,—все это есть не болѣе, какъ сказаніе, какъ предположеніе (μῦθος; ср.

---

[1]) ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ' ἐστὶν ἢ τοιαῦτ' ἄττα περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατόν γ' ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν· καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τὰ τοιαῦθ' ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ (Цит. по изд. Didot. Volum. I, 1891, p. 90 („Phaedo" c. LXIII, 114. 20).

Leg. IV, 872 и др.), которое онъ однако передаетъ, какъ истину, и вѣритъ ему (Gorg. 523, A—526, D), но вѣрить этому миѳу, только потому, что не можъ подыскать другого, болѣе достовѣрнаго основанія, которое-бы могло служить для него опроверженіемъ (Gorg. 527, A—B). Такую же цѣнность за этимъ миѳомъ о послѣсмертной участи человѣка Платонъ признаетъ и въ Rep. X, 614—621, (особ. см. Rep. X, 621, D). Во всѣхъ этихъ случаяхъ Платонъ обнаруживаетъ не глубокую вѣру въ эти миѳы; но, какъ онъ самъ сознается въ этомъ (въ Rep. I 330, D—331, A), у него вслѣдствіе близости смерти является безотчетный страхъ предъ неизвѣстною загробною участію, мучительное недоумѣніе и сомнѣніе на счетъ того—а что если вдругъ эти миѳы, которые раньше были имъ осмѣиваемы, справедливы? Самъ Платонъ, такимъ образомъ, готовъ приписать эту вѣру и страхъ своей старческой слабости.—Итакъ, на основаніи всего сказаннаго, мы можемъ съ рѣшимостію утверждать, что какихъ-либо опредѣленныхъ и твердыхъ убѣжденій относительно загробной участи человѣка Платонъ не имѣлъ. Сознаніе того важнаго, нравственно-воспитательнаго вліянія (въ качествѣ мотива къ добродѣтели), какое можетъ имѣть вѣра въ личное безсмертіе души и въ загробное мздовоздаяніе,—несомнѣнно должно было-бы побуждать *философа*-Платона къ самому точному и *философскому* раскрытію этого вопроса. И разъ онъ этого не сдѣлалъ, то очевидно потому, что *не могъ* сдѣлать этого, не имѣя самъ въ своемъ сознаніи относительно этого предмета ни опредѣленныхъ представленій ни твердыхъ убѣжденій.

Въ силу всего этого, нельзя придавать серьезнаго жизненно-практическаго значенія и за всѣми Платоновскими доказательствами безсмертія души,—того значенія, которое могло бы сближать Платоновское ученіе о данномъ предметѣ съ соотвѣтствующимъ пунктомъ христіанскаго ученія. Дѣло въ томъ, что самое-то ученіе о безсмертіи человѣческой души тогда только можетъ имѣть значеніе твердаго убѣжденія и быть достояніемъ не только ума, но и *сердца*, когда нашему сознанію ясно и опредѣленно представляется *цѣль* этого безсмертія и самое *содержаніе* (хотя бы то въ общихъ чертахъ) загробной жизни человѣка. Психологически немыслимо существованіе въ нашей душѣ глубокаго убѣжденія въ чемъ бы то ни было и жизненно-практическаго стремленія къ объекту нашего убѣжденія, когда намъ не извѣстенъ самый-то объектъ. Теоретически

еще можно провести умственную грань между отмѣченными нами двумя психологическими моментами—между признаніемъ наличности извѣстнаго факта и самымъ его внутреннимъ содержаніемъ; но въ живой дѣйствительности, въ душѣ человѣка эти два момента такъ тѣсно и неразрывно между собою связаны, что отсутствіе одного изъ нихъ необходимо предполагаетъ и отсутствіе другого. Дѣйствительно, хотя теоретически Платонъ старается, повидимому, разграничить въ своемъ ученіи о послѣсмертной участи человѣка два упомянутые нами психологическіе момента, такъ какъ, не скрывая своей нерѣшительности и колебанія по вопросу о содержаніи загробной жизни человѣка, онъ въ то же время самый фактъ безсмертія человѣческой души, если и не во всѣхъ своихъ діалогахъ, то, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ изъ нихъ старается, повидимому, представить, какъ нѣчто, несомнѣнно существующее, о чемъ, говорятъ почти всѣ его доказательства безсмертія души (см. Phäd. 114, D и др.),—однако, такое разграниченіе у него могло быть, именно, лишь теоретической абстракціей, но никакъ не жизненнымъ убѣжденіемъ его сердца: колебаніе и нерѣшительность въ вопросѣ о характерѣ и внутреннемъ содержаніи загробной жизни человѣка, отсутствіе относительно этого болѣе или менѣе опредѣленныхъ, даже самыхъ общихъ представленій и убѣжденій самымъ яснымъ рѣшительнымъ образомъ говоритъ за то, что *въ глубинѣ своего сердца* Платонъ, вообще, не имѣлъ твердой вѣры въ безсмертіе человѣческой души. Наглядным доказательствомъ этого и служатъ, прежде всего, разсмотрѣнныя нами выше мѣста изъ Платоновскихъ діалоговъ—„Апологіи“ и «Пира», гдѣ Платонъ подвергаетъ сомнѣнію и самый фактъ безсмертія человѣческой души.

Но если бы мы и допустили ту мало вѣроятную мысль, что хотя Платонъ и не имѣлъ опредѣленныхъ представленій и твердыхъ убѣжденій относительно содержанія загробной жизни человѣка, но зато глубоко былъ убѣжденъ въ самомъ фактѣ безсмертія человѣческой души,—то и въ этомъ случаѣ ученіе Платона по данному вопросу оказыаается, по существу дѣла, не имѣющимъ ничего общаго съ соотвѣтствующимъ ученіемъ христіанства, такъ какъ у Платона не можетъ быть твердаго убѣжденія, именно, въ *личномъ* безсмертіи человѣческой души, поскольку такое убѣжденіе необходимо предполагаетъ наличность болѣе или менѣе опредѣленныхъ представленій о самомъ внутреннемъ содержаніи загробной жизни человѣка, чего, какъ мы видѣли, у Платона нѣтъ. А если такъ, то очевидно и то, что

одного признанія со стороны Платона голаго факта безсмертія человѣческой души вовсе еще не достаточно для того, чтобы это убѣжденіе могло имѣть столь важное жизненно-практическое значеніе для человѣка, какое для христіанина имѣетъ вѣра въ *личное* безсмертіе, потому что только подъ условіемъ послѣдняго, т. е. подъ условіемъ признанія самотождества нашей личности въ земномъ ея существованіи и загробномъ,—въ душѣ человѣка можетъ развиться убѣжденіе въ столь тѣсной внутренней связи между земною жизнію человѣка и загробною, что христіанинъ цѣлью своего земного существованія считаетъ жизнь послѣсмертную.

Обращаясь, наконецъ, къ самому анализу Платоновскихъ доказательствъ безсмертія человѣческой души, мы и въ нихъ, можетъ быть, даже вопреки намѣреніямъ самого Платона, находимъ довольно опредѣленныя указанія на то, что у его, во-первыхъ, не было твердаго убѣжденія въ *личномъ* безсмертіи человѣческой души, поскольку и въ данномъ случаѣ Платонъ не даетъ намъ опредѣленныхъ представленій касательно самаго содержанія загробной жизни человѣка; во-вторыхъ, что и вообще относительно факта безсмертія нашей души Платонъ обнаруживаетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ значительную долю колебанія и нерѣшительности.

Сущность перваго доказательства у Платона (Phäd. 69, C—72, D) состоитъ въ томъ, что въ природѣ, вообще, всѣ предметы, факты и явленія происходятъ изъ противоположныхъ имъ предметовъ, фактовъ и явленій: большое происходитъ изъ малаго, постыдное изъ похвальнаго, сильное изъ слабаго и наоборотъ. Точно такимъ же образомъ живущее происходитъ изъ умершаго, а умершее изъ живущаго. При этомъ, самый процессъ происхожденія противоположностей долженъ совершать постоянный кругъ, т. е. изъ живущаго, напр., должно произойти умершее, а изъ послѣдняго опять живущее и т. д. въ безконечность, потому что иначе все должно было-бы принять однообразный видъ и всякое движеніе и жизнь должны были-бы прекратиться (сравн. изложенное выше ученіе Платона о происхожденіи отрицательныхъ идей въ *конечномъ «единомъ»*). На основаніи такого мірового закона Платонъ дѣлаетъ выводъ, что души наши существовали еще до нашего рожденія на землѣ (произошли изъ «умершаго», которое еще раньше произошло изъ «живущаго» и т. д.) и что онѣ также будутъ существовать и послѣ нашей смерти, такъ какъ изъ «умер-

шаго» необходимо должно опять произойти «живущее». Такимъ образомъ, по Платону, съ тѣлесною смертію человѣка не можетъ совершенно прекратиться бытіе нашей души.—Что сказать относительно этого доказательства безсмертія человѣческой души? Во-первыхъ, съ перваго же взгляда бросается въ глаза отвлеченно-теоретическій характеръ этого доказательства, въ силу котораго самый фактъ безсмертія нашей души представляется чѣмъ-то совершенно чуждымъ основнымъ запросамъ и стремленіямъ нашего сердца и нисколько не вытекающимъ изъ нравственныхъ и религіозныхъ потребностей нашего существа. Поэтому, и убѣжденіе въ безсмертіи человѣческой души, судя по разсмотрѣнному нами доказательству, могло быть у Платона только *теоретическимъ* убѣжденіемъ его разума, стремящимся постичь и уяснить себѣ извѣстнаго рода необходимый, по мнѣнію Платона, законъ природы, но никакъ не внутреннимъ убѣжденіемъ **его** *сердца*, могущимъ имѣть глубокое вліяніе на его нравственныя воззрѣнія и практическую жизнь и дѣятельность. Во-вторыхъ, и съ чисто теоретической точки зрѣнія изложенное нами Платоновское доказательство безсмертія человѣческой души не выдерживаетъ критики. Оно доказываетъ не безсмертіе нашей души, а лишь какъ-бы ея періодическое оживаніе послѣ каждаго случая смерти. Вѣдь, изъ живущаго необходимо, по мнѣнію самого Платона, должно происходить *умирающее* и наоборотъ, такъ что изъ отмѣченнаго Платономъ закона происхожденія противоположностей, въ дѣйствительности, слѣдуетъ выводъ совершенно обратный тому, какой старается доказать самъ Платонъ, т. е. изъ этого закона слѣдуетъ необходимость *смерти* нашей души, разъ въ извѣстной періодъ времени она существуетъ, какъ *живущая*. Отсюда, въ-третьихъ, само собою понятно, что на основаніи разсматриваемаго нами доказательства безсмертія человѣческой души не можетъ быть и рѣчи о *самотождествѣ нашей личности* въ ея земномъ и загробномъ существованіи, если даже и предположить, что то существованіе человѣческой души, какое Платонъ обозначаетъ терминомъ «умершаго», не есть совершенное небытіе,—не можетъ быть именно потому, что, во всякомъ случаѣ, самъ Платонъ «умершее» считаетъ діаметральною противоположностію «живущему», слѣдовательно, и природа нашей души послѣ смерти должна быть діаметрально противоположною той, какою она обладала во время земной жизни человѣка. А если такъ, то, въ-четвертыхъ, тѣмъ болѣе не можетъ быть рѣчи, именно, о *личномъ* безсмертіи человѣческой души, если

мы будемъ основываться на разсматриваемомъ нами Платоновскомъ доказательствѣ, потому что личное безсмертіе необходимо предполагаетъ не только самотождество субстанціи нашей души до смерти и послѣ смерти, но и самотождество пріобрѣтенныхъ ею въ земной жизни свойствъ и качествъ. Поэтому-то, въ-пятыхъ, убѣжденіе Платона въ безсмертіи человѣческой души, какъ оно выражено имъ въ разсмотрѣнномъ нами доказательствѣ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ имѣть того жизненно-практическаго вліянія, какое оказываетъ глубокое убѣжденіе христіанина въ личномъ безсмертіи человѣческой души на его нравственныя воззрѣнія и практическую дѣятельность.

Второе доказательство безсмертія человѣческой души (Phäd. 72, E—75, A) Платонъ основываетъ на своемъ ученіи о припоминаніи, какъ источникѣ всѣхъ нашихъ познаній. Сущность этого доказательства состоитъ, въ общемъ, въ слѣдующемъ. Если всякое пріобрѣтеніе нами знаній, даже тѣхъ, какія мы имѣемъ съ самого момента нашего рожденія, есть не что иное, какъ только припоминаніе, то, очевидно, мы должны были имѣть эти знанія еще до нашаго рожденія. Слѣдовательно, до своего тѣлеснаго рожденія наша душа уже существовала, хотя форма ея жизни была, конечно, иная, чѣмъ послѣ нашего рожденія, при чемъ она существовала уже съ опредѣленнымъ психическимъ содержаніемъ, т. е., повидимому, въ формѣ личности, потому что она, по Платону, обладала всею тою суммою познаній, какую человѣкъ можетъ пріобрѣсти въ земной жизни. Сумма нашихъ познаній до нашего рожденія, и по количеству и по качеству, даже превосходила ту, какою мы можемъ обладать въ нашей земной жизни, гдѣ въ дѣлѣ пріобрѣтенія нами познаній намъ препятствуетъ тѣло. Изъ факта существованія нашей души еще до нашего рожденія Платонъ выводитъ заключеніе, что она будетъ существовать и послѣ нашей смерти, поскольку ея бытіе не связывается необходимо съ существованіемъ нашего тѣла (сравн. аналогичное разсужденіе въ Menon. 80, A—86, C и др.). Относительно этого второго Платоновскаго доказательства безсмертія человѣческой души мы можемъ, въ общемъ, сказать почти то же, что и касательно разсмотрѣннаго нами уже выше. Односторонній отвлеченно-теоретическій характеръ этого второго доказательства столь же очевиденъ, какъ и перваго, поскольку Платоновская теорія припоминанія, какъ источника всѣхъ нашихъ понятій, сама по себѣ носитъ слишкомъ отвлеченный характеръ, не находя себѣ

подтвержденія въ непосредственномъ сознаніи человѣка, такъ какъ это послѣднее рѣшительно ничего не говоритъ о томъ, что все, постигаемое нами въ этой земной жизни, мы уже знали раньше, до своего рожденія. Не находитъ это доказательство также отклика и въ нашемъ *сердце* и въ его нравственныхъ и религіозныхъ запросахъ. Столь же очевиднымъ намъ представляется и тотъ фактъ, что разсматриваемое нами второе Платоновское доказательство безсмертія человѣческой души не доказываетъ *самотождества* человѣческой личности въ земномъ ея существованіи и до ея рожденія, а также послѣ смерти. Въ данномъ случаѣ важно именно то, что самъ-то человѣкъ *въ своемъ собственномъ сознаніи* никакъ не можетъ считать себя тождественнымъ съ тѣмъ „нѣчто", которое, по Платону, существовало до нашего рожденія и которое, яко-бы, есть не что иное, какъ наше нынѣшнее „я", только внѣ его связи съ тѣломъ. А вѣдь психическое самотождество нашей личности, прежде всего и главнымъ образомъ, и состоитъ въ единствѣ и самотождествѣ нашего *самосознанія*, и безъ этого послѣдняго, вообще, не можетъ быть рѣчи о субстанціональномъ самотождествѣ нашей души, *какъ личности*, съ извѣстнымъ опредѣленнымъ психическимъ ея содержаніемъ. Но если мы и послѣ своей смерти будемъ помнить столь же мало о своей земной жизни, какъ мало, точнѣе, ничего не помнимъ о своей жизни до рожденія; то, очевидно, мы не имѣемъ уже рѣшительно никакого права говорить о сохраненіи нашего „я", какъ личности, съ ея опредѣленнымъ психическимъ содержаніемъ, послѣ нашей смерти, какъ такъ въ этомъ случаѣ не сохранилось-бы единства самосознанія. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія разсматриваемаго нами доказательства безсмертія нашей души, не можетъ быть и рѣчи о *личномъ* безсмертіи, въ собственномъ смыслѣ этого слова, а потому выраженное здѣсь убѣжденіе Платона и не можетъ быть поставлено въ параллель съ *христіанскимъ* ученіемъ.—Къ сказанному можно добавить еще и то, что изъ факта существованія нашей души *до* нашего рожденія съ логическою необходимостію еще нельзя дѣлать заключенія о томъ, что наша душа будетъ существовать и *послѣ* нашей смерти.

Слѣдующее Платоновское доказательство безсмертія человѣческой души (Phäd. 77, B—80, A) состоитъ въ томъ, что Платонъ, считая душу по своей природѣ родственною существамъ невидимымъ, простымъ (не разложимымъ на части) и всегда существующимъ одинаковымъ образомъ, однимъ словомъ, обладающею

свойствами, приближающими ее къ Божеской природѣ,—поэтому самому признаетъ ее неразрушающеюся и безсмертною, такъ какъ, съ точки зрѣнія Платона, все невидимое и простое есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и безсмертное. Это доказательство, помимо того, что оно, подобно разсмотрѣннымъ нами выше двумъ доказательствамъ, носитъ односторонній отвлеченно-теоретическій характеръ,— въ глазахъ самого Платона не имѣетъ значенія совершенной убѣдительности и, во всякомъ случаѣ, изъ него никакъ не возможно вывести заключенія о глубокомъ убѣжденіи Платона, именно, въ *личномъ* безсмертіи человѣческой души. Дѣло въ томъ, что, по мнѣнію самого Платона, наша душа только *по сравненію съ тѣломъ* болѣе походитъ на существа безвидныя, Божественныя и сродна имъ (79, B—C; 79, E; срав. Phädr. 246, D—E), вслѣдствіе чего и вытекающее отсюда заключеніе объ ея безсмертіи можетъ претендовать только на характеръ *вѣроятности*, но не безусловной достовѣрности и глубокаго убѣжденія, хотя бы то и чисто теоретическаго. Затѣмъ, т. к. простота человѣческой души, по ученію Платона, какъ мы видѣли, не есть абсолютная, а только относительная; то очевидно, что и объ ея самотождествѣ въ земной жизни и загробной Платонъ могъ говорить не въ строгомъ смыслѣ этого слова и не какъ о безусловно достовѣрномъ фактѣ, откуда само собою слѣдуетъ, что изъ разсматриваемаго нами доказательства никакъ нельзя выводить заключенія о существованіи въ душѣ Платона глубокаго убѣжденія, именно, въ *личномъ* безсмертіи человѣческой души, поскольку послѣднее всецѣло обусловливается самотождествомъ природы нашей души и ея психическаго содержанія, главнымъ образомъ, самосознанія. А если мы припомнимъ все нами сказанное выше относительно составныхъ элементовъ нашей души, о чисто эмпирическомъ характерѣ Платоновскаго понятія «субъекта» и „личности", откуда, какъ мы видѣли, прямо слѣдуетъ заключеніе не въ пользу простоты и неразложимости самой субстанціи человѣческой души,— то мнѣніе, что у Платона въ его доказательствѣ безсмертія человѣческой души вовсе не выражается твердаго убѣжденія въ *личномъ* безсмертіи, получаетъ еще одно лишнее, весьма сильное подтвержденіе.

Къ числу Платоновскихъ доказательствъ безсмертія человѣческой души можно отнести и разсужденіе, изложенное имъ въ Phäd. 91, E—94, E, которое представляетъ изъ себя опроверженіе Платономъ того возраженія, что хотя душа и безвидна, но отсюда, яко-бы,

еще не слѣдуетъ того, чтобы она была и неразрушима, такъ какъ душу можно разсматривать въ качествѣ гармоніи тѣла и его составныхъ частей, почему вмѣстѣ съ разрушеніемъ послѣдняго должна исчезнуть и душа, какъ обусловленная въ своемъ бытіи существованіемъ тѣла. Это возраженіе Платонъ опровергаетъ съ точки зрѣнія своей теоріи припоминанія, откуда, по нему, яко-бы, прямо слѣдуетъ, что душа въ своемъ бытіи независима отъ тѣла, такъ какъ она существовала еще до тѣлеснаго рожденія человѣка, а потому разрушеніе тѣла въ актѣ смерти не можетъ необходимо сопровождаться и разрушеніемъ души. Несостоятельность этого Платоновскаго опроверженія должна быть для насъ очевидна изъ всего того, что нами сказано выше относительно второго его доказательства безсмертія нашей души, такъ какъ Платонъ въ данномъ случаѣ всецѣло опирается на своей теоріи припоминанія. Изъ дальнѣйшихъ двухъ Платоновскихъ опроверженій отмѣченнаго нами возраженія противъ его ученія о безсмертіи человѣческой души, одно состоитъ въ томъ, что душа, по Платону, вообще не можетъ быть признана гармоніей, такъ какъ всякая гармонія по своему существу, какъ гармонія, есть добро, а души человѣческія бываютъ и злыя; другое же опроверженіе состоитъ въ томъ, что гармонія всецѣло зависитъ отъ того, гармоніей *чего* она бываетъ, тогда какъ душа является *госпожею* тѣла, почему и не можетъ быть гармоніей послѣдняго. Всѣ эти доводы Платона, какъ слишкомъ софистически-искусственные по своему построенію и не заключающія въ себѣ должныхъ посылокъ для того, чтобы изъ нихъ можно было вывести заключеніе, именно, о *личномъ* безсмертіи человѣческой души, поскольку въ нихъ нѣтъ указанія на то, чтобы наша душа необходимо обладала такого рода психическими свойствами, какія присущи, именно, *личному* существу, и чтобы эти свойства и давали ей возможность быть не только доброю, но и злою, а также и господствовать намъ тѣломъ,—эти доводы также не могутъ служить доказательствомъ существованія у Платона глубокаго сердечнаго убѣжденія, именно, въ *личномъ* безсмертіи.

Четвертое Платоновское доказательство безсмертія нашей души (Phäd. 100, C—108, A), доказательство, по мнѣнію самого Платона, наиболѣе сильное и рѣшающее, поскольку оно у него выводится въ качествѣ заключенія изъ центральнаго пункта его метафизики—изъ его ученія объ идеяхъ и ихъ характерныхъ свойствахъ,—состоитъ въ томъ, что человѣческая душа, какъ обладающая всегда

и неизмѣнно въ качествѣ своего составного элемента, на ряду съ нѣкоторыми другими идеями, также идей «жизни» (поскольку она по самой своей природѣ во всемъ, куда только приходитъ, является источникомъ и принципомъ движенія и жизни: Phäd. 105, D; Phädr. 245, E—246, B; Tim. 34, C, 36, C—E, срав. 40, A—B),—поэтому самому и не можетъ подвергнуться разрушенію, такъ какъ основное свойство всѣхъ идей, вообще, состоитъ въ томъ, что ни одна изъ нихъ не переходитъ въ другую, противоположную ей, въ силу вѣчности и неизмѣняемости ихъ природы, но или сама удаляется и уступаетъ мѣсто этой другой, противоположной ей идеѣ, или же устраняетъ эту послѣднюю (Phäd. 102, D—105, A). Вслѣдствіе этого и душа человѣка, какъ всегда и неизмѣнно причастная идеѣ «жизни», поэтому самому не можетъ сдѣлаться причастной идеѣ «смерти», т. е. разрушиться и умереть (Phäd, 105, D—101, A). Относительно разсматриваемаго нами Платоновскаго доказательства безсмертія человѣческой души мы можемъ сказать отчасти то же самое, что и о выше разсмотрѣнномъ нами, третьемъ доказательствѣ, именно,—что изъ него никакъ нельзя вывести заключенія объ абсолютной простотѣ и неразложимости субстанціи нашей души, какъ *личности*, съ извѣстными ея психическими и моральными свойствами, а потому изъ разсматриваемаго нами доказательства никакъ нельзя сдѣлать заключенія, и о *личномъ* безсмертіи человѣческой души если даже мы допустимъ, что оно во всемъ своемъ объемѣ составляетъ глубокое научное убѣжденіе Платона. Правда, по ученію Платона, идея жизни всегда и нераздѣльно связана съ природою человѣческой души; но вѣдь самое-то понятіе «жизни» довольно растяжимо и, во всякомъ случаѣ, по своему объему, гораздо шире понятія *личной* жизни, не всегда заключая въ себѣ все богатство содержанія этой послѣдней. При значительной сложности субстанціи человѣческой души и при постоянной подвижности и измѣняемости ея составныхъ элементовъ—идей, о чемъ намъ приходилось говорить выше,—ничто, съ точки зрѣнія Платона, не можетъ намъ ручаться за то (по крайней мѣрѣ, Платонъ это прямо нигдѣ не отрицалъ), что хотя наша душа, какъ всегда причастная идеѣ жизни, и будетъ существовать вѣчно, но зато въ своемъ внутреннемъ содержаніи она послѣ смерти обѣднѣетъ настолько, что сохранитъ одни лишь самыя общія космологическія свойства, удержавъ за собою, напр., только значеніе простого принципа *движенія*, необходимаго для образованія новыхъ и отличныхъ отъ прежнихъ формъ конкретнаго бытія, безъ опредѣленныхъ пси-

хологическихъ свойствъ *личнаго* существа. Такое наше предположеніе находитъ свое подтвержденіе въ взглядѣ Платона на основную космогоническую роль человѣческой души, какъ принципа *движенія,* поскольку, по Платону, понятія жизни и движенія совпадаютъ между собою. Самъ Платонъ, вѣдь, не опредѣляетъ точно того внутренняго психическаго содержанія нашей души, которое *всегда и неизмѣнно* входитъ въ ея природу, а потому, во всякомъ случаѣ, съ его собственной точки зрѣнія, нельзя съ рѣшимостію утверждать того, чтобы именно, *все* наличное содержаніе нашего психическаго «я», всѣ прочія идеи, входящія въ составъ нашей личности, были неразрывно связаны съ идеей жизни. Напротивъ, съ точки зрѣнія Платона, идеаломъ совершеннѣйшаго бытія является природа идей, чуждыхъ характера конкретности, составляющаго основную черту нашего „я", какъ личности. Поэтому, если послѣ своей смерти человѣкъ по душѣ становится болѣе близокъ къ міру идей, такъ какъ онъ, освободившись отъ тѣла можетъ уже непосредственно наслаждаться ихъ созерцаніемъ,—то, съ точки зрѣнія самого Платона, безсмертіе потому, именно, и желательно для человѣка, что наша душа, по своемъ разлученіи съ тѣломъ, можетъ въ извѣстной степени освободиться отъ того характера индивидуальной ограниченности и конкретности, какимъ отличается наша *личность* въ земномъ ея существованіи, и уподобиться по своимъ свойствамъ міру идей. Поэтому, хотя Платонъ, утверждая вѣчную причастность нашей души идеѣ «жизни», повидимому, и стремится доказать ея безсмертіе, но, именно, *личное* безсмертіе въ строгомъ смыслѣ этого слова для Платона не могло быть ни желательнымъ ни несомнѣннымъ.

Намъ остается упомянуть еще объ одномъ Платоновскомъ доказательствѣ безсмертія человѣческой души, изложенномъ имъ въ его Rep. X, 608, C—621, D, согласно которому наша душа должна быть признана безсмертною потому, именно, что она не разрушается даже ей одной только свойственнымъ зломъ, именно, зломъ *нравственнымъ*, не говоря уже о томъ, что внѣшнее зло тѣмъ болѣе, яко-бы, не можетъ причинить ей вреда, такъ какъ, вообще, всякій предметъ разрушается, по мнѣнію Платона, только отъ специфически присущаго ему зла, если только онъ, вообще, разрушается. Искусственно-софистическій и чисто теоретическій характеръ этого доказательства, какъ и предшествующихъ, очевиденъ съ перваго-же взгляда. Затѣмъ, разсматриваемое нами доказательство слишкомъ бѣдно по заключающимся въ немъ посылкамъ для того, чтобы изъ него сдѣлать вы-

водъ объ убѣжденіи Платона, именно, въ *личномъ* безсмертіи нашей души. Вѣдь, не достаточно еще сказать, что наша душа послѣ нашей смерти не погибаетъ: для доказательства *личнаго* ея бессмертія требуется еще доказать, что не погибаетъ, именно, то ея внутреннее содержаніе, благодаря которому она въ своемъ земномъ существованіи является *личностію*. Между тѣмъ, въ разсматриваемомъ нами доказательствѣ Платонъ, какъ и въ предшествующихъ, ограничивается утвержденіемъ самаго общаго и неопредѣленнаго характера,—что, вообще, наша душа послѣ нашей тѣлесной смерти не погибаетъ.

Вотъ, въ общихъ чертахъ, сущность всѣхъ Платоновскихъ доказательствъ безсмертія человѣческой души. Всѣ они не только не ослабляютъ нисколько значенія тѣхъ мѣстъ діалоговъ Платона, гдѣ онъ высказываетъ колебаніе и сомнѣніе относительно безсмертія человѣческой души, вообще, и личнаго, въ частности; но, по своему общему и теоретически-абстрактному характеру, именно, подтверждаютъ такое отношеніе Платона къ данному вопросу. При одностороннемъ *раціонализмѣ* Платона, не можетъ быть у него опредѣленнаго и устойчиваго представленія, именно, о *личномъ* безсмертіи человѣческой души, по самому существу дѣла, поскольку у него, вообще, не было вполнѣ опредѣленнаго и устойчиваго понятія о *личности* вообще, какъ таковой, т. к. въ числѣ наиболѣе основныхъ моментовъ въ этомъ понятіи является болѣе или менѣе интенсивная жизнь *сердца и воли*, т. е. тѣхъ, именно, способностей, самостоятельнаго существованія которыхъ, на ряду съ способностію теоретическаго разума, Платонъ не признаетъ ни въ своей теологіи и космологіи, ни въ своей психологіи. Еще съ большимъ основаніемъ мы можемъ отрицать наличность въ философіи Платона, именно, *убѣжденія* въ личномъ безсмертіи человѣческой души: при односторонне-раціоналистическомъ характерѣ всего міросозерцанія Платона и всей его душевной психики, у него можетъ итти рѣчь въ данномъ случаѣ, какъ и вообще, лишь объ извѣстныхъ *понятіяхъ и сужденіяхъ теоретическаго разума*, но не объ убѣжденіи въ точномъ смыслѣ этого слова, охватывающемъ собою не только умъ человѣка, но и его *сердце* и *волю*. Поэтому и внутреннее отношеніе ученія Платона о безсмертіи человѣческой души къ соотвѣтствующему пункту христіанскаго ученія, проникнутаго, именно, *глубокимъ убѣжденіемъ въ личномъ безсмертіи*, — можетъ быть только отношеніемъ совер-

шенной противоположности какъ со стороны внутренняго содержанія того и другого, такъ и со стороны ихъ сравнительнаго *жизненно-практическаго* значенія и той степени *нравственнаго* вліянія, какое они могутъ оказывать на человѣка, на его жизнь и дѣятельность. Къ тому же, у Платона совершенно отсутствуетъ ученіе о *воскресеніи* изъ мертвыхъ въ прежнемъ тѣлѣ,—ученіе, являющееся однимъ изъ основныхъ устоевъ христіанской морали.

Вопросъ о безсмеріи человѣческой души и о характерѣ ея загробнаго существованія *жизненно-практическаго* значенія для Платона, такимъ образомъ, не имѣлъ. И это совершенно понятно. Какъ Божество внутреннему, нравственно-практическому сознанію Платона представлялось въ совершенно неопредѣленныхъ чертахъ, являясь чистой абстракціей отъ натуральной дѣйствительности и какъ-бы *тѣнью* этой послѣдней (вопреки утвержденію самого Платона),—такъ точно и загробная жизнь человѣческой души духовному взору Платона рисовалась въ столь же смутныхъ и неопредѣленныхъ образахъ. Желая нарисовать картину загробной жизни человѣческой души, Платонъ фактически ограничивается только тѣмъ, что старательно уничтожаетъ въ данной и законченной картинѣ *земного* существованія человѣка всѣ ея живыя краски и образы, оставляя нетронутымъ ея основной, натуралистическій фонъ, а сохранившіеся едва замѣтные остатки этихъ *земныхъ* образовъ выдаетъ за образы, яко-бы, *иной*, загробной жизни. Иныхъ результатовъ отъ Платона мы и не въ правѣ ожидать: загробная жизнь, какъ мы видѣли, представляется Платону приближеніемъ къ жизни Божественной, и безсодержательность этой послѣдней, какъ она рисуется у Платона, естественно, переносится Платономъ и на характеръ загробнаго существованія человѣка. Насколько это ученіе Платона противоположно христіанскому ученію о *личномъ* безсмертіи человѣческой души, настолько оно по духу родственно традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, согласно которымъ, какъ намъ объ этомъ приходилось уже говорить и выше, загробное существованіе людей представляется какъ-бы жизнію *тѣней, слабою копіей жизни земной.*

Тѣмъ не менѣе, и въ разсматриваемой нами сторонѣ философіи Платона можно отмѣтить нѣкоторыя черты, которыя, если не прямымъ, то, по крайней мѣрѣ, *косвеннымъ* путемъ подготовляли античное общество къ болѣе успѣшному усвоенію христіанскаго ученія о данномъ предметѣ. Одно, что со всею *категоричностію и опредѣленностію* провозглашаетъ Платонъ въ

своемъ ученіи о безсмертіи,—это неудовлетворенность условіями земного существованія человѣка, жажда жизни выше, совершеннѣе, по сравненію съ той, какая выпадаетъ человѣку на его долю здѣсь, на землѣ. *Возможна ли* эта иная, высшая жизнь и, если возможна, то *въ чемъ она будетъ состоять*,— на эти вопросы платонизмъ, въ противоположность христіанству, какъ мы видѣли выше, опредѣленнаго отвѣта не даетъ и дать не можетъ. И въ этомъ смыслѣ христіанство никакихъ *положительныхъ* данныхъ позаимствовать у Платона не могло. Но развившаяся въ душѣ античнаго человѣка, въ значительной степени, именно, благодаря платонизму, неудовлетворенность земнымъ существованіемъ человѣка и жажда иной, высшей жизни,—несомнѣнно, представляла изъ себя благопріятную почву для усвоенія христіанской проповѣди, выводившей изъ основныхъ посылокъ своего общаго міросозерцанія какъ возможность и необходимость послѣсмертнаго существованія человѣка, такъ и опредѣленныя представленія о характерѣ этого существованія. Христіанство и въ данномъ случаѣ *давало опредѣленный отвѣтъ на вопросъ, выдвинутый Платономъ*, а также давало *удовлетвореніе* тѣмъ запросамъ и стремленіямъ человѣческой души, *какіе въ античномъ мірѣ пробуждала и розвивала философія Платона* своимъ ученіемъ о суетности и ничтожности земного существованія человѣка.

Сравнивая ученіе Платона *о Богѣ, міровомъ злѣ и безсмертіи человѣческой души* съ разсмотрѣннымъ нами выше ученіемъ Сократа, мы можемъ констатировать, прежде всего, тотъ фактъ, что въ своемъ стремленіи отыскать абсолютную объективную мѣру всѣхъ вещей, въ противоположность тѣмъ абсолютнымъ субъективнымъ нормамъ, какими имѣлъ въ виду удовлетвориться Сократъ,—Платонъ къ какимъ – нибудь *опредѣленнымъ положительнымъ* результатомъ *не пришелъ*. Эту абсолютную норму всѣхъ вещей Платонъ искалъ въ Богѣ и вообще въ сферѣ сверхчувственнаго бытія; но, стоя на односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точкѣ зрѣнія, вмѣсто реальнаго киритерія знанія и нравственнаго поведенія человѣка, онъ пришелъ только къ безсодержательнымъ логическимъ абстракціямъ, не могущимъ имѣть жизненно-практическаго значенія. Въ результатѣ этого стремленія Платона къ отысканію абсолютной объективной мѣры всѣхъ вещей, *получилось лишь чувство душевной пустоты и неудовлетворенности даннымъ натураль-*

нымъ существованіемъ человѣка и тѣми принципами знанія и нравственнаго поведенія, какими здѣсь человѣку приходится, по необходимости, руководствоваться. Та поправка, какую Платонъ пытался сдѣлать къ философіи Сократа, въ дѣйствительности, оказалась настолько же призрачною, насколько безсодержательною и призрачною является у Платона его абсолютная идея и міръ всѣхъ прочихъ идей и насколько призрачною, съ точки зрѣнія самого же Платона, оказывается надежда на избавленіе отъ мірового зла черезъ стремленіе человѣческой души возвыситься къ міру идей. Въ смыслѣ жизненно-практическомъ, Платонъ, въ концѣ концовъ, очутился, такимъ образомъ, на той же односторонне-интеллектуалистической почвѣ субъективизма, релятивизма и натурализма, на какой стоялъ и его учитель — Сократъ. Даже болѣе того: интеллектуализмъ Платона (точнѣе— раціонализмъ), по сравненію съ Сократомъ, является, какъ мы видѣли, еще болѣе рѣшительнымъ и законченнымъ. Но, при изложеніи ученія Сократа, мы уже говорили, насколько эта почва была мало пригодна для радикальной реформы античнаго міросозерцанія и античной жизни: всестороннее развитіе индивидуальной человѣческой личности, ея свободная активность и творческая продуктивность не могли находить здѣсь для себя благопріятныхъ условій, какъ не находили они этихъ благопріятныхъ условій и въ традиціонномъ античномъ міросозерцаніи и во всемъ традиціонномъ укладѣ античной жизни. И у Платона, какъ и у Сократа, индивидуальная человѣческая личность, въ концѣ концовъ, оказывается только простымъ преходящимъ моментомъ въ натуральномъ ходѣ развитія мірового цѣлаго, лишеннымъ возможности такъ или иначе *свободно-активно* вліять на натуральный ходъ вещей, поскольку все содержаніе душевной жизни человѣка у Платона, какъ мы видѣли, почти всецѣло сводится къ познавательнымъ функціямъ *теоретическаго разума*, такъ что у него, строго говоря, даже не можетъ быть и рѣчи о способностяхъ человѣческаго сердца и воли, на ряду съ умомъ. Но эта пассивная роль индивидуальной человѣческой личности у Платона, по сравненію съ Сократомъ, пріобрѣтаетъ еще болѣе трагическій характеръ, если мы примемъ во вниманіе тотъ фактъ, что у Платона, на ряду съ его теоретическимъ оптимизмомъ, гораздо болѣе, чѣмъ у Сократа, живо было сознаніе всего несовершенства натуральнаго хода вещей. Въ силу этого, Платонъ открыто стремится отыскать для индивидуальной человѣческой личности опору въ абсолютномъ Существѣ, но, вмѣсто этой опоры, приходитъ то

къ безсодержательной абстракціи, то къ самому послѣдовательному натурализму. Поэтому роль индивидуальной человѣческой личности у Платона оказывается не только пассивною, но и въ высшей степени приниженной и подавленной и, при томъ, настолько, что самое ея бытіе, какъ индивидуальной, конкретной личности, должно быть, по Платону, признано бытіемъ *неистиннымъ и близкимъ къ призрачному*.

Низкая оцѣнка значенія и цѣнности индивидуальной человѣческой личности и ея свободной активности, бывшая главною причиною разложенія античной культуры и являющаяся однимъ изъ центральныхъ и основныхъ пунктовъ отличія христіанскаго нравственнаго міросозерцанія отъ античнаго,—эта низкая оцѣнка въ философіи Платона, т. о., не только не находитъ себѣ *принципіальнаго* противника, но, напротивъ, встрѣчаетъ здѣсь свое подкрѣпленіе, развитіе и философское обоснованіе. Платонъ стремится освободить индивидуальную человѣческую личность отъ тѣхъ традиціонныхъ формъ, въ какія вылились воззрѣнія античнаго общества и строй его жизни,—съ тѣмъ, чтобы туже индивидуальную личность подчинить неизмѣннымъ натуральнымъ законамъ, надъ которыми свободная воля человѣка уже абсолютно не властна. *Принципіально* Платонъ, такимъ образомъ, является сторонникомъ той же *пассивной* роли индивидуальной человѣческой личности, какая усвоялась ей и его современниками. Платонъ измѣняетъ только *форму* проявленія этой пассивности, *но сохраняетъ ея сущность и усиливаетъ ея степень*.

Столь же мало мы имѣемъ основаній полагать, что въ данномъ случаѣ Платонъ, по сравненію съ софистами и Сократомъ, ближе подошелъ къ *христіанскому* ученію о значеніи и цѣнности индивидуальной человѣческой личности, или что христіанство могло что-нибудь *положительное* въ этомъ отношеніи позаимствовать у платонизма. Если какую историческую услугу дѣлу распространенія въ античномъ мірѣ христіанства платонизмъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи и могъ оказать,—то эта услуга не могла итти далѣе развитія среды античнаго общества чувства *неудовлетворенности* тою приниженною ролью, какую ей съ такою ясностію и опредѣленностію удѣлялъ Платонъ, отразившій въ своей философіи взгляды своихъ современниковъ и въ значительной степени предугадавшій дальнѣйшій ходъ духовнаго развитія античнаго міра. Благодаря Платону, античный міръ скорѣе и рѣшительнѣе могъ убѣдиться въ неудовлетворительности тѣхъ основъ своего односторонне-интел-

лектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія, благодаря которымъ индивидуальной человѣческой личности не оказывалось мѣста для ея всесторонняго и свободнаго развитія, а вмѣстѣ съ этимъ античный міръ могъ тѣмъ съ большею готовностію встрѣтить проповѣдь христіанства, съ его высокою оцѣнкою значенія личности человѣка, находящей себѣ въ христіанскомъ міросозерцаніи необходимыя для своего развитія и усовершенствованія гарантіи, именно, въ христіанскомъ ученіи о всесовершенномъ, всеблагомъ и всемогущемъ личномъ Богѣ, въ ученіи объ искупленіи міра отъ существующаго въ немъ зла, а также въ вѣрѣ въ личное безсмертіе человѣческой души.

Въ виду всего этого, мы не въ правѣ ожидать отъ философски-реформаторской дѣятельности Платона и въ *нравственно-практической* области, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, иныхъ по существу результатовъ, чѣмъ тѣ, къ какимъ пришли софисты, Сократъ, киринейцы и циники.

Обращаемся, прежде всего, къ разсмотрѣнію *формальной* стороны философской морали Платона.—Если скрытый, зачаточный пессимизмъ въ метафизическихъ воззрѣніяхъ Сократа, въ которомъ послѣдній самъ себѣ еще не хотѣлъ сознаться, замѣтно давалъ о себѣ чувствовать, какъ скоро Сократъ отъ теоретическихъ разсужденій становился на реальную, жизненно-практическую почву, и сообщалъ его нравственнымъ воззрѣніямъ и стремленіямъ, въ извѣстной степени, характеръ неувѣренности и разочарованности,— то тѣмъ съ большимъ правомъ мы можемъ ожидать этой неувѣренности и разочарованности отъ Платона, въ космологіи, психологіи и даже въ теологіи котораго односторонне-раціоналистическая и вытекающая отсюда пессимистическая тенденція проводится болѣе открыто и, въ концѣ концовъ, беретъ рѣшительный перевѣсъ надъ его оптимизмомъ. Въ противоположность Сократу, Платонъ не закрываетъ глазъ предъ тою суммою физическаго и моральнаго зла, какая существуетъ въ мірѣ, а при односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точкѣ зрѣнія Платона, признаніе *факта* существованія въ мірѣ зла *равносильно признанію неизбѣжности и неустранимости этого факта, во всемъ его объемѣ и въ частностяхъ*. Да при одностороннемъ интеллектуализмѣ психологіи Платона, у него, какъ мы видѣли, не могло быть даже живой потребности въ *свободно-активномъ*, а не просто внѣшне-механическомъ воздѣйствіи на внѣшній міръ и на ходъ

теченія своей собственной внутренней жизни, въ цѣляхъ усовершенствованія и обновленія наличнаго ненормальнаго порядка вещей. Но если такъ, то гдѣ же, съ точки зрѣнія Платона, можно искать объективныхъ, въ самой природѣ вещей данныхъ, гарантій того, что предпринятая имъ или кѣмъ-нибудь другимъ моральная реформа можетъ привести къ какимъ-нибудь благопріятнымъ результатамъ? Какой, далѣе, смыслъ можетъ имѣть холодно-разсудочное стремленіе Платона къ улучшенію строя жизни въ этомъ *конечномъ* мірѣ явленій, въ виду принципіальнаго отрицанія Платономъ цѣнности конечнаго бытія вообще, *какъ такового?* Въ своей философско-реформаторской дѣятельности Платонъ не могъ разсчитывать на опредѣленный успѣхъ и потому, что та абсолютная объективная мѣра всякаго бытія и знанія (а слѣдовательно, по Платону, и нравственнаго поведенія), съ точки зрѣнія которой, по Платону, только и возможно достиженіе истиннаго знанія, добродѣтели и счастія,— въ концѣ концовъ, оказывается, вѣдь, пустой, безсодержательной отвлеченной идеей, не могущей поэтому служить для человѣка *реальнымъ критеріемъ* истины и нравственнаго поведенія. Затѣмъ, съ точки зрѣнія самого же Платона, обладаніе этимъ абстрактнымъ критеріемъ для человѣка оказывается возможнымъ не прежде, какъ *въ концѣ* субъективно-діалектическаго процесса мысли. Но если такъ, то гдѣ гарантія того, что прежде всего *самому Платону* удалось съ успѣхомъ избѣжать того логическаго круга, въ какомъ онъ безсознательно очутился, когда, съ одной стороны, утверждаетъ, что къ обладанію знаніемъ абсолютной объективной мѣры всѣхъ вещей, или идеи блага человѣкъ приходитъ постепенно, путемъ субъективнаго діалектическаго мыслительнаго процесса, а съ другой стороны, столь же категорически утверждаетъ, что, безъ *предварительнаго* обладанія знаніемъ идеи блага, *всякое другое* знаніе человѣка, его добродѣтель и счастіе не есть знаніе, добродѣтель и счастіе въ точномъ смыслѣ этого слова? Какимъ образомъ, съ точки зрѣнія Платона, и всякому другому человѣку возможно избѣжать этого логическаго круга, неизбѣжнаго для того, кто, слѣдуя Платону, признаетъ, съ одной стороны, необходимость предварительнаго обладанія *объективной* и, слѣдовательно, внѣшней мѣрой всякаго знанія, а съ другой стороны, не знаетъ къ ней иного пути, какъ только путь *субъективнаго* мышленія? Принимая во вниманіе эту сторону дѣла, необходимо притти къ тому логическому выводу, что съ точки зрѣнія Платона, правда, ясно имъ не сознанной, весь процессъ знанія

человѣка и его поведенія сводится только *къ безконечному и безплодному исканію абсолютнаго критерія всякаго знанія и поведенія*. Но, если такъ, то Платону, въ концѣ концовъ, приходится фактически удовлетворяться тѣмъ *относительнымъ* знаніемъ, *суррогатомъ истиннаго знанія*, какимъ по необходимости пришлось удовлетворяться и его учителю—Сократу. Но тогда и вся философско-моральная реформа, предпринятая Платономъ, должна потерять тотъ свой основной характеръ и смыслъ, какой ей усвоялъ самъ Платонъ: вмѣсто искомой абсолютной цѣли человѣческихъ стремленій, или абсолютнаго блага,—для человѣка, съ точки зрѣнія Платона, оказываются достижимыми только *относительныя* цѣли и блага. Все это несомнѣнно должно было соотвѣтствующимъ образомъ отражаться на формальной сторонѣ нравственныхъ воззрѣній и стремленій Платона *и сообщать имъ тотъ, именно, характеръ неувѣренности и разочарованности, о какомъ мы упоминали выше*. При такихъ условіяхъ, упадокъ энергіи въ области *сердца* и *воли*, рано или поздно, но долженъ былъ наступить неизбѣжно, поскольку односторонне-раціоналистическая психологія Платона, съ ея почти полнымъ игнорированіемъ сердечныхъ и волевыхъ функцій человѣческой души,—не могла сообщить ему жизненной устойчивости и энергіи во внутренней борьбѣ съ наплывомъ упомянутыхъ нами выше скептическихъ и пессимистическихъ сужденій и настроеній.

Ученіе *о воздержаніи* и у Платона, какъ и у Сократа, киринейцевъ и циниковъ, является тѣмъ основнымъ пунктомъ, гдѣ неувѣренность и разочарованность въ возможности достиженія человѣкомъ основной цѣли его нравственно-практическихъ стремленій, или высочайшаго блага, какъ его понимаетъ самъ Платонъ,—проявляются съ особенною опредѣленностію и ясностію. Въ Платоновскомъ ученіи о воздержаніи, по аналогіи съ Сократомъ, отчасти киринейцами и циниками,—должно отмѣтить прежде всего, въ качествѣ исходнаго пункта, *оптимистическій*, развившійся на интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической основѣ взглядъ Платона на космосъ, согласно которому, конечная цѣль всѣхъ нравственно-практическихъ стремленій человѣка не возвышается далѣе границъ *земного*, *натуральнаго* бытія человѣка и тѣхъ благъ, какія для него возможны въ условіяхъ *этого* именно, бытія. При этомъ, вслѣдствіе того, что *первооснова* всего существующаго Платономъ мыслится, какъ бытіе *безличное*, да и вообще у Платона не было вполнѣ устойчиваго понятія о личности, такъ

какъ и человѣческое «я» имъ мыслится только, какъ *случайный, преходящій моментъ* въ общемъ ходѣ натуральнаго и безличнаго бытія, подчиненнаго необходимымъ физическимъ законамъ,—вслѣдствіе всего этого каждый человѣкъ въ отдѣльности, съ точки зрѣнія Платона, не имѣетъ въ себѣ достаточныхъ внутреннихъ побужденій къ тому, чтобы цѣль своихъ нравственно-практическихъ стремленій сознательно полагать въ чемъ-нибудь или въ комъ-нибудь иномъ, какъ только въ самомъ же себѣ. Въ интеллектуалистическомъ и узко-натуралистическомъ міросозерцаніи Платона человѣческій индивидуумъ мыслится, попреимуществу, какъ существо *физическое*, не связанное *личными, моральными* узами съ другими существами, подобными ему или же стоящими выше его: о *личныхъ, моральныхъ* взаимоотношеніяхъ, въ точномъ смыслѣ этого слова, не можетъ быть рѣчи тамъ, *гдѣ необходимость такихъ взаимоотношеній не обусловливается самою природою первоосновы всего существующаго*, и гдѣ, вообще, нѣтъ понятія о человѣкѣ, какъ моральной личности, какъ устойчивомъ и самоцѣнномъ бытіи, но лишь какъ о случайномъ, преходящемъ натуральномъ моментѣ *безличнаго* бытія, какъ о *преходящей волнѣ* въ міровомъ безграничномъ и *безличномъ* океанѣ. Ученіе Платона о конечной цѣли человѣческихъ нравственно-практическихъ стремленій вслѣдствіе всего этого, естественно, получаетъ характеръ, аналогичный ученію Сократа, т. е. характеръ *эгоистическаго и космическаго гидонизма: личное счастіе индивидуума, его собственное удовольствіе* (понимаемое въ широкомъ смыслѣ этого слова), не возвышающееся, при томъ, надъ границами его земного, натуральнаго существованія,—съ разсматриваемой нами точки зрѣнія Платона, является конечною цѣлью человѣческихъ стремленій. Это—первый моментъ въ ученіи Платона о воздержаніи, *исходный*, такъ сказать, пунктъ въ развитіи его взгляда по данному вопросу.—Но за этимъ *исходнымъ* пунктомъ слѣдуетъ *второй* моментъ, имѣющій свои психологическія и логическія основы въ *пессимистической* тенденціи Платоновской космологіи и психологіи, развившейся на почвѣ теистически-спиритуалистическихъ чертъ его теологіи, въ той *логически-абстрактной* окраскѣ, какую у Платона эти взгляды носятъ. Признавъ, съ этой второй, пессимистической точки зрѣнія, міръ и живущаго въ немъ человѣка бытіемъ *несовершеннымъ*,—Платонъ, естественно, *не могъ уже за всѣми, безъ исключенія, предметами и явленіями этого міра признавать значеніе дѣйствительныхъ источниковъ человѣческаго блага,*

равно какъ не могъ признавать за *всѣми*, безъ исключенія, стремленіями человѣка къ удовольствію, или къ благу значеніе стремленій *истинныхъ*, ведущихъ къ достиженію того, къ чему они направлены. Смотря на дѣло съ этой точки зрѣнія, Платонъ, естественно, долженъ былъ однимъ предметамъ и явленіямъ космоса, какъ источникамъ удовольствій, отдавать предпочтеніе предъ другими, одни изъ стремленій человѣка къ удовольствію и благу ставить выше другихъ. Отсюда у Платона—*релятивистически-утилитаристическій* взглядъ на характеръ и направленіе нравственно-практическихъ стремленій человѣка, съ точки зрѣнія какового взгляда, отъ нѣкоторыхъ видовъ удовольствій человѣку необходимо бываетъ отказываться, *воздерживаться*,—или въ цѣляхъ достиженія бо́льшихъ удовольствій или же во избѣжаніе извѣстнаго рода неудовольствій. Этотъ отказъ отъ нѣкоторыхъ доступныхъ намъ удовольствій мыслится Платономъ, именно, какъ *умаленіе* общей суммы человѣческаго счастья, поскольку, съ точки зрѣнія Платона, онъ не можетъ быть возмѣщенъ ни благами супранатуралистическими (вслѣдствіе отсутствія у Платона *опредѣленнаго и положительнаго* представленія о сверхчувственномъ бытіи), ни удовольствіями отъ альтруистическихъ чувствъ и стремленій, такъ какъ и теистически-спиритуалистическая тенденція Платоновской метафизики, въ силу своего чисто абстрактнаго характера, такъ же, какъ и тенденція натуралистически-пантеистическая, не позволяетъ Платону составить устойчивое понятіе о *личности*, вообще, и личности человѣческой, въ частности.

По мѣрѣ того, какъ въ логическомъ и психологическомъ ходѣ развитія своихъ общихъ космологическихъ и психологическихъ взглядовъ Платонъ отъ признанія частичныхъ несовершенствъ космоса приходитъ къ *принципіально-отрицательному* взгляду на космосъ, какъ на *конечное*, а потому *неистинное и призрачное* бытіе, т. е. по мѣрѣ того, какъ пессимистическая тенденція Платоновской космологіи и психологіи получаетъ болѣе рѣшительный, *принципіальный* характеръ,—общая сумма космическихъ эгоистическихъ удовольствій человѣка, съ точки зрѣнія Платона, *должна все болѣе и болѣе умаляться, сводясь, въ концѣ концовъ, къ совершенному нулю*, поскольку отъ неистиннаго, призрачнаго бытія, какимъ, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія Платона, является *весь* конечный космосъ, какъ таковой, нельзя ожидать иныхъ удовольствій, какъ только *неистинныхъ и призрачныхъ*. Односторонній *логически-абстрактный*

характеръ Платоновскаго представленія о сверхчувственномъ бытіи и въ данномъ случаѣ не даетъ права Платону вести рѣчь о возмѣщеніи этой утраты человѣкомъ своихъ *космическихъ* удовольствій благами *супранатуралистическими*. Не можетъ быть, съ точки зрѣнія Платона, также рѣчи и о возмѣщаніи этой утраты удовольствіями *альтруистическаго* свойства: въ данномъ случаѣ для альтруистическихъ чувствъ, какъ вытекающихъ изъ моральныхъ, личныхъ взаимныхъ отношеній индивидуумовъ, у Платона уже совершенно не оказывается необходимой метафизической и психологической почвы, поскольку человѣческая личность, въ качествѣ *конкретнаго*, *конечнаго* бытія, какъ таковая, по существу дѣла, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія Платона, должна быть имъ признана бытіемъ *неистиннымъ*, *и призрачнымъ*, на ряду со всѣми прочими предметами и явленіями конечнаго космоса. Разочарованіе Платона въ возможности достиженія здѣсь, въ этомъ космосѣ *совершеннаго абсолютнаго* блага мало-по-малу переходитъ у него въ принципіальное убѣжденіе въ призрачности *всѣхъ* благъ и удовольствій, имѣющихъ своимъ источникомъ этотъ конечный космосъ, какъ бытіе неистинное, призрачное,—безъ опредѣленнаго, при этомъ, представленія о какихъ-нибудь *иныхъ* благахъ и удовольствіяхъ, стоящихъ выше границъ конечнаго космоса, а слѣдовательно и безъ опредѣленной надежды на возможность ихъ обладанія. *Совершенное* разочарованіе въ цѣнности космическихъ благъ и удовольствій, не возмѣщаемое опредѣленною надеждою на достиженіе благъ и удовольствій иного рода,—получаетъ поэтому у Платона характеръ *апатіи* въ отношеніи къ основнымъ жизненнымъ стремленіямъ человѣка, къ основнымъ запросамъ человѣческой личности, включительно до апатіи къ самому факту существованія человѣка, какъ *конкретной живой личности*, со всѣми ея духовно-нравственными свойствами и стремленіями. Надорванность *волевой энергіи* съ психологическою необходимостію должна у Платона слѣдовать за апатіей въ сферѣ чувствъ, такъ какъ психологически невозможно энергично стремиться къ извѣстной цѣли, будучи въ то же время убѣжденнымъ въ ея призрачности. Ученіе Платона о *воздержаніи*, какъ пути, ведущемъ человѣка къ счастію, въ своихъ конечныхъ логическихъ и психологическихъ выводахъ, такимъ образомъ, переходитъ у него въ ученіи объ *апатіи*, соединенной съ сознаніемъ человѣкомъ своего совершеннаго безсилія достигнуть этого счастія. У самого Платона эти *конечные* психологическіе и логическіе выводы въ его

взглядахъ на человѣческое счастье еще не берутъ *окончательнаго* перевѣса надъ оптимистическою увѣренностію въ возможности достиженія человѣкомъ основныхъ цѣлей своихъ стремленій: обѣ эти тенденціи встрѣчаются у Платона *одновременно*, соотвѣтственно тому, какъ одновременно уживались въ душѣ Платона и внутренніе источники обѣихъ этихъ тенденцій—оптимизмъ и пессимизмъ его теологіи, космологіи и психологіи. Но что въ дальнѣйшемъ логическомъ и психологическомъ ходѣ развитія основныхъ идей платонизма окончательная побѣда должна была принадлежать тенденціи пессимистической,—объ этомъ ясно говоритъ весь тотъ путь логическаго и психологическаго развитія, по какому движется платонизмъ.

Данныя, подтверждающія всѣ эти высказанныя нами соображенія, можно находить во многихъ діалогахъ Платона, гдѣ только онъ ведетъ рѣчь о цѣли стремленій человѣка и объ его благѣ, въ особенности же въ діалогахъ: «Филебъ», «Республика» и «Федонъ». Вопросъ о высочайшемъ благѣ, въ *субъективномъ* смыслѣ этого слова, т. е. какъ о конечной цѣли *человѣческихъ стремленій*, спеціально разрабатывается Платономъ, главнымъ образомъ, въ его «*Филебѣ*». Собственныя свои воззрѣнія Платонъ изъ числа бесѣдующихъ лицъ этого діалога влагаетъ, по обыкновенію, въ уста Сократа, на разсужденія котораго поэтому и должно смотрѣть, какъ на личные взгляды самого Платона.

Въ противоположность мнѣнію одного изъ разговаривающихъ лицъ, именно, Филеба, который добромъ для всего живущаго почитаетъ разгулъ, удовольствіе, наслажденіе и все, что̀ такъ или иначе родственно этому,—Сократъ (Платонъ) говоритъ: «Не это, но умствовать, мыслить, помнить и сродное съ тѣмъ, также правильное мнѣніе и истинныя умозаключенія,—вотъ что лучше и превосходнѣе удовольствія во всемъ, что̀ кому доступно; и пріобрѣтать это, кто можетъ,—значитъ пріобрѣтать самое полезное, какъ для нынѣшнихъ людей, такъ и для будущихъ» (Phileb. 11, B—C). Поэтому, продолжаетъ далѣе Сократъ: „пустъ тотъ и другой изъ насъ постарается показать такое состояніе и расположеніе души, которое могло бы всѣмъ людямъ доставить жизнь счастливую» (Phileb. 11, D)[1]). Но вѣдь такое наиболѣе счастливое состояніе души можетъ оказаться цѣннѣе не только удовольствія, но и разумности; слѣдовательно, можетъ случиться, что высочайшее благо слѣдуетъ полагать въ чемъ-то иномъ, по сравненію съ тѣми благами, о которыхъ только-что шла рѣчь. Поэтому-то самая подобная постановка вопроса о высочайшемъ

[1]) Русск. переводъ проф. Карпова.

благѣ оказывается несостоятельною, поскольку вопросъ, въ извѣстной степени, ею уже какъ-бы предрѣшается въ томъ смыслѣ, что, дескать, высочайшаго блага больше искать и негдѣ, какъ только или въ удовольствіи или же въ разумности. Изложенная въ началѣ діалога постановка вопроса представляется несостоятельною и потому, что разумность и удовольствіе берутся, такъ сказать, во всемъ своемъ объемѣ, какъ объекты нашихъ стремленій къ совершенному счастію. Между тѣмъ, какъ и во всемъ существующемъ, такъ и въ удовольствіяхъ и въ разумности нужно различать не только единое, но и многое, т. е. не только родовые признаки, но и видовые. Съ этой послѣдней точки зрѣнія, можетъ оказаться множество различныхъ видовъ знаній и удовольствій, не одинаково цѣнныхъ, съ точки зрѣнія *идеала* совершенно счастливой жизни, изъ которыхъ, можетъ быть, не всѣ даже и заслуживаютъ того, чтобы почитать ихъ достойными нашихъ желаній и стремленій. Этого рода соображенія заставляютъ Платона предварительно опредѣлить внутреннее содержаніе самаго *идеала* совершенно счастливой жизни, чтобы потомъ можно было видѣть, во-первыхъ, удовлетворяетъ ли этому идеалу то или иное изъ двухъ представленныхъ выше опредѣленій высочайшаго блага (удовольствіе и разумность), каждое порознь, или же нѣтъ и, если нѣтъ, то въ чемъ же должно полагать это высочайшее благо, такъ чтобы оно отвѣчало своему идеалу, и какое мѣсто въ данномъ случаѣ, должно быть отведено удовольствію и разумности,—которое изъ нихъ все-таки ближе подходитъ подъ идеалъ совершеннаго блага. Во-вторыхъ, начертать *идеалъ* высочайшаго субъективнаго блага Платонъ считаетъ необходимымъ и для того, чтобы, въ частности, можно было опредѣлить, всѣ ли виды удовольствій и знаній должны входить въ содержаніе высочайшаго блага и быть предметомъ нашихъ стремленій или же нѣкоторые, изъ нихъ, какъ не отвѣчающіе идеалу блага, должны быть совершенно отвергнуты, а нѣкоторые, какъ малоцѣнные, поставлены, по крайней мѣрѣ, на второй и третій планъ (Phileb. 20, B—67, C). Въ силу такихъ, именно, основаній, Платонъ, прежде всего, и опредѣляетъ общими формальными чертами *идеалъ* совершеннаго блага.—Это благо, должно быть, во-первыхъ, τέλεον, т. е. должно доставлять совершенное блаженство тому, кто его достигъ; во-вторыхъ, оно должно быть ἱκανόν, т. е. должно быть самодовлѣющимъ и не нуждаться въ какомъ-либо восполненіи со стороны какого-нибудь другого

блага; во-третьихъ, высочайшее благо, какъ это само собою понятно, должно быть αἱρετόν, т. е. должно быть объектомъ избранія и стремленія, такъ что всякій, постигшій его, именно, какъ высочайшее благо, «ни о чемъ больше не заботится, кромѣ того, что̀ можетъ быть добромъ» [1]). Изъ такого опредѣленнаго *идеала* высочайшаго блага, по мнѣнію Платона, необходимо прежде всего слѣдуетъ то, что ни удовольствіе, само по себѣ, не отвѣчаетъ начертанному идеалу высочайшаго блага, ни разумность, поскольку каждое изъ нихъ, чтобы доставлять человѣку счастіе, всегда необходимо нуждается въ другомъ, и они, т. о., необходимо другъ друга предполагаютъ и восполняютъ [2]). Жизнь, проводимая въ однихъ удовольствіяхъ, безъ участія ума, потому не можетъ быть названа счастливою, что самыя-то удовольствія въ этомъ случаѣ не ощущались бы, именно, какъ удовольстія, и потому не были бы и удовольствіями, въ собственномъ смыслѣ этого слова. То же самое должно сказать и о жизни, преисполненной разумности и знаній, но совершенно чуждой удовольствій: и она не можетъ считаться вполнѣ счастливою [3]). Поэтому Платонъ считаетъ соотвѣтствующею идеалу совершеннаго блага ту жизнь, *которая представляетъ изъ себя соединеніе удовольствій съ разумностію.* Жизнь этого рода, по словамъ Сократа-Платона, несомнѣнно, съ охотою избралъ бы себѣ всякій человѣкъ [4]).

Итакъ, Платонъ начерталъ намъ идеалъ высочайшаго блага и указалъ, какая жизнь болѣе всего соотвѣтствуетъ этому идеалу. Съ перваго же взгляда можно видѣть, что въ представленномъ Платономъ идеалѣ высочайшаго блага нѣтъ и намека на что-нибудь такое, что возвышалось бы надъ сферою конечнаго, чувственнаго бытія (натурализмъ и гидонизмъ). Совершенное умолчаніе со стороны Платона о сверхчувственномъ бытіи, какъ объектѣ человѣческихъ стремленій, въ данномъ случаѣ ясно говоритъ о томъ, что Платонъ не считалъ нужнымъ эту черту вносить въ содержаніе своего *идеала* высочайшаго блага, равно какъ нѣтъ у Платона ни малѣйшаго указанія и на то, чтобы объектомъ человѣческихъ стремленій, съ точки зрѣнія Платона, должна быть какая-нибудь *другая* личность и ея интересы, а не исключительно собственные интересы каждаго человѣка, стремящагося къ достиженію блага (эгоистическій эвдемонизмъ). О томъ, что человѣку слѣдуетъ видѣть собственное благо въ счастіи *другихъ* лицъ,

---

1) Phileb. 20, D; Ср. 22, B и др. 2) Phileb. 21, B—D. 3) Phileb 21, E. 4) Phileb. 22, A—B.

Платонъ не говоритъ ни слова. Напротивъ, истиннымъ благомъ, по Платону, можетъ быть лишь такое благо, *которое не нуждается ни въ какомъ другомъ благѣ, которое, т. о., оказывается самодовлѣющимъ*. Что удовольствіе является необходимымъ составнымъ элементомъ счастливѣйшей жизни,—по этому вопросу Платонъ даже не считаетъ нужнымъ и распространяться болѣе или менѣе подробно, настолько ему кажется очевиднымъ то обстоятельство, *что одной разумности безъ удовольствія не достаточно для счастливой жизни* [1]). Необходимость, съ точки зрѣнія Платона, для счастливой жизни наряду съ удовольствіями также и разумности не только нисколько не ослабляетъ гидонистическаго и эгоистическаго характера его этическихъ воззрѣній, но скорѣе *подтверждаетъ* этотъ характеръ, поскольку разумность въ данномъ случаѣ человѣку, по мнѣнію Платона, нужна для того, именно, чтобы самыя-то удовольствія испытывать во всей ихъ чистотѣ и въ должной степени и имѣть возможность получать ихъ и въ будущемъ [2]), такъ что разумность является только *средствомъ* по отношенію къ удовольствіямъ, какъ цѣли.

Дальнѣйшія разсужденія Платона о высочайшемъ благѣ, изложенныя имъ въ «Филебѣ», еще болѣе подтверждаютъ эгоистически-эвдемонистическій и космически-гидонистическій характеръ его этическихъ воззрѣній. Установивъ то положеніе, что жизнь, наиболѣе соотвѣтствующая идеалу совершеннаго блага, можетъ быть только та, которая представляетъ изъ себя соединеніе удовольствія и разумности, Платонъ, далѣе, рѣшаетъ вопросъ о томъ, какой же долженъ быть *характеръ этой смѣси*? Чему, во-первыхъ, должно въ данномъ случаѣ отдать *предпочтеніе*: удовольствію или же разумности? Затѣмъ, всѣ ли роды удовольствія и разумности должны входить въ понятіе счастливѣйшей жизни или же нѣтъ, и если не всѣ, то какіе, именно, и въ какомъ порядкѣ, съ точки зрѣнія ихъ внутренней цѣнности и степени соотвѣтствія идеалу совершеннаго блага?—Первый изъ этихъ вопросъ Платонъ, повидимому, рѣшаетъ въ пользу разумности. Для этого Платонъ обращается предварительно къ разсмотрѣнію основныхъ *объективныхъ* началъ всего сущаго и такихъ началъ находитъ четыре: 1) безпредѣльное (ἄπειρον), т. е. то, что̀ можетъ до безконечности увеличиваться и уменьшаться въ своей экстенсивности и интенсивности, не имѣя никакой опредѣленной мѣры, никакого закона мѣры со стороны количества и

[1]) Phileb. 21, E. [2]) Phileb. 21, B—D.

качественна; 2) предѣлъ (πέρας)—то, что̀ полагаетъ границу началу безпредѣльнаго, сообщаетъ ему мѣру, форму и количество; 3) происходящую отъ соединенія предѣла и безпредѣльнаго сущность, каковое начало, какъ возникшее черезъ привнесеніе въ ἄπειρον извѣстныхъ законовъ опредѣленности и мѣры (начала πέρας),—характеризуется Платономъ предикатами «сущности», «многаго», «гармоничнаго», «прекраснаго» и т. п.; 4) послѣднее начало—причина (αἰτία), производящая всю эту смѣсь [1]). Сравнивая съ этими основными началами вещей удовольствіе, разумность и жизнь, представляющую изъ себя соединеніе того и другой,—Платонъ полагаетъ, что эта послѣдняя жизнь, наиболѣе соотвѣтствующая *идеалу* совершеннаго блага, какъ представляющая изъ себя гармоничное соединеніе множества видовъ разумности и удовольствій, имѣетъ аналогію съ *третьимъ* изъ перечисленныхъ имъ началъ бытія, именно,—съ началомъ «*сущности*». Удовольствіе же, какъ не имѣющее въ самомъ себѣ опредѣленнаго предѣла и мѣры, по Платону, имѣетъ поэтому аналогію съ началомъ *безграничнаго*. Что же касается разумности, или ума, то поскольку четвертое изъ перечисленныхъ началъ, т. е. причину Платонъ мыслитъ не иначе, какъ въ видѣ царственнаго мірового ума, все устрояющаго и всѣмъ управляющаго, при томъ существующаго въ конкретной дѣйствительности не иначе, какъ въ формѣ міровой души, а человѣческая душа есть только часть этой послѣдней,—постольку Платонъ считаетъ себя въ правѣ утверждать, что разумность, или умъ есть „родъ *причины* всего“, т. е. разумность можетъ быть поставлена въ аналогію съ *четвертымъ* изъ отмѣченныхъ имъ основныхъ началъ бытія, руководствующимся въ своей дѣятельности законами опредѣленной мѣры (третьимъ началомъ) [2]). Отсюда, повидимому, слѣдуетъ, что въ жизни, смѣшанной изъ удовольствія и разумности, значеніе *господствующаго*, *упорядочивающаго* принципа должно признать не за удовольствіемъ, а за разумностію. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, оказывается, что въ дѣйствительности Платонъ и въ данномъ случаѣ остается вполнѣ вѣренъ разъ принятой имъ гидонистической и эвдемонистической точкѣ зрѣнія. Во-первыхъ, жизнь, смѣшанную изъ удовольствія и разумности, являющуюся въ его глазахъ *наиболѣе совершенною и счастливою*, Платонъ прямо ставитъ въ аналогію съ началомъ «сущности», а вѣдь это начало, будучи продуктомъ опредѣляющаго и упорядочивающаго міра идей (*конечнаго* «*единаго*»), съ одной стороны, и безфор-

[1]) Phileb. 22, C—27, C. [2]) Phileb. 27, C—31, A.

менной матеріи съ другой,—есть не что иное, какъ *чувственный, видимый нами космосъ*. Слѣдовательно, жизнію, наиболѣе приближающеюся, по взгляду Платона, къ идеалу совершеннаго блага, онъ прямо считаетъ ту, *которая протекаетъ въ условіяхъ космическаго бытія*. Если бы этическіе идеалы Платона возвышались сколько-нибудь надъ условіями нашего космическаго существованія; если бы важнѣйшими объектами нашихъ чувствованій, желаній и стремленій Платонъ признавалъ бытіе сверхчувственное (хотя бы то, напр., тотъ же міръ сверхчувственныхъ идей),—то онъ несомнѣнно призналъ бы счастливѣйшею жизнію ту, которая исключительнымъ и единственнымъ своимъ содержаніемъ имѣетъ *разумность*, потому что, именно, разумность, по ученію Платона, какъ мы видѣли, имѣетъ родство съ началомъ причины, т. е. съ сверхчувственнымъ міромъ идей. Но ничего подобнаго мы у Платона не видимъ и, очевидно, потому, что сами-то идеи (а слѣдовательно, и высочайшая изъ нихъ—причина всего сущаго, или идея блага),—у Платона только въ *логической абстракціи* могутъ быть мыслимы въ смыслѣ трансцедентнаго по отношенію къ космосу бытія, въ дѣйствительности же, въ смыслѣ реальномъ, онѣ суть всецѣло ему *имманентны* Отсюда уже, во-вторыхъ, слѣдуетъ и то, что хотя Платонъ въ концѣ второго отдѣла своего „Филеба“ и пришелъ къ тому заключенію, что разумность, по аналогіи съ «причиною» всего сущаго есть благо безмѣрно высшее, по сравненію съ удовольствіемъ, и при томъ благо, долженствующее *господствовать* надъ этимъ послѣднимъ,—однако на основаніи этого нельзя заключать даже о томъ, чтобы сверхчувственное бытіе вообще, по ученію Платона, могло быть, само по себѣ, объектомъ нашихъ стремленій и желаній, не говоря уже о томъ, что оно, какъ мы только что видѣли, не можетъ быть *важнѣйшимъ* объектомъ. Какъ начало причины, разумность по отношенію къ удовольствію является, правда, началомъ *высшимъ*, но не въ смыслѣ начала, существующаго само въ себѣ и для себя, а только въ томъ смыслѣ, что оно, всегда и необходимо соединяясь съ низшимъ началомъ, будучи ему *имманентно*, является въ данномъ случаѣ *господствующимъ и упорядочивающимъ принципомъ*, субстанціонально однако не различаясь отъ этого низшаго начала. Слѣдовательно, по ученію Платона, сверхчувственное бытіе, будемъ ли мы смотрѣть на дѣло съ объективной или субъективной точки зрѣнія, т. е., будемъ ли мы имѣть въ виду само сверхчувственное бытіе, какъ объектъ нашихъ стремленій, или же наше стремленіе

къ этому объекту,—ни въ томъ ни въ другомъ случаѣ, само по себѣ, вообще не можетъ быть для насъ благомъ, а тѣмъ болѣе—высочайшимъ.

Рѣшивъ вопросъ о томъ, за какимъ изъ двухъ составныхъ элементовъ, входящихъ въ содержаніе счастливѣйшей жизни, должно признать значеніе главнаго и господствующаго,—Платонъ далѣе (31, B—33, C.) подвергаетъ изслѣдованію и другой весьма важный вопросъ, имѣющій также значеніе для опредѣленія внутренняго содержанія той жизни, которая, по нему, должна наиболѣе соотвѣтствовать *идеалу* высочайшаго блага, именно, вопросъ о томъ, всѣ ли роды удовольствій и разумности должны входить въ это содержаніе или же не всѣ и, если не всѣ, то какіе, именно, и въ какомъ порядкѣ, соотвѣтственно своей сравнительной внутренней цѣнности. Прежде всего, Платонъ, путемъ анализа самой природы удовольствія, старается опредѣлить различные виды удовольствій, въ общемъ, подраздѣляя ихъ на двѣ главныя категоріи—на удовольствія *нечистыя* и *чистыя*, изъ которыхъ только вторыя, по мнѣнію Платона, заслуживаютъ того, чтобы входить, въ извѣстной степени и мѣрѣ, въ содержаніе счастливѣйшей жизни. При этомъ, Платонъ и въ данномъ случаѣ вполнѣ остается вѣренъ эгоистически-эвдемонистическому и космически-гидонистическому характеру своихъ этическихъ воззрѣній, поскольку единственнымъ критеріемъ для разграниченія чистыхъ удовольствій отъ нечистыхъ у него является то обстоятельство, *можемъ ли мы испытывать извѣстное удовольствіе безъ того, чтобы оно такъ или иначе не соединялось необходимо со скорбію, или же данное удовольствіе такого рода, что оно не можетъ быть совершенно свободно отъ скорбей.* Въ первомъ случаѣ удовольствіе, съ точки зрѣнія Платона, должно быть названо чистымъ и достойнымъ того, чтобы включить его, въ извѣстной мѣрѣ, въ содержаніе счастливѣйшей жизни; во второмъ же случаѣ мы, по Платону, уже имѣемъ дѣло съ такъ называемыми удовольствіями нечистыми, которыхъ безусловно должно избѣгать, если мы желаемъ проводить счастливую жизнь. Вотъ, въ общихъ чертахъ, сущность всѣхъ разсужденій Платона по вопросу о томъ, какія изъ удовольствій должны входить въ содержаніе нашей жизни и какія не должны.

Эвдемонизмъ и гидонизмъ Платона, вмѣстѣ съ тѣмъ, получаетъ *релятивистически-утилитаристическую* окраску, такъ какъ въ интересахъ *пользы*, т. е. въ цѣляхъ достиженія возможно большей

суммы удовольствій, Платонъ рекомендуетъ *отказываться* отъ нѣкоторыхъ видовъ удовольствій (неистинныхъ, т. е., по Платону, смѣшанныхъ со скорбію). О томъ же, чтобы чистота удовольствій и ихъ внутренняя цѣнность обусловливалась, напр., сверхчувственною природою ихъ объекта или же альтруистическимъ источникомъ ихъ происхожденія, или же чтобы отказъ отъ нѣкоторыхъ видовъ эгоистическихъ и космическихъ удовольствій, по Платону, могъ быть возмѣщенъ удовольствіями, по существу, иного рода,— обо всемъ этомъ Платонъ въ этомъ, довольно обширномъ отдѣлѣ своего «Филеба» не говоритъ ни слова. Допускаемая здѣсь Платономъ релятивистически-утилитаристическая точка зрѣнія на значеніе и цѣнность удовольствій сообщаетъ эгоистическому эвдемонизму и космическому гидонизму въ ученіи Платона о высочайшемъ благѣ характеръ *разочарованности*, но основной натуралистическій и потому эгоистическій характеръ этого ученія Платона остается тотъ же.

Изложимъ, наконецъ, вкратцѣ предлагаемую Платономъ въ его «Филебѣ» самую характеристику удовольствій той и другой категоріи—нечистыхъ, а затѣмъ чистыхъ.—Платонъ различаетъ удовольствія тѣлесныя и душевныя. Первыя возникаютъ благодаря такому или иному состоянію нашего тѣла, вторыя же обусловливаются состояніемъ души и ея силъ и способностей. Удовольствія тѣлесныя, по ученію Платона, ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть названы удовольствіями чистыми,—*потому, именно, что они всегда и необходимо соединяются со скорбію.* Вѣдь, всякое тѣлесное удовольствіе опредѣляется и обусловливается въ своемъ содержаніи предшествующимъ состояніемъ однородной ему скорби: тѣлесная скорбь нами ощущается обыкновенно тогда, когда въ нашемъ организмѣ въ такой или иной формѣ происходитъ нарушеніе той гармоніи, которая проявляется въ немъ, какъ результатъ соединенія началъ «предѣла» и «безпредѣльнаго»; тѣлесное же удовольствіе есть не что иное, какъ ощущаемое нами возстановленіе этой нарушенной гармоніи. Состояніе, среднее между этими двумя состояніями (между скорбію и удовольствіемъ), т. е. состояніе ненарушаемой гармоніи нашего существа есть, очевидно, состояніе совершеннаго безразличія, когда человѣкъ не испытываетъ ни удовольствій ни скорбей. Но если такъ, то всякое, такъ называемое, тѣлесное удовольствіе, въ существѣ дѣла, не есть какое-нибудь положительное, пріятное состояніе или удовольствіе въ собственномъ смыслѣ этого слова: оно есть просто прекращеніе

предшествующей ему скорби и только по сравненію съ предшествующимъ ему состояніемъ, оно ощущается нами, какъ удовольствіе. Отсюда, такимъ образомъ, слѣдуетъ два вывода: во-первыхъ, что всякое тѣлесное удовольствіе, дѣйствительно, всегда необходимо сопровождается и обусловливается въ своемъ содержаніи и степени предшествующею ему скорбію, и, что, во-вторыхъ, такъ называемыя тѣлесныя удовольствія суть только *явленія*, но не выражаютъ дѣйствительнаго состоянія нашего существа, потому что, при наличности тѣлесныхъ удовольствій, мы считаемъ за пріятное то, что̀ въ въ дѣйствительности не есть ни пріятное, ни непріятное, а есть просто прекращеніе непріятнаго состоянія, или же состояніе безразличія [1]). Такимъ образомъ, если Платонъ и отказывается признать за тѣлесными удовольствіями значеніе чистыхъ, истинныхъ удовольствій, то вовсе не въ силу ихъ чувственнаго и эгоистическаго характера, а просто потому, что они въ общей суммѣ своего содержанія заключаютъ въ себѣ меньше пріятности, чѣмъ это можетъ показаться на первый взглядъ, поскольку сами по себѣ, въ дѣйствительности, они суть только состоянія безразличія и поскольку всегда необходимо соединяются съ непріятными, скорбными состояніями. Такимъ образомъ, разсужденія Платона по данному вопросу, дѣйствительно, не только не ослабляютъ эвдемонистическаго и гидонистическаго характера его ученія о высочайшемъ благѣ, но еще болѣе оттѣняютъ и усиливаютъ этотъ характеръ, сообщая однако общему этическому міросозерцанію Платона довольно замѣтный оттѣнокъ разочарованности.

Изъ числа *душевныхъ удовольствій*, возникающихъ, по Платону, исключительно въ душѣ, безъ непосредственнаго участія тѣла, къ числу *нечистыхъ* и потому не заслуживающихъ того, чтобы къ нимъ стремиться, Платонъ, прежде всего, относитъ удовольствіяпамяти, происходящія отъ воспоминанія о прежде испытанныхъ нами пріятныхъ состояніяхъ, и удовольствія пожеланія, происходящія отъ ожиданія и надежды испытать извѣстныя пріятныя состоянія въ будущемъ. И этого рода удовольствія Платонъ считаетъ неистинными удовольствіями опять-таки *только потому*, что оба эти вида удовольствій всегда необходимо соединяются въ извѣстной степени съ чувствомъ скорби: удовольствія памяти или воспомпнанія всегда соединяются съ непріятнымъ ощущеніемъ душевной пустоты и лишенія, потому что извѣстнаго рода пріятныя

[1]) Phileb. 31, B - 33, C; ср. Rep. IX, 583, A—584, C.

состоянія сознаются нами уже, какъ исчезнувшія, а удовольствія пожелательныя тоже всегда соединяются съ непріятнымъ сознаніемъ того, что у насъ въ данный моментъ еще недостаетъ какого-нибудь пріятнаго состоянія, которое можетъ наступить еще только въ будущемъ. Въ обоихъ случаяхъ, очевидно, чувство удовольствія всегда соединяется съ чувствомъ скорби [1]).—Далѣе, къ числу нечистыхъ душевныхъ удовольствій Платонъ относитъ, такъ называемыя, удовольствія, въ собственномъ смыслѣ этого слова, ложныя. Это—тѣ удовольствія, которыя обусловливаются ложными мнѣніями о томъ или иномъ предметѣ, который человѣкъ по ошибкѣ считаетъ заслуживающимъ того, чтобы изъ-за него радоваться, хотя въ дѣйствительности онъ ниже того мнѣнія, какое онъ о немъ составилъ. И этого рода удовольствія Платонъ не считаетъ заслуживающими того, чтобы ихъ включать въ содержаніе понятія счастливѣйшей жизни, единственно только потому, что эти удовольствія только кажутся удовольствіями, не будучи таковыми въ дѣйствительности, вслѣдствіе чего всегда могутъ обмануть насъ, причинивъ намъ черезъ это чувство скорби, т. е. Платонъ эти удовольствія опять-таки отвергаетъ по мотивамъ чисто эвдемонистическаго и гидонистическаго характера [2]).—Ложныя удовольствія у насъ, по взгляду Платона, бываютъ и тогда, когда въ душѣ нашей одновременно возникаютъ пожеланія удовольствій, отличныхъ о тѣхъ, какія въ данный моментъ испытываетъ наше тѣло: у насъ, такимъ образомъ, вмѣстѣ съ чувствомъ удовольствія, возникаетъ и чувство скорби, отъ сознанія того, что извѣстнаго рода удовольствіями мы въ данный моментъ не обладаемъ [3]).—Затѣмъ, большинство удовольствій и скорбей по Платону отличаются характеромъ относительности, представляясь намъ то бóльшими, то меньшими, въ зависимости отъ близости или отдаленности предмета, вызывающаго то или иное удовольствіе или скорбь, или же отъ взаимнаго соотношенія между удовольствіями и скорбями, такъ что одно и то же удовольствіе, будучи, напр., сопоставлено съ болѣе сильною скорбію, кажется намъ болѣе сильнымъ и цѣннымъ, чѣмъ если бы оно было сопоставлено съ другимъ удовольствіемъ или же съ незначительною скорбію. Вслѣдствіе всего этого, мы теряемъ всякую возможность опредѣлять дѣйствительную величину и цѣнность мно-

---

[1]) Phileb. 33, C—36, B.

[2]) Phileb. 36, C—41, B. cp. Thäet. 187, A....; Rep. VI, 506, A...; Tim. 37, B...., и др.

[3]) Phileb. 41, B—D.

гихъ удовольствій и скорбей. Такимъ образомъ, однородное душевное состояніе можетъ казаться въ различное время то удовольствіемъ, то скорбію. Очевидно, что въ данномъ случаѣ мы, по мнѣнію Платона, имѣемъ дѣло съ удовольствіями только *кажущимися*, съ явленіемъ, а не съ вещію въ себѣ. Такого рода удовольствія, по Платону, тоже должны быть отнесены къ разряду удовольствій нечистыхъ [1]).—Наконецъ, Платонъ отмѣчаетъ еще одинъ родъ ложныхъ и потому нечистыхъ удовольствій,—это тѣ *кажущіяся* пріятныя состоянія нашей души, какія обыкновенно мы испытываемъ по прекращеніи какой-нибудь скорби. Этого рода состоянія, въ дѣйствительности, суть состоянія совершеннаго безразличія и какъ-бы душевнаго затишья, а между тѣмъ, мы сплошь и рядомъ эти *кажущіяся* пріятныя душевныя состоянія принимаемъ за дѣйствительныя, положительныя удовольствія, хотя они, конечно, не заслуживаютъ того [2]).—Во всѣхъ этихъ случаяхъ Платонъ, очевидно, руководится при оцѣнкѣ удовольствій принципами эвдемонизма и гидонизма (съ оттѣнкомъ разочарованія), такъ какъ разсмотрѣнные нами виды удовольствій онъ потому только не считаетъ истинными, что они не могутъ быть съ надлежащею отчетливостію разграничены отъ скорбей. О началахъ супранатурализма и альтруизма въ данномъ случаѣ, какъ и въ предшествующихъ, у Платона нѣтъ и помину.

Этотъ же самый эвдемонистическій и гидонистическій характеръ этическихъ воззрѣній Платона ясно сказывается (въ «Филебѣ» же), наконецъ, и въ его заключительномъ разсужденіи о нечистыхъ удовольствіяхъ, спеціально посвященномъ раскрытію той мысли, что степень силы и интенсивности большинства удовольствій обусловливается силою и степенію предшествующаго этимъ удовольствіямъ или одновременнаго имъ разстройства, или поврежденія въ нашемъ тѣлѣ или душѣ. Напримѣръ, чѣмъ сильнѣе мы озябнемъ, тѣмъ большее удовольствіе испытываемъ отъ согрѣванія нашего тѣла и т. п. (тѣлесныя удовольствія); чѣмъ сильнѣе у насъ сознаніе душевной пустоты и отсутствія въ настоящемъ тѣхъ или иныхъ пріятныхъ состояній, тѣмъ съ бо́льшимъ удовольствіемъ мы надѣемся получить ихъ въ будущемъ (удовольствія тѣла и души). Особенно ясно сказывается эта внутренняя связь удовольствія со скорбію въ такого рода чувствахъ, какъ чувства зависти и злородства, которыя сами по себѣ суть скорбныя душевныя состоянія, хотя въ то же время человѣкъ и радуется, если его ближняго постигнетъ какое-нибудь

[1]) Phileb. 41, D—42, C. [2]) Phileb. 42, C—44, D.

несчастіе. Подобное только что описанному состоянію мы испытываемъ, напр., и при слушаніи трагедіи или комедіи, которыя вызываютъ у насъ смѣшанное чувство радости и скорби. Да и вся наша жизнь, по Платону, есть какъ-бы своего рода трагедія и въ то же время комедія—смѣсь скорби и удовольствія [1]). Но если сила извѣстнаго удовольствія часто обусловливается силою внутренне связанной съ нимъ скорби; то, очевидно, что мы, какъ полагаетъ Платонъ, въ этихъ случаяхъ имѣемъ дѣло съ нечистыми удовольствіями, не заслуживающими того, чтобы къ нимъ стремиться. И въ данномъ случаѣ критерій, которымъ руководится Платонъ для сравнительной оцѣнки удовольствій, очевидно, ничѣмъ не отличается отъ того эгоистическаго и гидонистическаго критерія, какого онъ держался и раньше.

Подвергнувъ критикѣ, такъ называемыя, нечистыя удовольствія, Платонъ переходитъ къ разсмотрѣнію удовольствій *чистыхъ*, которыя, по его мнѣнію, должны входить въ ту смѣсь разумности съ удовольствіемъ, результатомъ которой является жизнь, наиболѣе соотвѣтствующая идеалу высочайшаго блага. Къ такого рода чистымъ удовольствіямъ Платонъ, прежде всего, относитъ удовольствія *эстетическія*, источникомъ которыхъ являются пріятныя ощущенія зрѣнія (цвѣта́ и фигуры), слуха, обоняніе и т. п., если они однако отличаются характеромъ безотносительности и не возбуждаютъ въ насъ чувства внутренней душевной пустоты. Затѣмъ, слѣдуютъ удовольствія *интеллектуальныя*, связанныя съ занятіями науками, но опять-таки подъ условіемъ, чтобы при этомъ въ нашемъ сознаніи не было непріятнаго чувства недостаточности наличныхъ знаній и чрезмѣрной жажды къ пріобрѣтенію новыхъ познаній [2]). Но и при характеристикѣ удовольствій чистыхъ, Платонъ ни однимъ словомъ не намекаетъ на то, что этого рода удовольствія, по его мнѣнію, заслуживаютъ избранія потому именно, что они, въ той или иной степени, отличаются характеромъ супранатурализма и альтруизма. Напротивъ, и въ данномъ случаѣ Платонъ старается оттѣнить ту мысль, что единственнымъ внутреннимъ достоинствомъ такъ называемыхъ чистыхъ удовольствій онъ считаетъ отсутствіе въ нихъ всякой примѣси скорби, т. е. и въ данномъ случаѣ Платонъ остается вѣрнымъ своему эвдемонистическому и гидонистическому критерію.

---

[1]) Phileb. 43, D—50, D. [2]) Phileb. 50, E—52, B.

Въ удовольствіяхъ, по взгляду Платона, кромѣ различія ихъ по степени чистоты, замѣчается также различіе и въ ихъ *силѣ и напряженности*. Но, при рѣшеніи вопроса о томъ, какія изъ удовольствій заслуживаютъ избранія, по мнѣнію Платона, слѣдуетъ руководиться только первымъ критеріемъ (т. е. критеріемъ эвдемонистическаго и гидонистическаго характера), потому что «всякое малое и немногосложное удовольствіе, если оно чисто отъ скорби, бываетъ пріятнѣе, истиннѣе и прекраснѣе, чѣмъ великое и многосложенное»[1]).

Въ заключеніе своего разсужденія о видахъ удовольствій Платонъ еще разъ высказываетъ свои соображенія по поводу того, почему удовольствіе само по себѣ не можетъ считаться благомъ,—потому именно, что, какъ полагаетъ Платонъ, всѣ удовольствія относятся не къ такъ называемой сущности вещей (οὐσία), а къ области бытія происходящаго (γένεσις) и существующаго въ другомъ и ради другого, а слѣдовательно, бытія, подверженнаго постояннымъ измѣненіямъ и разрушенію[2]). Но и это соображеніе Платона нисколько не ослабляетъ эвдемонистическаго и гидонистическаго характера общихъ взглядовъ Платона на данный предметъ. Вѣдь, если принадлежность удовольствій къ разряду вещей конечнаго, происходящаго и постоянно измѣняющагося чувственнаго космоса и считается Платономъ препятствіемъ къ тому, чтобы удовольствія могли быть включены въ число самостоятельныхъ благъ, чего, будто-бы, не было бы, если бы удовольствія относились къ «сущности» вещей, т. е., къ идеямъ,—то, прежде всего, мы не должны забывать, что и разумность Платонъ не считалъ самое по себѣ достаточною для того, чтобы составить совершенное счастіе человѣка, а между тѣмъ, разумность, съ точки зрѣнія Платона, имѣетъ дѣло, именно, съ сущностію вещей. Если мы ближе вникнемъ въ тѣ основанія, по которымъ принадлежность удовольствій къ разряду фактовъ и явленій γένεσις'а является препятствіемъ къ тому, чтобы признавать ихъ, самихъ по себѣ, истиннымъ благомъ; то увидимъ, что причиной въ данномъ случаѣ является несостоятельность (съ точки зрѣнія Платона) чувственнаго бытія въ чисто *онтологическомъ* отношеніи, но никакъ не по этической его сторонѣ. Другими словами, удовольствія и въ данномъ случаѣ, по мнѣнію Платона, если и не заслуживаютъ того, чтобы ихъ самихъ по себѣ считать за совершенное благо, то лишь потому, что они, какъ и весь тотъ видъ бытія, къ которому они относятся (γένεσις), подвержены постоянному измѣненію и даже разрушенію, почему они непрочны, ненадежны и нуждаются въ чемъ-то

[1]) Phileb. 53, C; ср. 52, C—53, B. [2]) Phileb. 53, C—55, A; ср. Gorg. 491, D и дал.

другомъ (въ разумности) для того, чтобы достигнуть этой, именно, устойчивости. Такимъ образомъ, все это разсужденіе Платона только усиливаетъ, а не ослабляетъ эвдемонистическій и гидонистическій характеръ его воззрѣній на внутреннюю природу удовольствій.

Разграничивъ виды удовольствій и опредѣливъ, какія изъ нихъ должны входить въ содержаніе понятія счастливѣйшей жизни,— Платонъ далѣе подвергаетъ подобному же анализу и тѣ *знанія*, какими человѣкъ долженъ обладать, и черезъ опредѣленіе ихъ видовъ, рѣшаетъ вопросъ о томъ, какія изъ нихъ болѣе заслуживаютъ того, чтобы включить ихъ въ понятіе истинно счастливой жизни, и какія менѣе или же совсѣмъ не заслуживаютъ этого. По мнѣнію Платона, всѣ науки и искусства, а слѣдовательно, всѣ знанія дѣлятся на два главныхъ разряда: одни изъ нихъ способствуютъ удовлетворенію непосредственныхъ матеріальныхъ запросовъ нашей жизни (напримѣръ, разнаго рода ремесла, строительное искусство и т. п.), другія же способствуютъ истинному духовному образованію и воспитанію людей. Уже одно такое опредѣленіе задачъ доступныхъ человѣку знаній показываетъ, что въ данномъ случаѣ Платонъ далеко не былъ чуждъ эвдемонистическихъ и гидонистическихъ стремленій, поскольку, по крайней мѣрѣ, весь первый разрядъ наукъ и искусствъ (а ниже мы увидимъ, что и второй тоже) имѣетъ своею исключительною цѣлью интересы чувственнаго, космическаго существованія человѣка. Представляемая Платономъ сравнительная оцѣнка этихъ видовъ знанія придаетъ такому нашему предположенію характеръ болѣе или менѣе очевидной истины. Дѣло въ томъ, что единственнымъ критеріемъ, съ точки зрѣнія котораго однѣ изъ наукъ и искусствъ Платонъ считаетъ болѣе цѣнными и болѣе заслуживающими включенія ихъ въ понятіе совершенно счастливой жизни, а другія менѣе,—является сравнительная точность сообщаемыхъ этими науками и искусствами знаній, т. е. то, насколько эти знанія выражаютъ дѣйствительную, объективную природу вещей, но никакъ не то, насколько они способствуютъ человѣку осуществить въ своей жизни извѣстнаго рода *этическіе* идеалы. Въ самомъ дѣлѣ, изъ наукъ и искусствъ первой категоріи Платонъ считаетъ менѣе всего цѣнными такого рода науки и искусства, какъ, напримѣръ, музыка, медицина, земледѣліе, кораблекрушеніе и начальствованіе надъ войскомъ,—именно потому, что во всѣхъ ихъ человѣкъ, по мнѣнію Платона, руководствуется не точными знаніями и не опредѣленною объективною мѣрою, но или

непосредственнымъ чутьемъ и догадками, или же основывается на практическихъ своихъ навыкахъ и упражненіяхъ. Нѣсколько выше, по своему достоинству, съ точки зрѣнія Платона, стоитъ другой видъ наукъ и искусствъ первой категоріи,—это науки и искусства, основывающіяся, въ большей или меньшей степени, на математическихъ началахъ, т. к., благодаря имъ, человѣкъ имѣетъ возможность достигать въ своихъ работахъ сравнительно большей *опредѣленности и точности* и дѣйствовать по опредѣленному масштабу. Таково, напримѣръ, искусство плотничества, архитектуры и т. п.— Науки *второй* категоріи по точности сообщаемыхъ ими знаній стоятъ несравненно выше наукъ и искусствъ первой категоріи. Въ данномъ случаѣ Платонъ, прежде всего, останавливается на математическихъ наукахъ (ариѳметикѣ, геометріи и др.), считая ихъ въ ряду другихъ наукъ особенно *точными*, поскольку онѣ всегда имѣютъ дѣло съ опредѣленными величинами—съ числомъ и мѣрою. Изъ числа математическихъ наукъ Платонъ сравнительно меньшую цѣнность признаетъ за такъ называемою популярною математикою, чѣмъ за философскою, и опять-таки потому, что первая, какъ имющая дѣло съ конкретными величинами, т. е. чувственными вещами, не можетъ достигать *абсолютно точныхъ* результатовъ, тогда какъ вторая, имѣющая дѣло съ величинами самими въ себѣ, т. е. съ самыми понятіями, или идеями чиселъ, фигуръ и т. п., можетъ, яко-бы, опредѣлять ихъ взаимное отношеніе между собою *съ абсолютною точностію*. Но наиболѣе точною и самою высшею наукою Платонъ въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, считаетъ *діалектику:* она наиболѣе точнымъ образомъ постигаетъ объективную природу вещей, поскольку познаетъ самую ихъ сущность,—то, что неизмѣнно и всегда себѣ тождественно [1]).

Итакъ, сравнительная точность и близость къ объективной природѣ вещей—вотъ единственный *формально-онтологическій*, критерій, какой рекомендуетъ Платонъ при сравнительной оцѣнкѣ различныхъ наукъ и искусствъ, критерій ни въ какомъ случаѣ не дающій намъ права заключать о супранатуралистическомъ и альтруистическомъ характерѣ этическихъ воззрѣній Платона, поскольку имѣть точныя значенія о какомъ-нибудь предметѣ еще не значитъ непремѣнно стремиться къ сверхчувственному бытію или быть проникнутымъ альтруистическими чувствами. Правда, діалектическія знанія Платонъ считаетъ

[1]) Phileb. 55, D—59, D; ср. Rep. VII, 521, C—536, C. и др.

наиболѣе цѣнными со стороны ихъ точности и объективной достовѣрности, именно потому, что они постигаютъ міръ *идей*, а не міръ явленій, откуда, повидимому, слѣдуетъ, что наличностію въ понятіи высочайшаго блага этихъ знаній вносится элементъ супранатуралистическій и анти-эвдемонистическій [1]). Но, въ дѣйствительности, дѣло у Платона обстоитъ совершенно иначе. Дѣло въ томъ, что при отсутствіи у Платона опредѣленнаго понятія о трансцедентномъ, сверхчувственномъ бытіи, не можетъ у него быть, въ собственномъ смыслѣ этого слова, также рѣчи и о такого рода познаніяхъ, которыя бы дѣйствительно, возвышались надъ міромъ чувственныхъ, конкретныхъ вещей. Міръ идей, по Платону, можетъ быть предметомъ нашего познанія въ отличіе отъ чувственныхъ вещей, только въ смыслѣ *логической абстракціи*, но не въ смыслѣ *реально* существующаго и трансцедентнаго по отношенію къ космосу бытія, а потому этотъ міръ не можетъ быть самостоятельнымъ объектомъ нашихъ *чувствованій* и *желаній*. Платонъ и самъ прекрасно это сознавалъ, иначе для насъ было бы непонятнымъ то, почему онъ, признавая міръ идей совершеннѣйшимъ бытіемъ, а діалектическое знаніе считая имѣющимъ этотъ, именно, міръ въ качествѣ своего объекта,— въ то же время отказывается признать за знаніемъ, вообще, а слѣдовательно, въ томъ числѣ и за діалектикой значеніе *высочайшаго* блага. Очевидно, то обстоятельство, что діалектика имѣетъ дѣло съ міромъ идей, *само по себѣ* еще не придаетъ, съ точки зрѣнія Платона, этого рода знаніямъ *супранатуралистическій* характеръ или особенную цѣнность съ *этической* точки зрѣнія. Эта цѣнность, по Платону, обусловливается не тѣмъ, что идеи, яко-бы, возвышаются надъ міромъ чувственныхъ вещей, а именно тѣмъ, что и эти знанія *наиболѣе точны*, т. е. въ силу ихъ чисто формально-гносеологическихъ и утилитаристическихъ свойствъ, а не въ силу супранатуралистическихъ и этическихъ свойствъ ихъ объекта. Гносеологическая точность діалектическихъ познаній нужна, по ученію Платона, человѣку въ дѣлѣ достиженія имъ совершеннаго счастія не для того, чтобы возвыситься надъ космическими условіями бытія и ослабить присущее намъ стремленіе къ удовольствіямъ; *но для того, чтобы, благодаря разумности, вообще, и діалектическимъ знаніямъ, какъ наиболѣе точнымъ, въ особенности, имѣть возможность упорядочивать свое стремленіе къ удовольствіямъ*,—чтобы возможно

[1]) Phileb. 58. C—D.

лучшимъ образомъ дѣлать между ними выборъ, и чтобы нашъ разумъ, вслѣдствіе этого, могъ стать по отношенію къ удовольствіямъ въ то же господствующее положеніе, въ какомъ начало «причины» всего, черезъ начало πέρας, стоитъ въ отношеніи къ ἄπειρον. А разъ всѣ знанія (въ томъ числѣ и діалектика), съ точки зрѣнія Платона, имѣютъ только значеніе начала, упорядочивающаго наши *космическія*, *чувственныя* наклонности, но не возвышающаго насъ надъ этими послѣдними; то если даже ихъ объектомъ будетъ міръ идей,—это обстоятельство все равно нисколько не можетъ ослаблять космически-гидонистическаго и эгоистически-эвдемонистическаго характера этическихъ воззрѣній Платона.

Дальнѣйшія разсужденія Платона о томъ, въ чемъ, именно, должно состоять *взаимоотношеніе* различныхъ видовъ знанія и удовольствій, заслуживающихъ того, чтобы войти въ содержаніе понятія совершенно счастливой жизни,—еще болѣе подтверждаютъ эти наши общія заключенія относительно эвдемонистическаго и гидонистическаго оттѣнка, какой Платонъ признавалъ даже за знаніемъ, какъ составнымъ элементомъ высочайшаго блага [1]). Платонъ старается представить такое гармоническое сочетаніе извѣстныхъ видовъ знаній и удовольствій, чтобы въ результатѣ получить идеалъ самой счастливой жизни. Здѣсь, прежде всего должно обратить вниманіе на то обстоятельство, что хотя Платонъ діалектику считаетъ самымъ высшимъ родомъ знанія, *однако одной ея оказывается недостаточно для вполнѣ счастливой жизни человѣка:* человѣку недостаточно познавать одно Божественное, а нужно вѣдать и *человѣческое*, *земное*, а для этого безусловно нужны и науки математическія, имѣющія уже несомнѣнно утилитарный характеръ, да и вообще всѣ науки, поскольку онѣ могутъ приносить пользу человѣку, даже сравнительно мало точныя [2]). Діалектическое знаніе, имѣющее дѣло съ міромъ идей, такимъ образомъ, не можетъ имѣть для человѣка значенія *самостоятельнаго и исключительнаго* блага, но только въ связи съ другими науками и искусствами, имѣющими болѣе или менѣе непосредственное отношеніе къ космическимъ условіямъ нашего существованія. Поэтому, если выше Платонъ и говоритъ, что діалектика не преслѣдуетъ утилитарныхъ цѣлей, то онъ, очевидно, тогда имѣлъ въ виду сказать лишь то, что она не имѣетъ того *непосредственно-утилитарнаго* характера, какой свойственъ всѣмъ прочимъ наукамъ.

---

[1]) Phileb. 59, E – 61, B. [2]) Phileb. 61, C—62, D.

Если при рѣшеніи вопроса о томъ, какія именно науки способствуютъ достиженію совершеннаго счастія, Платонъ въ своей этикѣ не чуждъ эвдемонистическихъ тенденцій, то тѣмъ болѣе этого мы можемъ ожидать отъ Платона, при рѣшеніи имъ аналогичнаго же вопроса относительно удовольствій. Дѣйствительно, Платонъ, вѣрный раньше имъ высказанному взгляду на сравнительную цѣнность разныхъ видовъ удовольствій,—считаетъ возможнымъ включить въ содержаніе понятія счастливѣйшей жизни только удовольствія чистыя и истинныя, т. е. удовольствія—въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ чуждыя всякой примѣси скорби, потому что только этого рода удовольствія вполнѣ удовлетворяютъ принципу пользы и только они могутъ соотвѣтствовать требованіямъ разума, которому и принадлежитъ право дѣлать выборъ между удовольствіями. Прочія же удовольствія—нечистыя и неистинныя, какъ мы видѣли, по Платону, не должны быть нами избираемы ни въ какомъ случаѣ и, опять-таки, не въ силу какихъ нибудь альтруистическихъ основаній, а потому, именно, что они способны причинять намъ массу непріятностей, т. е. потому, что они не вполнѣ суть удовольствія [1]). Въ данномъ случаѣ весьма важно, между прочимъ, обратить вниманіе на то отношеніе, въ какомъ, по Платону, къ удовольствіямъ стоятъ различнаго рода знанія: если такъ называемыя нечистыя удовольствія и не должны, съ точки зрѣнія Платона, быть включены въ содержаніе счастливѣйшей жизни; то, именно, потому, что этому препятствуетъ разумность (знаніе) [2]). Слѣдовательно, по ученію Платона, именно, *разумность*, а не что-либо иное побуждаетъ насъ избирать въ своей жизни самыя совершенныя удовольствія, чуждыя всякой примѣси скорби. Поэтому, участіе разумности, въ качествѣ составного элемента понятія совершенно счастливой жизни, не только не ослабляетъ эвдемонистическаго и гидонистическаго характера Платоновскаго идеала высочайшаго блага, но, именно, *усиливаетъ* такой характеръ. Даже болѣе того: разумность, по Платону, имѣетъ своею *главною задачею* усиливать и поддерживать этотъ эвдемонистическій и гидонистическій характеръ, служа для человѣка *средствомъ* въ дѣлѣ выбора удовольствій.

Опредѣливъ тѣ роды знаній и удовольствій, какіе должны войти въ содержаніе смѣшанной счастливѣйшей жизни, т. е. *элементы* смѣси,—Платонъ переходитъ, наконецъ, къ характеристикѣ самаго *способа*, или *формы* смѣшенія этихъ родовъ, такъ чтобы изъ различныхъ элемен-

[1]) Phileb. 62, D—64, E. [2]) Phileb. 63, B—64, A.

товъ получалось одно гармоническое цѣлое. По взгляду Платона, всякая смѣсь только тогда бываетъ совершенна, когда она удовлетворяетъ *тремъ* основнымъ принципамъ, лежащимъ въ основѣ всякаго совершенства,—началамъ: истины, мѣры, или соразмѣрности и красоты [1]). Поэтому-то, въ частности, и смѣсь удовольствія съ разумностію тогда только можетъ составить изъ себя содержаніе счастливѣйшей жизни, когда она, *по своей формѣ*, будетъ составлена, согласно этимъ тремъ высочайшимъ началамъ и условіямъ всего добраго и прекраснаго. Отсюда можно сдѣлать заключеніе и относительно того, какіе отдѣльные моменты мы должны различать въ самомъ понятіи счастливѣйшей жизни и какую должны признавать за ними цѣнность, по степени ихъ сравнительной важности. Изъ всего выше сказаннаго можно видѣть, что Платонъ въ смѣшанной изъ разумности и удовольствія жизни (которую онъ считаетъ наиболѣе соотвѣтствующею идеалу высочайшаго блага) различаетъ *форму* и ея *содержаніе*, при чемъ форму составляютъ тѣ три основныхъ принципа (истины, мѣры и красоты), съ точки зрѣнія которыхъ должна производиться самая смѣсь, а содержаніемъ являются различные виды знаній и удовольствій. Такъ какъ главною причиною, въ силу которой смѣсь удовольствій съ разумностію приближаетъ жизнь человѣческую къ идеалу совершеннаго блага и дѣлаетъ ее прекрасною, заключается въ тѣхъ трехъ принципахъ мѣры, красоты и истины, согласно которымъ должна производиться смѣсь [2]),—то и самая смѣшанная жизнь, соотвѣтствующая идеалу высочайшаго блага, можетъ быть поэтому охарактеризована съ *трехъ* главныхъ сторонъ, соотвѣтственно тремъ основнымъ принципамъ, по которымъ она образована. Поэтому-то Платонъ, характеризуя съ трехъ важнѣйшихъ сторонъ смѣшанную жизнь, приближающуюся къ идеалу высочайшаго блага, полагаетъ, что первымъ пріобрѣтеніемъ для человѣка, т. е. тѣмъ основнымъ моментомъ въ понятіи смѣшанной жизни, благодаря которому она является счастливою и прекрасною, будетъ, по словамъ Платона, «относящееся къ мѣрѣ, мѣрности и благовременности; все, почитаемое такимъ, что имѣетъ, природу вѣчную... Затѣмъ вторымъ будетъ относящееся къ соразмѣрному, прекрасному, совершенному, довлѣющему и ко всему, что заключается въ этомъ родѣ вещей. На третьемъ же мѣстѣ,—продолжаетъ Платонъ,—если положишь

[1]) Phileb. 64, B—E. [2]) Phileb. 64, B—E.

ты умъ и разумѣніе, то недалеко уклонишься отъ истины»,—очевидно потому, что истина (одинъ изъ трехъ принциповъ) постигается, конечно, только умомъ [1]).

Охарактеризовавъ смѣшанную жизнь со стороны ея формы, Платонъ послѣ этого присоединяетъ сюда и тѣ два момента въ ея понятіи, которыми характеризуется ея содержаніе,—это, во-первыхъ, различнаго рода знанія и искусства, поскольку они по своему значенію активнаго, упорядочивающаго въ данномъ случаѣ начала, ближе всего подходятъ къ упомянутымъ выше формальнымъ принципамъ [2]), а затѣмъ уже и нѣкоторые изъ видовъ удовольствій, именно, удовольствія чистыя и истинныя. Такимъ образомъ, въ общемъ понятіи смѣшанной жизни, *соотвѣтствующей идеалу совершеннаго блага*, удовольствія, по своему значенію и цѣнности, занимаютъ только *пятое* мѣсто, являясь, повидимому, наименѣе важнымъ моментомъ внутренняго содержанія этого понятія. Но съ перваго же взгляда можно видѣть, что это обстоятельство въ данномъ случаѣ нисколько не уменьшаетъ гидонистическаго и эвдемонистическаго характера этическихъ взглядовъ Платона. Во-первыхъ, какъ намъ приходилось неоднократно говорить и выше, семое-то понятіе смѣшанной жизни и то формально-утилитарное значеніе, какое въ ней принадлежитъ разумности,—съ точки зрѣнія Платона, должно только еще болѣе усиливать эвдемонизмъ и гидонизмъ его этики, такъ что первые три момента въ понятіи смѣшанной счастливой жизни являются лишь какъ-бы тремя главными сторонами, характеризующими тотъ именно *способъ*, благодаря которому, разумность, будучи смѣшиваема съ удовольствіемъ, достигаетъ своихъ *эвдемонистическихъ и гидонистическихъ цѣлей*, устраняя изъ удовольствій все то, что является для нихъ препятствіемъ къ тому, чтобы способствовать наисчастливѣйшей жизни. Во-вторыхъ, если удовольствія, какъ удовольствія, Платономъ и ставятся на *послѣднемъ* мѣстѣ въ ряду прочихъ моментовъ понятія счастливой жизни, то только потому, что удовольствія *сами по себѣ* менѣе всего могутъ способствовать достиженію счастливѣйшей жизни и всегда нуждаются въ пособіи со стороны выше перечисленныхъ Платономъ четырехъ моментовъ, чтобы всегда быть тѣмъ, чѣмъ они могутъ и должны быть по своей природѣ, т. е. удовольствіями. Слѣдовательно, не близость удовольствій къ идеалу гидонизма и эвдемонизма, съ точки зрѣнія Платона, является причиною того, что онъ удоволь-

---

1) Phileb. 66, A—B (Русск. переводъ проф. Карпова). 2) Phileb. 65, C—66, A.

ствіямъ отводитъ послѣднее мѣсто въ ряду прочихъ моментовъ, изъ которыхъ слагается понятіе совершенно счастливой жизни, а какъ разъ наоборотъ—безпомощность удовольствій, предоставленныхъ самимъ себѣ, приблизиться къ этому идеалу. Платонъ, слѣдовательно, и въ заключительномъ отдѣлѣ своего «Филеба», какъ и раньше, вполнѣ остался вѣренъ *эвдемонистическому* и *гидонистическому* характеру своихъ этическихъ воззрѣній, ни единымъ словомъ не обмолвившись о необходимости и значеніи въ данномъ случаѣ слѣдовать началамъ *этическаго супранатурализма и альтруизма.* Только съ этимъ эвдемонистическимъ и гидонистическимъ характеромъ представленій Платона о конечной цѣли человѣческихъ стремленій (въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду діалогъ «Филебъ»),—неразрывно у него соединяется элементъ крайняго *интеллектуализма*, въ силу того исключительнаго значенія, какое Платонъ, вообще, отводитъ *знанію* въ развитіи душевной жизни человѣка, въ частности, въ смыслѣ способа къ достиженію конечной цѣли нашихъ стремленій. Даже болѣе того: хотя знаніе Платономъ цѣнится, лишь какъ *средство* къ достиженію удовольствій, а это послѣднее мыслится, именно, какъ *цѣль* человѣческихъ стремленій; но подобнаго рода разграниченіе моментовъ цѣли и средства въ общемъ понятіи человѣческаго счастья у Платона носитъ не реальный, а лишь формально-логическій характеръ. Знаніе и удовольствіе, съ точки зрѣнія Платона, суть какъ-бы двѣ стороны одного реально нераздѣльнаго психическаго акта—стремленія человѣка къ своему счастію, Вѣдь, Платонъ, при анализѣ понятія удовольствія, какъ цѣли нашихъ стремленій, совершенно умалчиваетъ о положительной роли и цѣнности въ данномъ случаѣ за всѣми прочими душевными функціями (напр., за функціями сердца и воли), кромѣ функцій нашего теоретическаго разума, вслѣдствіе чего, по устраненіи изъ понятія удовольствія интеллектуальныхъ элементовъ, это понятіе, съ точки зрѣнія Платона, должно совершенно утратить свое опредѣленное положительное содержаніе, обратившись въ пустую абстракцію. *Содержаніе* понятія *истиннаго* удовольствія у Платона поэтому оказывается совпадающимъ съ *интеллектуальными* психическими процессами. Другими словами, конечною цѣлью всѣхъ нашихъ стремленій, по ученію Платона, изложенному имъ въ его „Филебѣ", являются, если такъ можно выразиться, *интеллектуалистическія удовольствія*, т. е. тѣ, именно, удовольствія, которыми сопровождаются познавательныя функціи нашего теоретическаго разума.

Правда, во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Платонъ конечную цѣль человѣческой жизни и дѣятельности и истинное наше счастіе полагаетъ *въ добродѣтели и въ исполненіи человѣкомъ своихъ гражданскихъ обязанностей,* а не въ достиженіи имъ своей личной пользы, чѣмъ, повидимому, прямо опровергаются сдѣланные нами на основаніи «Филеба» выводы относительно эвдемонизма и гедонизма, какъ двухъ важнѣйшихъ моментахъ въ ученіи Платона о конечной цѣли человѣческой дѣятельности. Мысль, что истинное счастіе человѣка заключается только въ добродѣтели, которая, поэтому, и должна быть почитаема конечною цѣлію человѣческой жизни и дѣятельности,—красною нитью проходитъ черезъ всю Платоновскую «Республику», важнѣйшій и самый обширный изъ его діалоговъ, въ качествѣ основной темы всего этого сочиненія, а также и черезъ другой его діалогъ—«Горгіасъ». Особенно же ясно эта мысль выражена Платономъ въ первыхъ четырехъ книгахъ его «Республики», изъ которыхъ въ первой Платонъ, главнымъ образомъ, съ *отрицательной* стороны останавливается на выясненіи и обоснованіи того положенія, что конечною цѣлію человѣческой дѣтельности должна служить *добродѣтель справедливости*, сущность которой, по Платону, въ противоположность софистическому ученію о данномъ предметѣ, заключается, яко-бы, не въ преслѣдованіи каждымъ человѣкомъ своей личной пользы, а въ томъ, чтобы такую пользу оказывать другимъ, и что въ этомъ, именно, смыслѣ справедливость оказывается способствующею достиженію каждымъ изъ насъ нашего истиннаго счастія, тогда какъ относительно противоположнаго рода дѣятельности этого сказать нельзя [1]). Во второй, третьей и четвертой книгѣ своей «Республики» Платонъ старается *положительнымъ* путемъ доказать ту мысль, что справедливость есть высшее благо для человѣка, заслуживая *сама по себѣ* того, чтобы ее любить и къ ней стремиться, а не только по своимъ послѣдствіямъ или въ силу внѣшнихъ побужденій,—въ противоположность ученію софистовъ, которые полагали, что человѣкъ, если и подчиняется требованіямъ справедливости, то не въ силу того, что считаетъ ее для себя величайшимъ благомъ, а только въ силу необходимости, во избѣжаніе еще большаго зла въ случаѣ неисполненія этихъ требованій, почему, если возможно человѣку безнаказанно совершать несправедливость, то, съ точки зрѣнія софистовъ, онъ всегда

[1]) Эту же мысль Платонъ довольно подробно раскрываетъ и въ своемъ «Горгіасѣ»,

и совершаетъ ее и даже долженъ совершать, если онъ не глупъ, потому что несправедливость несравненно болѣе способствуетъ счастливой жизни, чѣмъ справедливость [1]). Для достиженія этой своей цѣли, т. е. для доказательства того положенія, что справедливость *сама по себѣ* есть величайшее благо для человѣка,—Платонъ во второй половинѣ II-й книги своей «Республики», а также въ книгѣ III-й и IV-й старается со всею обстоятельностію раскрыть самую природу и существо справедливости, откуда уже само собою, безъ всякихъ дальнѣйшихъ доказательствъ, по его мнѣнію, слѣдуетъ [2]), что справедливость, дѣйствительно, *сама по себѣ*, независимо отъ вытекающихъ изъ нея слѣдствій и внѣшнихъ побужденій, должна быть признана величайшимъ благомъ. Въ остальныхъ книгахъ своей «Республики» Платонъ занимается рѣшеніемъ вопроса о томъ, осуществимъ ли въ жизни начертанный имъ идеалъ справедливости и какимъ образомъ его можно осуществить (кн. V—VII); старается начертать образецъ жизни, исполненной несправедливости, чтобы и съ отрицательной стороны видно было преимущество справедливости предъ несправедливостію (кн. VIII—IX), а также разкрываетъ нѣкоторыя частныя мысли, служащія къ уясненію природы справедливости и несправедливости и преимуществъ первой предъ второю (кн. X). Повидимому, всѣми этими разсужденіями Платонъ прямо опровергаетъ все то, что имъ сказано было объ эвдемонистическомъ и гидонистическомъ характерѣ идеала высочайшаго блага въ его «Филебѣ», поскольку въ «Республикѣ» со всею ясностію и опредѣленностію высочайшее благо полагается *въ добродѣтели* (а не въ личной пользѣ каждаго человѣка и тѣмъ паче не въ удовольствіяхъ) и именно—въ добродѣтели *справедливости*, всегда, повидимому, заключающей въ себѣ элементъ альтруизма. Если же при этомъ мы обратимъ вниманіе на то громадное значеніе для практической жизни и дѣятельности человѣка, какое Платонъ въ своей «Республикѣ», повидимому, признавалъ за созерцаніемъ сверхчувственнаго міра идей, въ особенности, высочайшей изъ нихъ—идеи блага, такъ что, по Платону, въ своей жизни и частныя лица и цѣлыя общества тогда только и могутъ вполнѣ осуществить идеалъ совершенной добродѣтели, а черезъ нее и счастія, когда въ своихъ поступкахъ руководятся тѣми понятіями о добродѣтели, какія ими составлены и усвоены на основаніи вѣчныхъ образцовъ всякой добродѣтели

[1]) Rep. II, 357 A—367, D. [2]) Rep. IV, 445, A—B.

т. е. идей [1]),—то, повидимому, должна быть въ сильнѣйшей степени ослаблена (если не совсѣмъ уничтожена) сила тѣхъ доказательствъ, на основаніи которыхъ мы утверждали эвдемонистическій и гидонистическій характеръ Платоновскаго идеала высочайшаго блага, изложеннаго имъ въ его «Филебѣ».

Ближайшее изслѣдованіе самаго существа дѣла однако приводитъ насъ къ совершенно иному заключенію. Между начертаннымъ Платономъ въ его «Филебѣ» идеаломъ высочайшаго блага и ученіемъ о справедливости, изложенномъ въ Платоновской «Республикѣ», замѣчается, напротивъ совершенная *аналогія* и, прежде всего, въ чисто *формальныхъ* чертахъ. Подобно тому, какъ подъ высочайшимъ благомъ въ своемъ «Филебѣ» Платонъ разумѣлъ нѣчто вполнѣ совершенное и самодовлѣющее, т. е. благо безотносительное, не нуждающееся ни въ какихъ внѣшнихъ вспомогательныхъ благахъ для того, чтобы человѣкъ, дѣйствительно, считалъ его высочайшимъ благомъ, и для всѣхъ, безъ исключенія, являющееся предметомъ желанія и стремленій,—такъ точно и справедливость, какъ она изображена Платономъ въ его «Республикѣ», представляется ему такимъ благомъ, «которое мы желаемъ имѣть, стремясь не къ слѣдствіямъ, изъ него вытекающимъ, но любя желаемый предметъ ради его самого». По словамъ Платона, изъ числа прочихъ благъ «справедливость заключается въ родѣ превосходнѣйшемъ, именно, въ томъ, который всякому, желающему счастія, долженъ быть любезенъ и ради его самого, и ради его слѣдствій»,—въ противоположность мнѣнію большинства людей, которые полагаютъ, что справедливость должно наблюдать только «для платы и извѣстности, производимой молвою, а сама по себѣ она должна быть отвергаема, какъ дѣло тяжелое», и въ противоположность тому роду благъ, которыхъ мы, дѣйствительно, въ правѣ желать исключительно ради ихъ слѣдствій, имъ самимъ не придавая никакой цѣны [2]). Назвавъ справедливость благомъ совершеннѣйшимъ, къ которому должно стремиться ради его самого, и которое является предметомъ желанія и стремленій для всякаго человѣка, стремящагося къ счастью,—Платонъ, очевидно, охарактеризовалъ справедливость формальными чертами, совершенно тождественными съ предикатами: τέλεον, ἱκανόν и αἱρετόν, характеризующими, какъ мы видѣли, съ трехъ главныхъ

---

1) Rep. L. VI—VII; особ. VI, 500, A—D; VII, 540, A—B и др.

2) Rep. II, 357, B—358, A; ср. IV, 427, D—E; 445, A—B и др.

сторонъ и идеалъ высочайшаго блага, начертанный Платономъ въ его «Филебѣ».

Обращаясь къ анализу самаго *содержанія* понятія справедливости, какъ она представлена Платономъ въ его «Республикѣ», мы и въ данномъ случаѣ, въ концѣ концовъ, должны согласиться съ тѣмъ, что между идеаломъ совершеннѣйшей добродѣтели (справедливости), какъ она изображена въ «Республикѣ» и идеаломъ высочайшаго блага, начертаннымъ Платономъ въ его «Филебѣ», существуетъ полная аналогія. Прежде всего, отношеніе справедливости къ прочимъ добродѣтелямъ совершенно тождественно отношенію высочайшаго блага, по изображенію его въ «Филебѣ», къ прочимъ частнымъ благамъ. Подобно тому, какъ въ «Филебѣ» подъ высочайшимъ благомъ, какъ мы видѣли, разумѣется гармоническое сочетаніе различныхъ родовъ знаній и удовольствій, такъ что высочайшее благо Платона, по его «Филебу», не есть какое-либо самостоятельное благо, въ ряду прочихъ благъ, а есть какъ-бы синтезъ и гармонія всѣхъ частныхъ благъ,—такъ точно и справедливость, какъ ее намъ изображаетъ Платонъ въ своей «Республикѣ», будучи главнѣйшею изъ всѣхъ добродѣтелей и высочайшимъ благомъ для человѣка, въ то же время не есть вполнѣ самостоятельная добродѣтель на ряду съ прочими, а есть какъ-бы ихъ синтезъ и гармоническое сочетаніе въ человѣкѣ всѣхъ частныхъ добродѣтелей, подводимыхъ Платономъ подъ три основныя категоріи, или рода добродѣтели—разумность, мужество и разсудительность, или воздержаніе.

По взгляду Платона, справедливость можетъ проявляться не только въ душѣ отдѣльныхъ личностей, но и въ цѣлыхъ обществахъ, при чемъ, по мнѣнію Платона, въ обществѣ справедливость должна проявляться въ болѣе обширныхъ, а потому и въ болѣе замѣтныхъ и болѣе опредѣленныхъ формахъ, чѣмъ въ отдѣльныхъ индивидуумахъ, вслѣдствіе чего онъ, прежде всего, и задается цѣлію изслѣдовать природу справедливости, какъ она проявляется въ цѣломъ обществѣ (справедливость *соціальная*), чтобы по аналогіи съ этимъ способомъ ея проявленія заключать уже объ ея природѣ и способахъ проявленія въ душѣ отдѣльныхъ лицъ [1]).—По совершенной аналогіи съ анализомъ содержанія идеала высочайшаго блага, начертаннаго въ „Филебѣ“, Платонъ, задавшись въ своей «Республикѣ» цѣлью изслѣдовать содержаніе высочайшей соціальной добродѣтели—справедливости,—послѣ того, какъ очертилъ понятіе справедливости чисто

[1]) Rep. II, 368, C—369, A.

формальными чертами, характеризующими ее, какъ высочайшее благо, подвергаетъ анализу составные элементы этого понятія, т. е. главнѣйшіе частные роды и виды тѣхъ добродѣтелей, которыя, по мнѣнію Платона, должны входить во внутреннее содержаніе понятія справедливости. Такая же аналогія замѣчается и въ самой характеристикѣ природы и взаимнаго отношенія, входящихъ въ содержаніе справедливости составныхъ элементовъ. Важнѣйшими частными добродѣтелями общества, изъ которыхъ, по Платону, слагается основная соціальная добродѣтель—справедливость, являются: 1) благоразуміе, или мудрость, 2) мужество и 3) разсудительность, или воздержаніе. Но проникновеніе общества этими добродѣтелями заключается не въ томъ, чтобы каждый гражданинъ непремѣнно усвоилъ себѣ всѣ эти три добродѣтели, а въ томъ, чтобы каждое изъ трехъ сословій государства (правители, стражи, или воины и прочіе граждане) усвоили себѣ ту добродѣтель, какая ему приличествуетъ. Правителямъ приличествуетъ мудрость, стражамъ—мужество, а прочимъ гражданамъ—добродѣтель разсудительности, или воздержанія. Поэтому: „цѣлый, согласно съ природою устроенный городъ можетъ быть мудрымъ по малочисленнѣйшему сословію, по части самого себя, по начальственному и правительственному въ немъ занятію. Это, вѣроятно, есть согласный съ природою малѣйшій родъ, имѣющій право обладать тѣмъ знаніемъ, которое одно надобно называть мудростію прочихъ знаній“ [1]), а мудрость правителей, какъ это Платонъ подробно раскрываетъ въ Rep. V, 471, C—VII, 521, B (срав. VII, 531, B—536, C и др.), заключается въ томъ, что они, будучи проникнуты стремленіемъ къ философіи, благодаря этой важнѣйшей изъ наукъ, познаютъ истинное и совершенное бытіе, самую сущность вещей, именно, сверхчувственный міръ идей, а въ особенности высочайшую изъ нихъ—идею блага, причину всякаго бытія и познанія, а затѣмъ въ томъ, что они, пользуясь этимъ совершеннымъ знаніемъ самой сущности вещей, согласно имъ устрояютъ общественную и государственную жизнь ввѣренныхъ ихъ попеченію людей [2]). Всѣ прочія науки, поскольку онѣ способствуютъ усвоенію философскихъ началъ, въ качествѣ подготовительныхъ ступеней, и поскольку онѣ способствуютъ также возможно лучшему устройству государства съ внѣшней, матеріальной стороны (каковы, напр., науки: ариѳметика, геометрія, астрономія и т. п.),—также должны быть изучаемы

[1]) Rep. IV, 428, E—429, A (Русск. переводъ проф. Карпова). [2]) Rep. VII, 519, B—521, B.

сословіемъ правителей [1]). Точно также и мужество, какъ соціальная добродѣтель, сущность которой состоитъ въ знаніи того, чего слѣдуетъ бояться и чего не слѣдуетъ (Rep. VII, 430, B),—можетъ быть приписана цѣлому обществу не въ томъ смыслѣ, что каждый гражданинъ обладаетъ этою добродѣтелью, а въ томъ, что этою добродѣтелію обладаетъ одно сословіе—воиновъ, или стражей города [2]). Наконецъ, третья добродѣтель—разсудительность, которая есть не что иное, какъ „воздержаніе отъ удовольствій и пожеланій“ (Rep. IV, 430, E.), проявляется въ томъ, что человѣкъ овладѣваетъ своими собственными страстями и какъ-бы одерживаетъ побѣду надъ самимъ собою (ibid),—и эта добродѣтель въ цѣломъ обществѣ проявляется тогда, когда «пожеланія многихъ и негодныхъ находятся подъ властью пожеланій и благоразумія немногихъ и скромнѣйшихъ» (Rep. 431; D), потому что «многочисленныя-то и разнообразныя пожеланія, удовольствія и скорби, по словамъ Платона можно встрѣчать, большею частію, во всѣхъ и въ женщинахъ, и въ слугахъ, и во многихъ негодныхъ людяхъ, называемыхъ сводобными..., а простыя-то и умѣренныя, управляемыя, именно, союзомъ ума и вѣрнаго мнѣнія, встрѣтишь ты въ немногихъ, найлучшихъ по образованію» (Rep. IV, 431, C) [3]), подъ которыми, очевидно, должно разумѣть правительствующій классъ философовъ. Такимъ образомъ, въ общемъ, разсудительность, какъ соціальная добродѣтель, по Платону, должна состоять не въ чемъ иномъ, какъ именно въ томъ, чтобы громадное большинство гражданъ, неспособное само по себѣ управлять низшими, животными склонностями своей природы (склонностями къ удовольстіямъ), подчиняло свои чувственныя стремленія и страсти руководительству тѣхъ, сравнительно, немногихъ лицъ, которыя обладаютъ истиннымъ знаніемъ, т. е. руководительству философовъ (Rep. IV, 431—432, A).

Опредѣливъ сущность мудрости, мужества и разсудительности, какъ соціальныхъ добродѣтелей, въ смыслѣ составныхъ элементовъ добродѣтели соціальной справедливости,—Платонъ берется, затѣмъ, за опредѣленіе понятія этой послѣдней (тоже въ смыслѣ соціальной добродѣтели) и усматриваетъ ее какъ-бы въ гармоническомъ сочетаніи разсмотрѣнныхъ имъ выше трехъ частныхъ добродѣтелей, а это сочетаніе, очевидно, можетъ быть гармоническимъ только тогда, когда каждое сословіе выполняетъ свое истинное, назначеніе,

---

1] VII, 521, C—531, C; Ср. Phileb. 55, D—59, B; Thäet. 176 C и др.

2) Rep. 429, C—D.

3) Русск. переводъ проф. Карпова.

дѣлаетъ то, къ чему оно способно, и исполняетъ приличествующія ему обязанности, т. е. сохраняетъ въ себѣ ту добродѣтель, какая ему свойственна. Слѣдовательно, справедливость, какъ соціальная добродѣтель, проявляется именно тогда, когда «каждый, какъ одинъ, дѣлаетъ одно и не хватается за многое» [1]), когда въ городѣ «каждый гражданинъ долженъ призводить одно то, къ чему его природа наиболѣе способна..., а что производить свое и не хвататься за многое, есть, именно, справедливость,—это, говоритъ Платонъ, слышали мы и отъ другихъ, и часто высказывали сами», [2]) потому-что «многодѣлье и взаимный обмѣнъ занятій причинаютъ городу величайшій вредъ и весьма правильно могутъ быть названы злодѣяніемъ..., величайшею несправедливостію противъ своего города?» [3]).

Сравнивая только что разсмотрѣнное нами содержаніе понятія справедливости, какъ соціальной добродѣтели, со стороны его составныхъ элементовъ и ихъ взаимнаго соотношенія, съ составными элементами Платоновскаго понятія высочайшаго блага, раскрытаго имъ въ его «Филебѣ»,—мы видимъ, что, во-первыхъ, элементы разумности и удовольствія въ одинаковой степени являются необходимыми составными моментами того и другого понятія. Только въ понятіи справедливости, какъ соціальной добродѣтели, эти элементы представлены Платономъ не въ качествѣ двухъ отдѣльныхъ душевныхъ силъ, проявляющихся въ душѣ каждаго человѣка, а какъ-бы олицетворяются въ лицѣ двухъ сословій общества—правителей-философовъ и народной массы, изъ которыхъ первое сословіе, какъ всецѣло проникнутое стремленіемъ къ философскому знанію и это занятіе почитающее важнѣйшею и почти исключительною своею обязанностію, по всей справедливости можетъ быть названо носителемъ и выразителемъ совершенной разумности, тогда какъ народная масса, которая Платономъ характеризуется, какъ не знающая, сама по себѣ, мѣры въ своихъ стремленіяхъ къ удовольствіямъ, съ полнымъ правомъ можетъ быть разсматриваема, какъ олицетвореніе существующей въ душѣ каждаго человѣка страсти къ удовольствіямъ, также безъ ограничивающей и управляющей силы разума не знающей мѣры въ своихъ стремленіяхъ (ср. выше описаніе природы удовольствій въ «Филебѣ»).

---

[1]) Rep, IV 533. D. [2]) Rep, IV, 433, A, [3]) Rep, IV 434, C (Русск. переводъ проф. Карпова.

Что же касается третьяго составного элемента въ понятіи Платоновской справедливости, какъ соціальной добродѣтели, именно, добродѣтели мужества, носителемъ которой является сословіе воиновъ, или стражей государства, то въ понятіи высочайшаго блага, какъ оно изложено Платономъ въ его «Филебѣ», повидимому, нѣтъ соотвѣтствующаго этой добродѣтели элемента. Однако отъ этого аналогія между Платоновскими понятіями *справедливости* (по «Республикѣ») и *высочайшаго блага* (по «Филебу») нисколько не страдаетъ, поскольку добродѣтели мужества, какъ составного элемента справедливости, Платонъ вездѣ усвояетъ значеніе не самостоятельнаго, а только какъ-бы связующаго члена между добродѣтелями мудрости и разсудительности, или воздержанія: роль носителей этой добродѣтели, т. е. представителей сословія воиновъ—чисто *формальная* и состоитъ она не въ чемъ иномъ, какъ именно, въ томъ, чтобы быть вспомогательнымъ, исполнительнымъ орудіемъ въ рукахъ правителей—философовъ, олицетворяющихъ въ своемъ лицѣ совершенную разумность. Поэтому-то Платонъ и могъ въ своемъ «Филебѣ», при анализѣ составныхъ элементовъ понятія высочайшаго блага, безъ всякаго ущерба для существа дѣла, опустить этотъ посредствующій между разумностію и удовольствіемъ членъ, какъ имѣющій въ данномъ случаѣ чисто формальное значеніе.—Итакъ, природа элементовъ, входящихъ въ содерженіе понятія Платоновской справедливости, какъ соціальной добродѣтели, оказывается по существу аналогичною основнымъ элементамъ понятія высочайшаго блага, какъ оно изображено Платономъ въ его «Филебѣ».

Взаимное отношеніе этихъ основныхъ элементовъ, составляющихъ внутреннее содержаніе Платоновскаго понятія соціальной справедливости, также аналогично взаимному отношенію разумности и удовольствія въ понятіи высочайшаго блага, о которомъ у Платона шла рѣчь въ его «Филебѣ». Какъ въ смѣшанной жизни, соотвѣтствующей идеалу высочайшаго блага, взаимное отношеніе началъ разумности и удовольствія состоитъ въ томъ, что первое является принципомъ, ограничивающимъ, умѣряющимъ и упорядочивающимъ второе, низшее начало удовольствія, а послѣднее только подъ условіемъ подчиненія руководству начала разумности и можетъ способствовать человѣку въ достиженіи имъ совершенно счастливой жизни,—такъ точно и соціальная добродѣтель справедливости, представляющая изъ себя совершенное гармони-

ческое смѣшеніе двухъ различныхъ стремленій въ человѣческомъ обществѣ—стремленія къ совершенной разумности, выразителемъ которой является, какъ мы уже говорили, сословіе правителей-философовъ, и стремленія къ безграничному удовольствію, свойственнаго народной массѣ—по совершенной аналогіи съ высочайшимъ благомъ «Филеба», тогда только можетъ быть осуществима въ обществѣ, когда начало разумности (правители-философы) ограничиваетъ и упорядочиваетъ другое низшее начало—страсть къ безграничному удовольствію, т. е. народную массу, при посредствѣ третьяго составного элемента—сословія воиновъ, или стражей, какъ носителей добродѣтели мужества.

Аналогія только что разсмотрѣннаго нами Платоновскаго понятія справедливости, какъ соціальной добродѣтели, съ понятіемъ высочайшаго блага, изложеннаго Платономъ въ его „Филебѣ", аналогія и со стороны природы входящихъ въ содержаніе этихъ понятій элементовъ и со стороны ихъ взаимоотношенія,—говоритъ за то, что ученіе Платона о соціальной справедливости не можетъ не отличаться тѣмъ же характеромъ *эвдемонизма и гидонизма*, окрашенныхъ въ основной тонъ *односторонняго интеллектуализма*, какъ и его понятіе высочайшаго блага (по „Филебу"). Въ самомъ дѣлѣ, хотя справедливость, какъ соціальная добродѣтель, по взгляду Платона, должна опредѣлять собою взаимное отношеніе гражданъ; однако это взаимное отношеніе, по Платону, должно сказываться не въ проявленіи чувствъ взаимной любви и самопожертвованія, что говорило бы объ альтруистическомъ принципѣ, лежащемъ въ основѣ Платоновскаго понятія справедливости, какъ соціальной добродѣтели,—а въ чисто внѣшней, *юридической* нормировкѣ взаимныхъ отношеній между отдѣльными государственными сословіями, на обязанности которыхъ, по Платону, лежитъ не свободное ограниченіе своихъ правъ и потребностей въ пользу другихъ сословій, изъ чувства любви и свободнаго стремленія, но просто выполненіе каждымъ изъ нихъ той роли, какая ему въ общемъ государственномъ механизмѣ предназначена *извнѣ*. Самъ Платонъ въ своей «Республикѣ» нисколько не скрываетъ *эгоистическаго* характера тѣхъ мотивовъ, какіе, по его мнѣнію, побудили людей образовывать общественную и государственную жизнь. Платонъ откровенно утверждаетъ, что ограниченіе потребностей *индивидуальной* человѣческой личности въ пользу блага дѣлаго государства вытекаетъ изъ стремленія

отдѣльныхъ индивидуумовъ, цѣною отреченія отъ нѣкоторыхъ личныхъ благъ, *избѣжать необходимости потери гораздо большаго количества благъ или же въ цѣляхъ достигнуть возможно большей суммы личнаго же счастья.* Платонъ знаетъ только о *правѣ даннаго индивидуума на свое личное счастье, но не о правѣ на это счастіе индивидуальной человѣческой личности, вообще.* Свободное признаніе права на счастіе за *другими* личностями и свободное влеченіе къ этому праву—чуждо моральной философіи Платона. Самое большее, чего ей удалось достигнуть въ вопросѣ о соціальныхъ и политическихъ взаимоотношеніяхъ людей—это сознаніе необходимости *ограничивать права* отдѣльныхъ индивидуумовъ, но не сознаніе необходимости и потребности способствовать всестороннему *развитію* индивидуальной человѣческой личности, вообще,—личности и *другихъ* людей, наряду съ нашей собственной. Юридическій принципъ, лежащій въ основѣ Платоновскаго ученія о соціальной справедливости, по существу, очевидно, есть тотъ же интеллектуалистически-эстетическій (но никакъ не моральный) принципъ гармоническаго соотношенія отдѣльныхъ составныхъ элементовъ цѣлаго, который у Платона и въ «Филебѣ» лежалъ въ основѣ его ученія о высочайшемъ благѣ,—только въ Платоновскомъ ученіи о справедливости этотъ принципъ перенесенъ на почву соціальныхъ отношеній и потому получилъ характеръ принципа *юридическаго.* Существо же дѣла отъ этого нисколько не измѣнилось, и принципъ альтруизма, въ собственномъ смыслѣ этого слова, столь же чуждъ Платоновскому ученію о справедливости, въ смыслѣ соціальной добродѣтели, какъ онъ чуждъ и его ученію о высочайшемъ благѣ.

Не можетъ быть въ разсмотрѣнномъ нами ученіи Платона о справедливости также никакихъ слѣдовъ *этическаго супранатурализма.* Правда, добродѣтель мудрости, какъ составной элементъ соціальной справедливости, по ученію Платона, должна выражаться въ томъ, что носители этой добродѣтели, т. е. правители должны всю свою жизнь посвящать занятію науками и, въ особенности, важнѣйшей изъ нихъ—философіей, которая имѣетъ дѣло не съ познаніемъ міра чувственныхъ вещей, а съ истинно-сущимъ бытіемъ, съ сверхчувственнымъ міромъ идей, при чемъ плоды этихъ занятій философіей они обязаны сообщать и всему государству, устрояя послѣднее по началамъ того совершеннаго познанія, какое ими почерпнуто изъ созерцанія сверхчувственнаго міра идей.

Отсюда, повидимому, должно слѣдовать то, что въ устройствѣ государства и во взаимныхъ отношеніяхъ гражданъ, выраженіемъ которыхъ по Платону и является соціальная добродѣтель справедливости, необходимо проявится, по крайней мѣрѣ, въ извѣстной степени элементъ этическаго супранатурализма, и само Платоновское государство явится нѣсколько аналогичнымъ съ христіанскимъ ученіемъ о Церкви, представляющей изъ себя возможную степень осуществленія на землѣ высшаго, премірнаго порядка вещей. Но какъ въ ученіи Платона о высочайшемъ благѣ, изложенномъ имъ въ «Филебѣ», присутствіе элемента разумности, также имѣвшей, какъ мы видѣли, своею главною задачею постиженіе міра сверхчувственныхъ идей, нисколько не ослабляло, а даже усиливало натуралистическій и гидонистическій характеръ этическихъ воззрѣній Платона по вопросу о конечной цѣли человѣческой дѣятельности,—такъ точно и занятіе философіей, какъ главная обязанность правителей государства, нисколько не можетъ ослаблять общаго натуралистическаго и гидонистическаго характера Платоновскаго ученія о справедливости, какъ соціальной добродѣтели, и по тѣмъ же основаніямъ. И въ цѣломъ обществѣ, какъ и въ душѣ каждаго человѣка, начало разумности, въ данномъ случаѣ олицетворяемое въ лицѣ правителей-философовъ, имѣетъ, по ученію Платона, своею цѣлію, какъ мы видѣли (ср. Rep. III, 389, D и др), урегулированіе и упорядочиваніе низшаго начала удовольствія, представителемъ котораго въ человѣческомъ обществѣ является народная масса. Задачей правителей является, слѣдовательно, не подавленіе или ослабленіе въ народныхъ массахъ ихъ привязанности къ космическимъ условіямъ ихъ существованія и стремленія къ достиженію возможно полнаго удовольствія, а въ томъ, чтобы этимъ стремленіямъ дать такое направленіе, чтобы самая цѣль ихъ и была возможно лучшимъ образомъ достигнута. Слѣдовательно, самая-то соціальная добродѣтель разсудительности, или воздержанія, съ точки зрѣнія Платона, есть просто *средство* къ доставленію народной массѣ истинныхъ и совершенныхъ, но, тѣмъ не менѣе, *чисто космическихъ* удовольствій, которыхъ она, сама по себѣ, достичь не можетъ.—Затѣмъ, представители въ человѣческомъ обществѣ начала разумности, т. е. правители-философы и потому еще, съ точки зрѣнія Платона, не не могутъ устроить человѣческое общесто на началахъ сверхчувственнаго бытія (хотя у Платона, повидимому, и была такая *тенденція*), что, какъ мы видѣли, у самого Платона не было болѣе или менѣе

опредѣленнаго, положительнаго понятія о сверхчувственномъ бытіи, какъ трансцедентномъ по отношенію къ космосу. Въ данномъ случаѣ Платонъ фактически показалъ, насколько, съ точки зрѣнія его метафизическихъ воззрѣній, не осуществима задача устроить общественную жизнь людей на началахъ высшаго, сверхчувственнаго порядка вещей. Въ представленномъ Платономъ (въ его «Республикѣ») образцѣ государственнаго устройства мы не видимъ рѣшительно никакой реальной внутренней связи между его метафизическимъ ученіемъ объ идеяхъ и соціально-политическимъ устройствомъ его государства, поскольку одного голословнаго утвержденія, что правители-философы обязаны свои познанія изъ области сверхчувственнаго міра идей примѣнять на практикѣ, къ государственному устройству,—въ данномъ случаѣ, конечно, вовсе еще не достаточно. Въ самомъ дѣлѣ, какую, напримѣръ, можно усматривать внутреннюю, реальную связь между Платоновскимъ ученіемъ о природѣ идеи блага, а также прочихъ идей, съ одной стороны, и его ученіемъ объ общности женъ и дѣтей у стражей города, о томъ, что характеръ войны грековъ съ греками долженъ быть отличенъ отъ характера войны съ варварами, или что въ государствѣ должно быть три, а не болѣе главныхъ сословій и т. п.? Самъ Платонъ нигдѣ ни единымъ словомъ не обнаруживаетъ даже и попытки установить такую реальную связь. Очевидно, что или самыя понятія Платона о сверхчувственномъ мірѣ идей не въ такой степени были опредѣленны, чтобы ими можно было воспользоваться для практическихъ цѣлей, или же самъ сверхчувственный міръ идей не представлялся Платону настолько возвышающимся надъ міромъ чувственнаго, конкретнаго бытія, чтобы познаніе его могло устранить изъ нравственно-практическихъ воззрѣній Платона характеръ совершенной космичности и сообщить имъ въ извѣстной степени печать этическаго супранатурализма,—а вѣрнѣе всего,въ данномъ случаѣ имѣло мѣсто и то и другое обстоятельство.

Обращаясь къ разсмотрѣнію природы справедливости, какъ она проявляется въ *отдѣльныхъ личностяхъ*, Платонъ слѣдуетъ тому же плану, что и при анализѣ содержанія справедливости въ смыслѣ соціальной добродѣтели,—именно, прежде всего анализируетъ ея отдѣльные составные элементы со стороны ихъ природы и взаимнаго ихъ отношенія, а потомъ уже отсюда выводитъ заключеніе и о свойствахъ того цѣлаго (=справедливости), которое является результатомъ гармоническаго сочетанія этихъ элементовъ. Во внутрен-

немъ содержаніи того душевнаго состоянія, которое Платонъ обозначаетъ терминомъ справедливости и которое, по нему, является высочайшимъ благомъ и для отдѣльныхъ личностей,—замѣчается, по взгляду Платона, прежде всего проявленіе дѣятельности тѣхъ же двухъ душевныхъ силъ—ума и стремленія къ безграничнымъ удовольствіямъ [1]), гармоническое сочетаніе которыхъ, какъ мы выше видѣли, производитъ ту совершенную, смѣшанную изъ началъ разумности и удовольствія жизнь, которая, по Платону, наиболѣе приближается къ идеалу совершеннаго блага, начертанному имъ въ его «Филебѣ». Взаимное отношеніе этихъ двухъ душевныхъ силъ также совершенно тождественно тому отношенію, какое, по Платону, существуетъ между разумностію и удовольствіемъ, какъ составными элементами понятія совершеннѣйшей и счастливѣйшей жизни, какъ оно раскрыто Платономъ въ его «Филебѣ». Дѣйствительно, начало разумности, какъ составной элементъ понятія личной справедливости человѣка, по ученію Платона, должно «управлять пожелательностію, которая въ душѣ каждаго есть наибольшая и, по природѣ, обнаруживаетъ самое ненасытное корыстолюбіе», а также должна наблюдать, чтобы, „преисполнившись такъ называемыхъ тѣлесныхъ удовольствій, разбогатѣвъ и сдѣлавшись сильною, она (т. е. пожелательность) не выступила за предѣлы своего дѣла, не вознамѣрилась поработить и подчинить себѣ тѣ роды, вопреки ея долгу, и не извратила цѣлой жизни всѣхъ“ [2]). Низшее же начало, пожелательное должно подчиняться началу разумности, подобно тому, какъ и въ „Филебѣ“ удовольствіе должно подчиняться контролю и руководительству ума. Правда, кромѣ этихъ двухъ душевныхъ началъ, о которыхъ Платонъ говоритъ и въ своемъ „Филебѣ“, какъ о составныхъ элементахъ понятія совершеннаго блага,—для достиженія каждымъ человѣкомъ совершенной справедливости, по Платону, требуется еще участіе третьяго начала, такъ называемой гнѣвливости (τό θυμοειδές Rep. IV, 435, A—441, B; ср. 441, B—442, D); но роль этого начала въ данномъ случаѣ, какъ и роль стражей въ цѣломъ обществѣ, оказывается чисто формальною и посредническою: τό θυμοειδές просто обязано помогать началу разумности въ его стремленіи обуздывать и регулировать наши стремленія къ безграничнымъ удовольствіямъ. Это начало въ содержаніи понятія личной справед-

---

[1]) Первая душевная сила Платономъ называется τό λογιστικόν, а вторая—τό ἐπιθυμιτικόν (Rep. IV, 441, B—442, D).

[2]) Rep. IV, 442, B (Русск. переводъ проф. Карпова).

ливости, природу которой Платонъ и старается раскрыть въ своей «Республикѣ», такимъ образомъ, не вноситъ ничего существенно новаго, что могло бы ослабить отмѣченную нами аналогію между природою составныхъ элементовъ и ихъ взаимнаго отношенія въ Платоновскомъ понятіи справедливости, съ одной стороны, и высочайшаго блага, начертаннаго имъ въ „Филебѣ", съ другой [1]). И вотъ, когда каждая изъ указанныхъ нами трехъ душевныхъ способностей остается вѣрною своему назначенію, тогда она, по мнѣнію Платона, является источникомъ извѣстной добродѣтели: добродѣтелью ума является мудрость; гнѣвливость, если она бываетъ послушна предписаніямъ высшаго начала разумности, порождаетъ добродѣтель мужества, а упорядоченіе нашихъ стремленій къ безграничному удовольствію, согласно требованіямъ ума, есть не что иное, какъ добродѣтель разсудительности, или воздержанія [2]). Гармоническое же сочетаніе всѣхъ этихъ частныхъ добродѣтелей, т. е. такое соотношеніе нашихъ трехъ основныхъ душевыхъ силъ, когда каждая изъ нихъ остается вѣрною своему назначенію,—даетъ въ результатѣ высшую добродѣтель справедливость: «между нами каждый, говоритъ Платонъ, будетъ человѣкомъ справедливымъ и дѣлателемъ своего, если изъ находящихся въ насъ частей всякая станетъ дѣлать свое» [3]).

Представленное нами изложеніе Платоновскаго ученія о природѣ справедливости, какъ личной добродѣтели, настолько близко напоминаетъ намъ ученіе Платона о природѣ высочайшаго блага, начертаннаго имъ въ его «Филебѣ», и со стороны природы составныхъ элементовъ содержанія того и другого понятія и со стороны ихъ взаимнаго отношенія,—что не можетъ быть никакого сомнѣнія въ въ томъ, что и въ «Филебѣ» и въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ «Республики» у Платона идетъ рѣчь *объ одномъ и томъ же предметѣ*—о высочайшемъ благѣ, какъ конечной цѣли человѣческой жизни и дѣятельности, только эта конечная цѣль въ «Филебѣ» изображается Платономъ въ формѣ *совершеннаго счастія*, а въ «Республикѣ»—въ формѣ *совершенной добродѣтели*, при чемъ оба эти понятія у Платона мыслятся совпадающими по своему содержанію. Но если такъ, то все, сказанное нами объ эвдемонистическомъ и гидонистическомъ характерѣ ученія Платона о высочайшемъ благѣ (въ «Филебѣ»), всецѣло приложимо и къ его ученію о высочайшей добродѣтели—справедливости, о которой онъ разсуждаетъ въ своей «Республикѣ». Слѣдуетъ въ данномъ случаѣ отмѣтить, въ

---

[1]) Rep. IV, 435, A—442, D. [2]) Ibid. [3]) Rep. IV, 441, E; ср. 442, D—444, A.

особенности, то обстоятельство, что въ понятіи справедливости, какъ личной добродѣтели каждаго человѣка, по ученію Платона, нѣтъ никакихъ чертъ, которыми бы, такъ или иначе, характеризовалось отношеніе человѣка *къ другимъ людямъ*, а слѣдовательно, нѣтъ и рѣчи о какихъ нибудь альтруистическихъ чувствахъ. Если поэтому мы, съ этической точки зрѣнія, Платоновскую справедливость и можемъ въ извѣстномъ смыслѣ назвать добродѣтелью; то, во всякомъ случаѣ, лишь въ смыслѣ добродѣтели, опредѣляющей обязанности человѣка *къ самому себѣ*, поскольку справедливость разсматривается Платономъ, только какъ здоровье нашей души—результатъ гармоническаго соотношенія ея же отдѣльныхъ частей, а несправедливость, какъ душевная болѣзнь [1]), и только поэтому первая должна быть почитаема величайшимъ благомъ для человѣка, заслуживающею сама по себѣ того, чтобы къ ней мы стремились, а вторая есть величайшее изъ золъ [2]). Главное значеніе справедливости, по ученію Платона, состоитъ, именно, въ томъ, что, благодаря этой добродѣтели, человѣкъ получаетъ возможность должнымъ образомъ управлять своими страстями и черезъ то, какъ слѣдуетъ, *пользоваться доступными ему удовольствіями*, такъ что въ общемъ содержаніи понятія справедливости начало разумности является только средствомъ для достиженія удовольствій и надлежащаго пользованія ими, поскольку только при посредствѣ разума и возможно должнымъ образомъ пользоваться извѣстнаго рода удовольствіями. Такое, именно, пониманіе, помимо тѣхъ основаній, на какія намъ приходилось указывать при анализѣ Платоновскаго «Филеба», вытекаетъ также и изъ того, что изъ трехъ главнѣйшихъ соціальныхъ добродѣтелей Платонъ одному только благоразумію, или воздержанію усвояетъ столь всеобъемлющее значеніе, что она должна проникать собою *всѣ* слои общества, тогда какъ мудрость и мужество Платонъ считаетъ обязательными только для двухъ высшихъ сословій [3]). Слѣдовательно, общественная жизнь *въ ея цѣломъ*, съ точки зрѣнія Платона, должна въ своей основѣ направляться къ тому, *чтобы стремленіе людей къ удовольствіямъ было должнымъ образомъ урегулировано*, а изъ «Филеба» мы уже знаемъ, что это регулированіе состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ именно въ томъ, чтобы изъ разнаго рода удовольствій избирать только чистыя и истинныя, т. е. такія, къ которымъ совершенно не примѣшивается чувство скорби, Слѣдова-

[1]) Rep. IV, 445, A—D. [2]) ibid. [3]) Rep. IV, 431, E—432, A.

тельно, гидонистическій принципъ, по взгляду Платона, красною нитью долженъ проникать все государственное и соціальное устройство людей.—Точно также и ученіе Платона о необходимости для человѣка ограничивать свою склонность къ безграничнымъ удовольствіямъ для того, чтобы достигнуть совершенной справедливости, какъ личной добродѣтели,—обусловливается не какими-нибудь альтруистическими или супранатуралистическими мотивами, а напротивъ, мотивами чисто гидонистическаго свойства. Въ этомъ убѣдиться весьма нетрудно, если только мы внимательно прослѣдимъ Платоновскую характеристику четырехъ худыхъ, по его мнѣнію, формъ правленія (тимократіи, олигархіи, демократіи и тираніи) и прелагаемую при этомъ же характеристику человѣка, по своей душевной настроенности соотвѣтствующаго той или иной изъ этихъ формъ государственнаго устройства [1]). Въ этой характеристикѣ, имѣющей своею цѣлію побудить читателя къ тому, чтобы онъ въ своей жизни избѣгалъ возможности быть похожимъ на очерченные въ данномъ случаѣ типы,—заслуживаетъ особеннаго вниманія то обстоятельство, что, во-первыхъ, во всѣхъ четырехъ очерченныхъ Платономъ типахъ людей главнымъ и почти единственнымъ недостаткомъ, по его мнѣнію является, именно, неумѣнье человѣка управлять своими страстями, а во-вторыхъ, единственнымъ побужденіемъ къ тому, чтобы мы избѣгали быть подобными этимъ типамъ, у Платона выставляется то соображеніе, что жизнь всѣхъ такихъ людей *полна всевозможныхъ бѣдствій, несчастій и внутреннихъ мученій*; объ альтруистическихъ же или супранатуралистическихъ мотивахъ Платонъ въ данномъ случаѣ совершенно умалчиваетъ. Изъ этихъ четырехъ типовъ особеннаго вниманія заслуживаетъ послѣдній—типъ человѣка тирана, какъ его называетъ Платонъ. Человѣкъ этого типа изображается Платономъ болѣе всѣхъ прочихъ типовъ людей преданнымъ своимъ страстямъ,—настолько, что онъ съ совершеннымъ правомъ можетъ быть названъ ихъ полнымъ рабомъ, такъ какъ онъ, въ концѣ концовъ, оказывается уже не въ силахъ управлять ими при посредствѣ своего ума и способенъ на всякій проступокъ для удовлетворенія своихъ страстей [2]). Но, спрашиваетъ Платонъ, не является-ли такой человѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ и самымъ несчастнымъ изъ людей? [3]). На этотъ вопросъ Платонъ

---

[1]) Rep. VIII—IX. [2]) Rep. IX, 571, A—576, B. [3]) Rep. IX, 576, C.

даетъ самый рѣшительный утвердительный отвѣтъ [1]). Главнымъ основаніемъ, почему Платону особенно не нравится типъ человѣка—тирана, всецѣло преданнаго своимъ страстямъ, является не то обстоятельство, что у такого человѣка нѣтъ альтруистическихъ чувствъ, или же, что этотъ человѣкъ совершенно равнодушенъ къ міру сверхчувственнаго бытія, что само по себѣ служило бы основаніемъ къ тому, чтобы не чувствовать симпатій къ этого рода типу,—*но именно то, что человѣкъ—тиранъ, по Платону, болѣе всякаго другого человѣка несчастенъ*, и несчастіе его заключается, по Платону, не въ преданности чувственному міру и его удовольствіямъ самимъ по себѣ, а въ томъ, что такой человѣкъ, не зная мѣры и удержу въ своемъ стремленіи къ удовольствіямъ, благодаря тому, что не руководствуется указаніями своего разума, *и не умѣетъ поэтому самому должнымъ образомъ пользоваться удовольствіями.* Поэтому-то, дѣлая сравненіе этихъ четырехъ очерченныхъ имъ отрицательныхъ типовъ съ упомянутымъ выше положительнымъ типомъ философа, чтобы отсюда вывести заключеніе о томъ, что именно въ положительномъ типѣ человѣка справедливаго можно найти осуществленіе идеала совершеннаго блага,—Платонъ единственное основаніе для такого утвержденія видитъ въ томъ, *что человѣкъ справедливый* (царственный, какъ онъ выражается) *есть самый счастливый*, поскольку онъ есть господинъ самого себѣ. Въ результатѣ всѣхъ своихъ разсужденій о сравнительномъ достоинствѣ различныхъ типовъ людей Платонъ «человѣкомъ счастливѣйшимъ призналъ самаго добраго и самаго справедливаго; а таковъ—человѣкъ царственный, царствующій надъ собою; человѣкомъ же несчастнѣйшимъ почитаетъ самаго порочнаго и самаго несправедливаго; а такимъ опять бываетъ человѣкъ въ высшей степени тираническій, тиранствующій преимущественно надъ собою, равно какъ и надъ городомъ» [2]). Точно также и человѣкъ, всецѣло преданнымъ занятіямъ философіей, при избраніи своего образа жизни руководится, по ученію Платона, не какими-либо альтруистическими или супранатуралистическими мотивами, не сознаніемъ того, что его жизнь болѣе полезна для другихъ, чѣмъ жизнь людей прочихъ типовъ, а именно тѣмъ убѣжденіемъ, что занятіе философіей доставляетъ ему гораздо больше удовольствій и при томъ чистыхъ, чѣмъ всякій другой образъ жизни, такъ что разумность,

[1]) Rep. IX, 577, D—580, A. [1]) Rep. IX, 580, C. (Русск. переводъ проф. Карпова).

съ точки зрѣнія Платона, имѣетъ для человѣка этическую цѣнность и значеніе, *только какъ источникъ удовольствій и средство къ ихъ достиженію.* Если убѣжденію философа по вопросу о томъ, какая изъ всѣхъ родовъ жизни наиболѣе можетъ почитаться счастливою, Платонъ придаетъ значеніе несомнѣнной истины, хотя и каждый изъ людей остальныхъ четырехъ (несовершенныхъ) типовъ также свой образъ жизни считаетъ самымъ счастливымъ,—то, какъ оказывается, Платонъ, по его собственному сознанію, въ данномъ случаѣ руководится тѣмъ соображеніемъ, *что именно философъ можетъ почитаться человѣкомъ, наиболѣе опытнымъ во всѣхъ родахъ удовольствій,* такъ какъ онъ испыталъ въ своей жизни *всѣ роды удовольствій* и потому *опытно* знаетъ, какія изъ нихъ болѣе всего истинны, тогда какъ людямъ прочихъ типовъ удовольствія, проистекающія, напримѣръ, отъ познанія истины, не доступны, почему они и не могутъ быть въ данномъ случаѣ судьями [1]). Итакъ—заключаетъ Платонъ свои разсужденія о сравнительной цѣнности различныхъ родовъ жизни—«изъ трехъ видовъ удовольствій, *самое пріятное* должно принадлежать той части души, которою мы познаемъ; и въ комъ изъ насъ эта часть господствуетъ, того жизнь будетъ самая пріятная (ὁ τούτου βίος ἥδιστος). Которую же жизнь и которое *удовольствіе* поставить... на второмъ мѣстѣ?... *Очевидно, удовольствіе человѣка военнаго и честолюбиваго;* потому что оно ближе къ философу, чѣмъ удовольствіе промышленника... Послѣднимъ будетъ, какъ видно, удовольствіе человѣка корыстолюбиваго» [2]). Приведенныя нами слова Платона самымъ яснымъ образомъ показываютъ, что, дѣйствительно, разумность и занятіе философіей Платономъ цѣнятся, *только какъ источники удовольствій,* но не сами по себѣ, а тѣмъ болѣе не по какимъ-либо побужденіямъ альтруистическаго свойства. Отсюда же очевидно и то, что совершеннѣйшія удовольствія, какъ истинная цѣль человѣческихъ стремленій, носятъ у Платона односторонне-интеллектуалистическій характеръ, по аналогіи съ тѣмъ, что́ по данному вопросу онъ говоритъ и въ своемъ «Филебѣ». Точно также и при оцѣнкѣ всѣхъ прочихъ родовъ жизни Платонъ опять-таки руководится чисто *гидонистическимъ* принципомъ.

Итакъ, въ заключеніе ко всему нашему изслѣдованію о природѣ и свойствахъ высочайшей изъ всѣхъ добродѣтелей—справедливости, какъ это дѣло представлялъ себѣ Платонъ, можно утверждать, что

---

[1]) Rep. IX, 581, E—582, E. [2]) Rep. IX, 583, A (Русск. переводъ проф. Карпова).

понятіе справедливости, какъ высочайшей добродѣтели, по ученію Платона, совершенно тождественно съ понятіемъ высочайшаго блага, о которомъ онъ трактуетъ въ своемъ «Филебѣ», и такъ же, какъ и это послѣднее, *носитъ характеръ эгоистическаго эвдемонизма и космическаго гидонизма*, проникнутыхъ, въ свою очередь, односторонниимъ *интеллектуализмомъ*. Если въ своей „Республикѣ" Платонъ и выставляетъ требованіе, чтобы и отдѣльныя лица и цѣлыя сословія ограничивали свои стремленія къ удовольствіямъ; то, какъ мы видѣли, онъ въ данномъ случаѣ, какъ и въ «Филебѣ», продолжаетъ стоять на *утилитаристической* точкѣ зрѣнія, не только не устраняющей эвдемонистическаго и гидонистическаго характера Платоновской этики, но именно подтверждающей такой характеръ.

Послѣ всего этого, насъ нисколько не должно удивлять то обстоятельство, что въ нѣкоторыхъ изъ своихъ (раннѣйшихъ) діалогахъ Платонъ прямо *отождествляетъ понятія «добраго» съ «пріятнымъ» и «полезнымъ»*, а понятіе пользы, въ свою очередь, отождествляетъ съ понятіемъ *знанія*. Особенно подробно объ этомъ Платонъ говоритъ въ своемъ «Протагорѣ» 351, B—360, D (см. особ. 355, B—C). Здѣсь Платонъ проводитъ ту мысль, что всякая добродѣтель, въ концѣ концовъ, сводится къ *знанію* и доказываетъ эту мысль тѣмъ, что человѣкъ *всегда* стремится къ тому, что ему представляется какъ нѣчто *пріятное и полезное*, хотя, конечно, можетъ при этомъ и ошибаться, принявъ за полезное то, что въ дѣйствительности не таково. Если же мысль о томъ, что всякая добродѣтель состоитъ въ знаніи нѣкоторымъ представляется недостаточно убѣдительною; то, какъ полагаетъ Платонъ, это объясняется только тѣмъ *ложнымъ* пониманіемъ дѣла, въ силу котораго мы часто *тождественныя между собою понятія добраго и пріятнаго, или полезнаго* считаемъ за два различныя понятія, почему стремленіе человѣка ко злу мы, обыкновенно, объясняемъ тѣмъ, что въ данномъ случаѣ у человѣка склонность къ добру, яко-бы, пересиливается склонностію къ удовольствіямъ, и, т. о., значеніе знанія, какъ единственнаго импульса къ добродѣтели, въ данномъ случаѣ ослабляется, и порочные поступки человѣка выводятся уже не изъ заблужденія въ области знаній, а изъ извращенія нашей воли. Но стоитъ только намъ, по мнѣнію Платона, отказаться отъ такого *ошибочнаго* разграниченія понятій добраго и пріятнаго,—чтобы понять всю нелѣпость подобнаго объясненія происхожденія порочныхъ поступковъ человѣка: тогда оказалось бы, что у человѣка склонность къ добру

можетъ пересиливаться тоже склонностію къ другому добру—удовольствію! Въ дѣйствительности человѣкъ, по Платону, *всегда* стремится къ добру—удовольствію, только въ силу заблужденія своего ума менѣе цѣнныя удовольствія человѣкъ часто предпочитаетъ болѣе цѣннымъ и прочнымъ. Такимъ образомъ, въ разсматриваемомъ нами мѣстѣ «Протагора» мысль о тождествѣ понятій «добраго» и «пріятнаго» полагается Платономъ въ основу доказательства одного изъ наиболѣе основныхъ и наиболѣе несомнѣнныхъ положеній его философіи, именно, ученія о тождествѣ всѣхъ добродѣтелей съ знаніемъ, а потому и самому ученію о тождествѣ понятій «добраго» съ «пріятнымъ» мы имѣемъ основаніе придавать *значеніе основного и постояннаго научнаго убѣжденія Платона.*

Такой же, по существу, характеръ носитъ ученіе Платона о благѣ человѣка, какъ *цѣли* его стремленій, и о добродѣтели, какъ *пути*, ведущему къ этой цѣли,—изложенное имъ въ его „*Горгіасѣ*". То именно мѣсто этого діалога, которое, повидимому, говоритъ въ пользу *альтруистическаго* характера ученія Платона о благѣ, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, доказываетъ какъ разъ обратное этому. Мы имѣемъ въ виду извѣстное ученіе Платона о томъ, чтобы на несправедливость не отвѣчать несправедливостію, что наказаніе человѣка за допущенную имъ несправедливость является для такого человѣка благомъ и, наконецъ, что лучше незаслуженно испытать причиненную намъ несправедливость, чѣмъ самимъ оказывать кому-нибудь несправедливость. Всѣ эти черты ученія Платона окажутся чуждыми свойствъ альтруизма въ точномъ смыслѣ этого слова, если мы, во-первыхъ, обратимъ вниманіе на самую *природу* той справедливости и несправедливости, о какихъ здѣсь, въ «Горгіасѣ» идетъ рѣчь, и, во-вторыхъ, на тѣ *мотивы*, какіе, по Платону, должны насъ побуждать къ справедливости и отвлекать отъ несправедливости.—Справедливость здѣсь, какъ и въ «Республик», характеризуется, какъ *здоровье*, или *гармонія* человѣческой души, а несправедливость, какъ душевная *болѣзнь*, или разстройство въ жизни души. Такъ какъ *здоровье* души есть ея благо, а *болѣзнь*—зло, то отсюда, по Платону, человѣкъ и долженъ стремиться къ справедливости и избѣгать несправедливости. Причинять кому-нибудь несправедливость, хотя бы въ цѣляхъ отвѣтить на несправедливость, нанесенную намъ кѣмъ-нибудь,—съ отмѣченной нами точки зрѣнія Платона, *равносильно нанесенію человѣкомъ вреда* (*болѣзни*) *самому себѣ.* Такимъ образомъ, человѣкъ, по Платону, не долженъ посту-

пать несправедливо и не долженъ мстить своему обидчику потому именно, *что это значитъ причинять зло (болѣзнь) самому себѣ*, тогда какъ испытывать наказаніе за причиненную нами кому-нибудь несправедливость значитъ—принимать, правда, непріятное, но *полезное лѣкарство отъ душевной болѣзни—несправедливости. Объ отреченіи же отъ своего личнаго счастья въ пользу другихъ людей, о подавленіи эгоистическихъ склонностей нашего индивидуальнаго «я»—здѣсь у Платона нѣтъ и рѣчи.* Напротивъ, здѣсь Платонъ говоритъ о томъ, какимъ образомъ человѣку возможно соблюсти *свою личную пользу, свое личное благо*, чтобы въ его душѣ, вмѣсто здоровья и гармоніи (справедливости), не развилась болѣзнь и дисгармонія (несправедливость). Сущность разсматриваемаго нами ученія Платона о благѣ человѣка, какъ это ученіе изложено Платономъ въ его «Горгіасѣ», такимъ образомъ, носитъ столь же эгоистически-эвдемонистическій и гидонистически-утилитаристическій характеръ, развившійся на почвѣ односторонняго интеллектуализма, какъ и взгляды Платона на данный предметъ, изложенные имъ въ «Филебѣ», «Республикѣ» и «Протогорѣ» [1]).

Разсмотрѣнное нами ученіе Платона о высочайшемъ благѣ, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій, показываетъ, что *жизненно-практическій идеалъ Платона, какъ выросшій на психологической основѣ односторонняго интеллектуализма и натурализма его міросозерцанія и всей его психики,—фактически не возвышался надъ границами натуральнаго, чувственнаго космоса, при чемъ въ центрѣ всѣхъ жизненныхъ стремленій человѣка Платономъ полагается личное, эгоистическое счастье индивидуума.* Стремленіе Платона поставить абсолютную идею блага, или Божество, въ качествѣ абсолютной мѣры всѣхъ вещей и конечной цѣли человѣческихъ стремленій,—фактически, такимъ образомъ, оказалось неосуществленнымъ. Отсюда *односторонній оптимистическій автономизмъ и эгоцентризмъ исходнаго пункта этическихъ воззрѣній Платона, ихъ безрелигіозность и ультра-индивидуализмъ, переходящій въ*

---

[1]) Весьма характернымъ для освѣщенія Платоновской этики съ этой именно стороны, является тотъ фактъ, что въ *послѣдній* періодъ своей философско-литературной дѣятельности, именно, въ своихъ „Законахъ" Платонъ за *удовольствіемъ* признаетъ замѣтно бо́льшее значеніе, чѣмъ это онъ допускалъ даже въ своемъ „Филебѣ": въ „Законахъ" удовольствіе опредѣленно мыслится, какъ понятіе, *параллельное понятіямъ блага и справедливости и равнозначущее имъ* (οὐκοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων ἡδύ τε καὶ δίκαιον καὶ ἀγαθόν τε καὶ καλὸν πιθανός γ', εἰ μηδὲν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τὸν ὅσιον καὶ δίκαιον βίον. Leg. 663, B и далѣе; ср. 660, E—664, B. Didot, volum. II, p. 289).

эгоизмъ, представляющіе изъ себя діаметральную противоположность *христіанскому* ученію о нравственности и, вообще, морально-психологическому типу истиннаго христіанина: о премірномъ и личномъ Богѣ и благодатномъ общеніи съ Нимъ какъ основномъ источникѣ нашего совершенства и счастья, и о безкорыстной любви къ Богу и ближнему, какъ конечной цѣли стремленій человѣка,—у Платона нѣтъ и рѣчи.—Удалось ли однако Платону при этихъ условіяхъ сохранить до конца свой *оптимизмъ* въ развитіи своихъ взглядовъ на высочайшее благо человѣка и возможность его достиженія? Не переходитъ ли его оптимизмъ, съ психологическою необходимостію, въ свою противоположность—въ крайній пессимизмъ, влекущій за собою разочарованность, апатію въ области чувствъ и надломленность волевой энергіи человѣка?

Выше мы видѣли, что при раскрытіи своихъ эгоистически-эвдемонистическихъ и космически-гидонистическихъ взглядовъ на конечную цѣль человѣческихъ стремленій, Платону нерѣдко приходилось становиться на релятивистическую и утилитаристическую точку зрѣнія, требующую отъ человѣка *отреченія* отъ извѣстнаго рода эгоистическихъ и космическихъ удовольствій, *безъ замѣны* ихъ благами альтруистическими и супранатуралистическими, такъ какъ объ этихъ благахъ у Платона, строго говоря, нѣтъ вовсе и рѣчи. Но, разъ ставъ на почву *отрицательнаго* отношенія къ нѣкоторымъ изъ эгоистическихъ и космическихъ удовольствій,—Платонъ въ силу *односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго* характера своего общаго міросозерцанія, не могъ уже удержаться на почвѣ компромисса. Натуральный космосъ Платономъ, какъ мы говорили объ этомъ и выше, могъ быть или принятъ *весь*, со *всѣми* своими благами и радостями, или же отвергнутъ тоже *во всей своей совокупности*. Поэтому вполнѣ естественно, что Платону психологически невозможно было прочно утвердиться на шаткой, съ его натуралистической точки зрѣнія, почвѣ релятивизма и утилитаризма, и отъ отрицанія *нѣкоторыхъ* видовъ эгоистическихъ и космическихъ удовольствій Платонъ, съ логическою и психологическою необходимостію, переходитъ мало-по-малу къ принципіальному отрицанію *всѣхъ* удовольствій и радостей натуральнаго космоса, въ особенности какъ извѣстныхъ опредѣленныхъ *чувствъ*, а не просто понятій нашего теоретическаго разума: ученіе объ удовольствіяхъ, какъ конечной цѣли стремленій человѣка, у Платона, въ концѣ концовъ, совпадаетъ съ проповѣдью безстрастно-созерцательнаго,

чисто разсудочнаго отношенія къ міру и къ жизни. И къ такому выводу Платону тѣмъ легче было прійти, что объ удовольствіи, какъ извѣстномъ движеніи человѣческаго *сердца*, объ удовольствіи, какъ *живомъ чувствѣ*,—у Платона, строго говоря, вообще не можетъ быть рѣчи, даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ включаетъ удовольствіе въ содержаніе понятія высочайшаго блага, какъ конечной цѣли стремленій человѣка. Вѣдь, та душевная способность, которая, по ученію Платона, является психическимъ корнемъ удовольствій (ἐπιθυμιτικόν),—по своей внутренней природѣ, вовсе не совпадаетъ съ тѣмъ, что̀ мы разумѣемъ подъ понятіемъ человѣческаго *сердца*, какъ источника разнаго рода *чувствъ*, въ томъ числѣ и *чувства удовольствія*: ἐπιθυμιτικόν, какъ мы видѣли выше, съ односторонне-раціоналистической точки зрѣнія Платона, по своей психической природѣ, совпадаетъ съ одною изъ важнѣйшихъ *идей*, этихъ *гипостазированныхъ отвлеченныхъ понятій нашего теоретическаго разума*. Слѣдовательно, и функціи ἐπιθυμιτικόν, т. е. удовольствія въ своей основѣ суть, прежде всего и главнымъ образомъ, функціи *познавательныя* или же, по крайней мѣрѣ, должны быть таковыми по своей идеѣ. Если Платонъ и считаетъ ἐπιθυμιτικόν низшею, несовершенною способностію человѣческой души, а удовольствія—низшимъ, несовершеннымъ родомъ душевной жизни, то потому, именно, что въ этой сторонѣ душевной жизни человѣка интеллектуалистическая природа міра *идей* выражена съ недостаточною чистотою. Такимъ образомъ, различіе между областію удовольствій и областію чистой разумности, т. е. чисто теоретическаго знанія, съ точки зрѣнія Платона, дальше различія въ *степени* не идетъ, и *конечнымъ идеаломъ* стремленій человѣка Платонъ поэтому долженъ признать тотъ, именно, укладъ душевной жизни человѣка, когда послѣдній всецѣло уходитъ въ сферу чистой отвлеченной мысли. Отсюда у Платона—отождествленіе добродѣтели и высочайшаго блага человѣка съ *знаніемъ*. Какимъ-бы *терминомъ* ни обозначалъ Платонъ эту высшую, по его мнѣнію, ступень человѣческаго счастія, разумностію ли или удовольствіемъ,—вполнѣ несомнѣннымъ для насъ остается одно: о *живомъ чувствѣ*, *какъ таковомъ*, въ данномъ случаѣ у Платона рѣчи быть не можетъ. Не можетъ быть также рѣчи и о наличности въ Платоновскомъ понятіи высочайшаго блага (субъективнаго) и элемента *воли*, въ точномъ смыслѣ этого слова, поскольку ἐπιθυμιτικόν, т. е. та именно сторона душевной жизни человѣка, которая, повидимому, имѣетъ близкую аналогію съ способностію воли,—въ

дѣйствительности, съ точки зрѣнія Платона, по своей психической природѣ, какъ мы видѣли, такъ же, какъ и ἐπιθυμιτικόν, совпадаетъ съ одною изъ *идей* и, такимъ образомъ, носитъ, прежде всего и главнымъ образомъ, чисто *интеллектуальный* характеръ, и задача этой душевной способности, по Платону, должна сводиться къ тому, чтобы функціи ἐπιθυμιτικόν подчинить началу разумности, т. е., по возможности, придать имъ, именно, отвлеченно-интеллектуалистическій характеръ. Космическій и строго индивидуалистическій, точнѣе, эгоистическій характеръ ученія Платона о высочайшемъ благѣ (субъективномъ) этою интеллектуалистическою природою понятій ἐπιθυμιτικόν и θυμοειδές, какъ ихъ опредѣляетъ Платонъ, конечно, нисколько не ослабляется. Напротивъ, какъ намъ объ этомъ неоднократно приходилось говорить и выше, односторонній интеллектуализмъ, съ психологическою необходимостію, именно, и приводитъ къ натурализму и крайнему индивидуализму. Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что односторонній интеллектуализмъ Платона въ данномъ случаѣ представлялъ изъ себя въ высшей степени благопріятную психологическую почву для того, чтобы натурализмъ и индивидуализмъ въ ученіи Платона о высочайшемъ благѣ, какъ конечной цѣли стремленій человѣка, постепенно получилъ характеръ глубокой разочарованности, душевной апатіи и пассивнаго безразличія ко всему окружающему,—особенно, въ связи съ отмѣченною нами пессимистической тенденціей Платоновской философіи, поскольку апатія ко всему окружающему и крайній упадокъ волевой энергіи, въ существѣ дѣла, представляютъ изъ себя, какъ намъ объ этомъ приходилось говорить выше, лишь дальнѣйшее естественное развитіе того безстрастно-разсудочнаго и созерцательно-пассивнаго отношенія къ міру и людямъ, какимъ характеризуется внутренняя жизнь разсудочно-интеллектуальнаго типа.—Что ультраиндивидуализмъ и гидонизмъ этическихъ воззрѣній Платона необходимо долженъ быть въ то же время проникнутъ чувствомъ *разочарованія* въ реальной цѣнности космическихъ идеаловъ человѣческаго счастія,—*фактическимъ подтвержденіемъ этого можетъ служить все то, что нами сказано выше о пессимистическомъ характерѣ метафизическихъ воззрѣній Платона*, потому что не мыслимо, чтобы человѣкъ, будучи теоретически убѣжденъ въ томъ, что та или иная вещь есть, по существу, нѣчто дурное и злое, въ то же время продолжалъ бы вѣрить въ возможность получить отъ нея дѣйствительное удовольствіе и счастіе. У человѣка, стремящагося къ тому, чтобы

изъ этого оказавшагося, съ его точки зрѣнія, *негоднымъ* источника почерпнуть возможно большую сумму удовольствій и счастія,—съ психологическою необходимостію является убѣжденіе въ *невозможности* достигнуть этой своей цѣли и сознаніе необходимости *ограничивать*, насколько возможно, свои стремленія къ достиженію совершеннаго счастія, въ условіяхъ своего космическаго существованія. Такимъ образомъ, метафизическое ученіе Платона о *злѣ*, какъ проникнутое духомъ глубокаго пессимизма, въ то же время является однимъ изъ наиболѣе важныхъ косвенныхъ доказательствъ того, что ультра-индивидуализмъ и гидонизмъ Платоновской этики проникнуты чувствомъ *разочарованія*, и что добродѣтель *воздержанія*, по степени близкаго къ апатіи, у Платона должна получить значеніе *основного принципа* человѣческой дѣятельности.

Прямымъ доказательствомъ того, что ульта-индивидуализмъ и гидонизмъ этическихъ воззрѣній Платона носитъ на себѣ печать *разочарованности* въ реальной цѣнности космическихъ идеаловъ человѣческаго счастія, и что поэтому самому, при ближайшемъ разсмотрѣніи существа дѣла, *воздержаніе*, съ точки зрѣнія Платона, должно быть основнымъ принципомъ человѣческой дѣятельности,—такимъ прямымъ доказательствомъ можетъ прежде всего служить то, что основною мыслію всѣхъ разсужденій Платона о высочайшемъ благѣ и справедливости, какъ высочайшей добродѣтели, является его убѣжденіе въ необходимости для достиженія человѣкомъ возможно полнаго счастія *ограничивать*, при посредствѣ разума, свои склонности и стремленія къ безграничнымъ удовольствіямъ и выбирать изъ этихъ удовольствій только нѣкоторыя, именно тѣ, къ которымъ никогда не примѣшивается чувство скорби, потому что въ противномъ случаѣ удовольствія могутъ повлечь за собою еще бо́льшія скорби, которыя могутъ обезцѣнивать и самыя удовольствія [1]). Вѣдь, при *натуралистическомъ* характерѣ метафизическихъ воззрѣній Платона, только *удовольствіе* какъ таковое, и должно быть почитаемо благомъ, а все прочее есть благо только постольку, поскольку оно влечетъ за собою то или иное удовольствіе, такъ что даже разумность въ этомъ отношеніи не составляетъ исключенія. Слѣдовательно, всякое ограниченіе въ сферѣ удовольствій, по Платону есть уже въ той или иной степени *умаленіе общей суммы человѣческаго счастія, безъ восполненія его сча-*

[1]) См. объ этомъ изложенное выше ученіе Платона о высочайшемъ благѣ, какъ оно раскрыто имъ, гл. образ, въ его „Филебѣ".

стіемъ иного рода, такъ какъ Платонъ не включалъ въ понятіе высочайшаго блага принциповъ альтруизма и этическаго супранатурализма. А отсюда уже само собою становится понятнымъ, что воздержаніе, какъ таковое, *само по себѣ*, является у Платона, необходимымъ элементомъ высочайшаго блага. Это воздержаніе у Платона является не средствомъ къ достиженію какихъ-нибудь другихъ, положительныхъ идеаловъ счастія, поскольку, помимо космическихъ идеаловъ, Платонъ иныхъ не зналъ, а получаетъ характеръ *самостоятельной* цѣли стремленій человѣка: *въ самомъ этомъ отреченіи*, по Платону, человѣкъ и долженъ искать себѣ своего блага. Другими словами, *ученіе Платона о воздержаніи, въ существѣ дѣла, есть только переходная ступень къ ученію объ апатіи*, въ которой *ограниченіе* стремленій къ удовольствію и, вообще, къ счастію, не выходящему за предѣлы космическаго существованія, переходитъ уже въ прямое ихъ *отрицаніе*.

У Платона, дѣйствительно, можно видѣть весьма замѣтные слѣды этого перехода отъ ученія о воздержаніи къ ученію объ апатіи, какъ конечной цѣли человѣческой жизни и дѣятельности, и этотъ переходъ для Платона оказывался тѣмъ болѣе естественнымъ, что находилъ для себя, какъ мы видѣли, весьма благопріятную психологическую почву въ его одностороннемъ интеллектуализмѣ. Еще въ своемъ «Филебѣ» Платонъ, хотя осуществленіе высочайшаго блага и видѣлъ въ жизни, смѣшанной изъ удовольствія и разумности, однако обнаруживаетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ довольно замѣтную тенденцію въ сторону чистой *разумности* и даже, повидимому, готовность, при извѣстныхъ условіяхъ, въ одной только разумности видѣть дѣйствительно счастливую жизнь,—когда человѣкъ могъ бы жить совершенно безъ радостей и печалей, довольствуясь однимъ интелектуальнымъ созерцаніемъ истины, каковую жизнь, по взгляду Платона, должны, вѣроятно, проводить боги [1]). А изъ «Федра» мы видимъ, что боги и человѣческія души въ своемъ домірномъ существованіи, по ученію Платона, дѣйствительно, проводятъ жизнь въ одномъ только интеллектуальномъ созерцаніи вѣчнаго и истиннаго бытія, а о какихъ-либо чувствахъ—радости, или печали—и рѣчи вовсе нѣтъ, при чемъ эта, именно, жизнь и признается Платономъ жизнію блаженною. Въ виду того, что между разумностію и истинымъ удовольствіемъ, съ точки зрѣнія Платона, нѣтъ существеннаго различія, со стороны ихъ психическаго содержанія,

[1]) Phileb. 33, A—B.

поскольку, какъ мы видѣли, истинное удовольствіе, по ученію Платона, имѣетъ своимъ источникомъ и внутреннимъ содержаніемъ, главнымъ образомъ, *познавательную* дѣятельность человѣка,—въ виду этого, умаленіе значенія и цѣнности удовольствій въ общей суммѣ человѣческаго счастія, по сравненію съ разумностію, съ точки зрѣнія Платона, фактически, можетъ означать не что-либо иное, какъ тенденцію къ устраненію изъ понятія высочайшаго блага человѣка, тѣхъ именно элементовъ, *которые этому стремленію могли бы придать характеръ живого чувства и активности*, за вычетомъ которыхъ, въ понятіи высочайшаго блага человѣка остается одна холодная, безжизненная разсудочность и безучастность ко всему существующему. Другими словами, Платонъ изъ понятія разумности, какъ высочайшаго блага, старается устранить даже тотъ элементъ, который только и могъ бы придать этому понятію, по крайней мѣрѣ, характеръ *интеллектуальнаго чувства*, а не просто отвлеченно-разсудочной дѣятельности. Точно также и во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ своихъ діалоговъ, гдѣ Платонъ разсуждаетъ о благахъ созерцательной жизни философа,—онъ весьма часто какъ-бы забываетъ о своемъ опредѣленіи понятія высочайшаго блага, какъ жизни, смѣшанной изъ удовольствія и разумности, и созерцанію сверхчувственнаго міра идей придаетъ такую исключительную этическую цѣнность въ рѣшеніи вопроса о высочайшемъ благѣ, что все земное и человѣческое, даже самая жизнь человѣка представляется ему уже чѣмъ-то, не заслуживающимъ рѣшительно никакого вниманія, какъ не имѣющее никакой цѣнности и не могущее, по существу, доставить человѣку истинное счастіе, поскольку все земное не есть даже и бытіе въ собственномъ смыслѣ этого слова, а только какъ-бы тѣнь истиннаго бытія. «Кто имѣетъ высокіе помыслы и созерцаетъ все время и всѣ существа,—тому человѣческая жизнь можетъ ли, спрашиваетъ Платонъ, казаться чѣмъ-то великимъ? Такой будетъ ли почитать и смерть чѣмъ-то страшнымъ?—Всего менѣе» [1]). «Философу, если онъ устремилъ мысль на истинно сущее, по словамъ Платона, вѣдь и некогда смотрѣть внизъ,—на дѣла человѣческія и, борясь съ ними, исполняться ненавистію и огорченіями» [2]). Поэтому, если философъ и оставляетъ свою созерцательную жизнь, чтобы заняться человѣческими общественными дѣлами,—то не по влеченію сердца, *а лишь въ силу необходимости и по чувству долга мѣняетъ жизнь болѣе блаженную на менѣе блаженную, а также*

---

[1]) Rep. VI, 486, A—B; Cp. VI, 496 B—497, A и др. [2]) Rep. VI, 500, C; Cp. VI, 519, B—C

во избѣжаніе непріятной необходимости быть подъ начальствомъ глупыхъ и злыхъ правителей [1]). Всѣ эти разсужденія Платона ясно показываютъ, что чувство любви и привязанности къ чувственному земному міру и къ происходящимъ отсюда удовольствіямъ у Платона въ сильной степени было уже подавлено; что понятіе высочайшаго блага со стороны его психическаго содержанія у Платона, въ концѣ концовъ, утрачиваетъ основныя черты живого чувства и энергичнаго стремленія, переходя въ холодную разсудочность и теоретическую созерцательность. А такъ какъ у Платона не было опредѣленныхъ положительныхъ представленій и твердыхъ убѣжденій и относительно бытія сверхчувственнаго или, по крайней мѣрѣ, это сверхчувственное бытіе въ его сознаніи не имѣло конкретной формы *личнаго* существованія, которое одно только и могло-бы быть само по себѣ объектомъ нашихъ чувствъ и стремленій,—то на всѣ разсужденія Платона о тѣхъ благахъ, какія испытываетъ философовъ при созерцаніи сверхчувственнаго міра, ни въ какомъ случаѣ нельзя смотрѣть, какъ на доказательство существованія въ его душѣ положительныхъ чувствъ любви и блаженства и энергичныхъ стремленій къ этому. Душевное состояніе Платоновскаго мудреца есть чисто отрицательное состояніе *притупленности* всякаго рода чувствъ,—какъ чувствъ любви, привязанности, радости и т. п., такъ и противоположныхъ имъ чувствъ—скорби, гнѣва, ненависти и др. Такимъ образомъ, душевное состояніе мудреца, съ точки зрѣнія Платона, характеризуется общимъ пониженіемъ энергіи нашихъ чувствъ и воли, а, слѣдовательно, это состояніе, весьма близко къ состоянію полной апатіи ко всему существующему.

Въ частности, въ діалогахъ Платона можно находить указанія относительно того, что его философіи не чужды были черты притупленности энергіи и въ области нашихъ *нравственныхъ* чувствъ—любви и привязанности къ окружающимъ насъ людямъ. Притупленность нравственныхъ альтруистическихъ чувствъ у Платона особенно ясно выразилась въ его ученіи о томъ, что мудрецъ *только въ силу необходимости и холоднаго чувства долга*, а не изъ чувства любви къ людямъ, вступаетъ въ отправленіе своихъ общественныхъ обязанностей, а также въ ученіи Платона о природѣ такъ называемаго ἔρως'а, изложенномъ, главнымъ образомъ, въ «Федрѣ» и «Пирѣ».

[1]) Rep. VII, 519, B—521, B и др. I, 347, A—D. О созерцательной жизни философа, какъ источникѣ высочайшаго блаженства, безмѣрно бо́льшаго, по сравненію съ жизнію людей, занятыхъ человѣческими, земными дѣлами, подробн. см. Rep. V—VII, отчасти IX, а также въ діалогахъ «Федръ», «Пиръ» и др.

Сущность этого послѣдняго ученія, въ общемъ, состоитъ въ томъ что человѣкъ, черезъ созерцаніе чувственной красоты въ другихъ людяхъ, особенно въ мальчикахъ, и черезъ возникающую отсюда любовь къ нимъ,—постепенно одухотворяетъ свое чувство любви и, въ концѣ концовъ, возвышается до созерцанія и любви къ сверхчувственной красотѣ, къ идеально прекрасному міру идей, находящему свое чувственное отображеніе въ красивыхъ людяхъ, въ особенности, въ мальчикахъ. Подавленность нравственнаго чувства любви и привязанности къ личнымъ существамъ въ данномъ случаѣ сказывается въ томъ, что всякая *другая* личность, съ точки зрѣнія Платона, не должна быть *самостоятельнымъ* объектомъ нашихъ чувствъ любви и привязанности къ ней. Она, по взгляду Платона, можетъ и должна быть только *переходною ступенью и средствомъ* для развитія у насъ чувства любви и привязанности къ сверхчувственному міру идей, каковое душевное состояніе даже не можетъ быть названо чувствомъ въ точномъ смыслѣ этого слова, поскольку идеи, по ученію Платона, суть лишь гипостазированныя *логическія понятія*. Вслѣдствіе этого, ученіе Платона объ ἔρως'ѣ, въ существѣ дѣла, есть проповѣдь о постепенномъ подавленіи и заглушеніи въ себѣ альтруистическихъ чувствъ къ окружающимъ насъ людямъ, взамѣнъ чего философія Платона фактически отказывается указать какія бы то ни было другія положительныя чувства.—Но самаго крайняго своего развитія ученіе Платона объ апатіи, какъ высочайшемъ благѣ, достигло, по нашему мнѣнію, въ его „Федонѣ“. Мы имѣемъ въ виду тотъ, именно, отдѣлъ этого діалога, гдѣ Платонъ доказываетъ неразумность страха смерти, даже называетъ смерть величайшимъ благомъ человѣка и говоритъ, что истинный философъ ни къ чему такъ не стремится и ничего такъ не желаетъ, какъ именно смерти, потому что и вся его жизнь есть не что иное, какъ постепенное умираніе, т. е. постепенное подавленіе въ себѣ любви ко всему конкретному и тѣлесному бытію и ко всѣмъ тѣмъ удовольствіямъ, какія обусловливаются пребываніемъ нашей души въ тѣлѣ, въ этомъ земномъ мірѣ. «Люди, истинно преданные философіи, говоритъ Платонъ, ничего другого не имѣютъ въ виду, какъ только умирать и умереть [1]). Если же такъ, то какая странность—желать этого весь вѣкъ и скорбѣть по достиженіи той цѣли, къ которой давно стремились и готовились!» И это, по Платону, объясняется тѣмъ именно обстоятельствомъ, что

[1]) ... οὐδὲν, ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι (Phäd. 64, A; ср. 67, D—E. Ср. русск. переводъ проф. Карпова).

смерть есть отдѣленіе души отъ тѣла, а философъ, вѣдь, всю свою жизнь проводитъ въ томъ, что презираетъ все тѣлесное и всѣ его удовольствія (Phäd. 64, D—E). А презираетъ философъ все тѣлесное вслѣдствіе тѣхъ безчисленныхъ золъ и непріятностей, какія намъ причиняетъ наше тѣло и тѣлесныя удовольствія, мѣшая намъ постигать истинно сущее бытіе и наполняя нашу душу неукротимыми и ненасытными страстями, источниками всѣхъ бѣдъ въ частной и общественной жизни человѣка (Phäd. 65, A—67, D и, вообще, весь отдѣлъ: Phäd. 62, A—69, E). Сильнѣе выразить свое отрицательное отношеніе къ чувственному міру и доставляемымъ имъ удовольствіямъ, чѣмъ какъ это сдѣлалъ Платонъ въ своемъ «Федонѣ»,—врядъ ли возможно. Если бы до нашего времени не сохранились тѣ діалоги Платона, гдѣ онъ говоритъ о гармоническомъ соединеніи разумности съ удовольствіями, какъ жизни, наиболѣе соотвѣтствующей идеалу высочайшаго блага, то едва ли бы мы имѣли какое-нибудь основаніе, въ виду такого отрицательнаго отношенія Платона ко всему тѣлесному и ко всѣмъ удовольствіямъ, кромѣ удовольствій отъ созерцанія сверхчувственнаго міра идей,—считать основнымъ формальнымъ принципомъ этическихъ воззрѣній Платона что-либо иное, какъ именно ученіе объ *апатіи*. Вѣдь, стремленіе и любовь Платоновскаго мудреца къ сверхчувственному міру идей, какъ мы уже неоднократно говорили, не есть какое-либо опредѣленное *положительное чувство*, почему и на всегдашнее стремленіе Платоновскихъ мудрецовъ къ тѣлесной смерти мы въ правѣ смотрѣть (особенно, въ виду отсутствія у Платона глубокой вѣры въ *личное* безсмертіе человѣческой души), просто какъ на совершенное разочарованіе жизнію, развившееся у него до такихъ размѣровъ, что самое индивидуальное существованіе человѣка, въ формѣ *личности*, не только оказывается для него чѣмъ-то совершенно безразличнымъ, но, даже, начинаетъ тяготить его, такъ что онъ съ радостію стремится къ совершенному уничтоженію своей личности. Если Платонъ и не пришелъ къ тому, чтобы рекомендовать самоубійство, то съ точки зрѣнія его нравственнаго ученія, это было простою логическою непослѣдовательностію, объясняемою, правда, отчасти особенностями нѣкоторыхъ другихъ пунктовъ его метафизическихъ воззрѣній (Phäd. 62, A—63, D), а главнымъ образомъ тѣмъ, что самое ученіе объ апатіи, хотя выражено у Платона въ весьма опредѣленныхъ формахъ, однако еще не возведено имъ на степень *основного принципа* человѣческой дѣятель-

ности, почему взгляды Платона относительно даннаго предмета проскальзываютъ у него какъ-бы невольно, вопреки основному теоретическому принципу его этики—ученію о *воздержаніи*, какъ главномъ моментѣ въ содержаніи понятія высочайшаго блага.

Доселѣ намъ приходилось говорить объ *апатіи* въ этическихъ воззрѣніяхъ Платона, въ смыслѣ надорванности жизненной энергіи въ области чувствъ. Что же касается области *воли*, то само собою понятно, что человѣкъ не можетъ обнаруживать должной энергіи и активности въ своей жизни и дѣятельности, разъ онъ къ самой жизни относится совершенно безучастно. Поэтому, какъ-бы мимоходомъ проскользнувшая у Платона мысль о томъ, что истинные философы имѣютъ естественное желаніе удаляться отъ общественной и государственной дѣятельности, такъ какъ презираютъ все земное и человѣческое, а если и принимаются за эту дѣятельность, то вопреки своимъ желаніямъ и стремленіямъ,—эта мысль, въ дѣйствительности, можетъ служить краснорѣчивымъ доказательствомъ надорванности жизненной энергіи и въ области *волевой дѣятельности*, какъ характерной черты Платоновскаго мудреца, душевное настроеніе котораго сознанію Платона предносится однако, какъ самое счастливое и блаженное.

Итакъ, ученіе Платона о необходимости человѣку ограничивать свое стремленіе къ разнаго рода удовольствіямъ, какъ о важнѣйшемъ условіи для достиженія возможно болѣе счастливой жизни,—это ученіе въ достаточной степени говоритъ за то, что у Платона въ его этическихъ воззрѣніяхъ характерною чертою является *разочарованіе* въ реальной цѣнности этихъ этическихъ идеаловъ, разочарованіе, которое, въ концѣ концовъ, при отсутствіи и у Платона вѣры въ сверхчувственное бытіе, а слѣдовательно, и въ сверхчувственные идеалы, съ психологическою необходимостію должно было бы повлечь за собою совершенный упадокъ жизненной энергіи какъ въ области *чувствъ* (чувства жизни, вообще, и нравственныхъ чувствъ, въ частности), такъ и въ области *волевой* дѣятельности, т. е. къ совершенной *апатіи* ко всему существующему. Правда, Платонъ не представилъ намъ полнаго и систематическаго развитія этихъ необходимыхъ логическихъ и психологическихъ выводовъ изъ того скептическаго отношенія къ космическимъ идеаламъ человѣческаго счастія, какимъ проникнуты его этическія воззрѣнія. Но важно уже то, что апатія ко всему существующему у Платона все-таки уже проглядываетъ, и чѣмъ менѣе логическое раскрытіе ученія объ апатіи входило въ прямыя задачи Платоновской этики, тѣмъ большее значеніе, въ смыслѣ

непосредственнаго и искренняго убѣжденія, мы должны признать за тѣми имѣющимися въ Платоновскихъ діалогахъ мѣстами, гдѣ проглядываетъ это ученіе. Эти отрывочныя мѣста, во всякомъ случаѣ, ясно говорятъ о томъ, *въ какомъ именно направленіи* должны были бы развиваться этическія воззрѣнія Платона, если бы онъ развилъ ихъ до ихъ конечныхъ логическихъ и психологическихъ выводовъ. Эти-то конечные выводы изъ односторонняго интеллектуализма и разочарованнаго эвдемонизма и гидонизма сдѣлали и систематически ихъ разработали философы позднѣйшаго періода въ развитіи греко-римской языческой философіи, у которыхъ уже не воздержаніе, а именно *апатія* является основнымъ принципомъ человѣческой жизни и дѣятельности и высочайшимъ благомъ человѣка.

Разъ каждый человѣкъ въ отдѣльности, съ точки зрѣнія Платона, оказывается безсильнымъ побѣдить зло въ самомъ себѣ (въ своей душѣ и тѣлѣ) и достигнуть положительнаго идеала счастія; то такимъ же безсильнымъ онъ долженъ являться, *и какъ членъ общества и государства*. Поэтому-то Платонъ не скупится на самыя мрачныя краски, когда берется начертить картину всѣхъ существовавшихъ въ его время формъ соціальнаго и государственнаго устройства человѣческихъ обществъ: всѣ онѣ (тимократія, олигархія, домократія и тиранія) не соотвѣтствуютъ, на взглядъ Платона, идеалу совершеннаго соціальнаго и государственнаго устройства, хотя и не всѣ въ одинаковой степени уклоняются отъ этого идеала (см. подробнѣе всю VIII кн. „Республики“). Правда, Платонъ въ своемъ представленіи имѣлъ, яко-бы, болѣе или менѣе опредѣленный идеалъ *совершеннаго*, по его мнѣнію, государства и даже рисовалъ въ болѣе или менѣе подробныхъ чертахъ самое устройство этого идеальнаго государства въ своей «Республикѣ». Но самъ Платонъ смотрѣлъ на предлагаемое имъ государственное устройство, именно, *только какъ на идеалъ*, ручаясь съ безусловною увѣренностію, съ своей точки зрѣнія, только за высоту начертаннаго имъ идеала, но не за то, что этотъ идеалъ можетъ быть осуществимъ и на практикѣ, въ реальной жизни людей. Платонъ былъ бы доволенъ, если бы общественное устройство людей, *хотя нѣсколько приблизилось къ этому идеалу* (Rep. V, 472, B—E). Правда и то, что Платонъ считалъ, повидимому, возможнымъ и осуществленіе начертаннаго имъ идеальнаго, по его мнѣнію, государственнаго устройства,—въ томъ случаѣ, *если въ городахъ будутъ или философы царствовать, или же нынѣшніе цари и властители станутъ искренно*

и удовлетворительно, философствовать, когда государственная власть и философія совпадутъ въ одно (Rep. V, 473, D). При этомъ, Платонъ далѣе (Rep. V, 474, A—VI, 489, D) довольно подробно развиваетъ и ту мысль, почему, именно, только философы способны сообщить человѣческому обществу совершенное устройство [1]), а также то, какими путями и средствами имъ это удастся достигнуть [2]). Но, во-первыхъ, при отмѣченномъ нами выше абстрактномъ понятіи, какое Платонъ имѣлъ о сверхчувственномъ мірѣ идей, откуда философы должны почерпать идеалы и нормы для своей общественно-реформаторской дѣятельности,—послѣднимъ, по необходимости, придется столь же мало въ своей дѣятельности обращаться къ міру идей и, въ частности, къ идеѣ блага, этой, яко-бы, мѣрѣ всѣхъ вещей, какъ мало къ этому міру обращается и самъ Платонъ, когда отъ своихъ теоретически-принципіальныхъ разсужденій переходитъ, такъ сказать, къ выработкѣ реальной программы переустройства человѣческаго общества. Во-вторыхъ, вѣдь воспитывать совершенныхъ правителей-философовъ, съ точки зрѣнія самого Платона, приходится по необходимости *въ условіяхъ уже существующихъ, несовершенныхъ формъ государственнаго устройства*, а это не такъ-то легко *и даже, по сознанію самого Платона, почти-что не возможно.* Прежде всего, для этого необходимо, чтобы человѣкъ *отъ природы* обладалъ извѣстнаго рода врожденными душевными совершенствами, такъ какъ при плохихъ врожденныхъ задаткахъ, по Платону, не возможно быть истиннымъ философомъ,—между тѣмъ, какъ такихъ именно лицъ, по своимъ врожденнымъ качествамъ способныхъ быть философами, по сознанію самого Платона, обыкновенно встрѣчается весьма и весьма мало (Rep. VI, 489, D—491, B). Затѣмъ, какъ намъ уже отчасти приходилось говорить объ этомъ и выше, самое-то совершенство врожденныхъ способностей человѣка, по взгляду Платона, нисколько не ручается за то, что изъ него непремѣнно выработается впослѣдствіи истинный философъ. Напротивъ, эти совершенства, чѣмъ они выше, тѣмъ большую представляютъ для человѣка опасность превратиться въ величайшіе пороки. Чтобы этого печальнаго извращенія природы даровитыхъ

---

[1]) Такъ какъ только они одни, по мнѣнію Платона, постигаютъ истинную сущность вещей, истинныя начала справедливости и прочихъ добродѣтелей, по которымъ они и будутъ стремиться переустроить все человѣческое общество.

[2]) Если и сами правители будутъ заниматься философіей и гражданъ, особенно стражей, будутъ побуждать, на ряду съ прочими науками, особенно придаваться изученію истинной философіи (Rep. VI, 497, A—VII, 541, B).

натуръ не произошло, онѣ, по Платону, необходимо должны находиться въ весьма благопріятныхъ *внѣшнихъ* условіяхъ, должны быть нормальнымъ образомъ воспитаны и обучены (Rep. VI, 491, B—492, A). Но какимъ образомъ эти, отъ природы даровитыя натуры могутъ получить надлежащее образованіе и воспитаніе при томъ нравственно разлагающемъ вліяніи, какое на нихъ необходимо должны оказывать существующія человѣческія общества, при несовершенныхъ формахъ ихъ устройства? При существующихъ на лицо условіяхъ въ современномъ государственномъ и общественномъ устройствѣ, съ точки зрѣнія Платона, все способствуетъ лишь тому, чтобы даже самыя благородныя и даровитыя отъ природы личности совершенно портились и развращались, а не преуспѣвали въ философіи и добродѣтели. При такихъ условіяхъ, по словамъ Платона «слишкомъ мало остается тѣхъ, которые достойно занимаются филесофіей. Это— или благородное, хорошо воспитанное сердце, но попавшееся въ ссылку, и вдали отъ отравляющихъ его людей, по своей природѣ, остающееся вѣрнымъ философіи; или великая душа, родившаяся въ маломъ городѣ и съ презрѣніемъ взирающая на дѣла городскія..., или, можетъ быть, еще небольшое число тѣхъ, которые, при хорошихъ дарованіяхъ, справедливо пренебрегши другое искусство, обратились къ философіи». (Rep. VI, 496, B) [1]). Только какъ-бы *случайно*, по Платону, при такихъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, возможно сохранить и развить въ себѣ природныя душевныя совершенства и стать истиннымъ философомъ [2]). Да если какая-нибудь благородная натура и спасется отъ разлагающаго вліянія окружающаго общества, то такой человѣкъ по словамъ Платона, «достаточно усматривая безуміе толпы, среди которой, ничего нельзя совершить для государственныхъ дѣлъ здраваго, среди которой нельзя даже быть и въ союзѣ съ человѣкомъ, чтобы сохраниться, идя вмѣстѣ съ нимъ на помощь людямъ справедливымъ, среди которой, напротивъ, человѣкъ, будто попавъ въ общество звѣрей, и не хочетъ обижать другихъ вмѣстѣ съ ними, и не можетъ одинъ противостоять неистовству всѣхъ, и прежде чѣмъ успѣетъ оказать пользу городу или друзьямъ, оказывается безполезнымъ для себя и для другихъ,—такой человѣкъ, обсуждая все, это сохраняетъ спокойствіе и дѣлаетъ свое дѣло, подобно человѣку, который отъ

[1]) Русск. переводъ проф. Карпова. [2]) Rep. VI, 492, E—493, A. По словамъ Платона, это достижимо только благодаря Божескому провидѣнію. Но при отсутствіи у Платона вѣры въ личнаго Бога и Его промыслъ, подъ послѣднимъ, очевидно, Платонъ разумѣлъ не что иное, какъ простой случай.

града и вздымаемаго вѣтромъ бурнаго вихря спрятался подъ стѣною... Смотря, какъ исполняются беззаконій другіе, онъ радъ, *если самъ остается чистымъ отъ неправды и дѣлъ беззаконныхъ*, и проводя такимъ образомъ здѣшнюю жизнь, съ прекрасною надеждою, весело и кротко ожидаетъ своего исхода»... *Только въ нормально устроенномъ государствѣ можетъ*, по словамъ Платона, *возвеличиться такой человѣкъ «и, вмѣстѣ съ дѣлами частными, спасетъ общественныя»* (Rep. VI, 496, C—497, A)[1]). Другими словами, при существующемъ несовершенномъ общественномъ и государственномъ устройствѣ людей, и именно вслѣдствіе этого несовершенства, даже если бы и отыскался человѣкъ съ истинно-философскимъ образованіемъ и воспитаніемъ—что, по Платону, почти-что невозможно,—то и онъ ничего не въ состояніи будетъ сдѣлать для переустройства человѣческаго общества согласно своему идеалу. У Платона въ данномъ случаѣ, такимъ образомъ, получается какъ-бы какой-то заколдованный кругъ, изъ котораго ему никакъ не удается выйти: существующее несовершенное общественное и государственное устройство можно, съ его точки зрѣнія, переустроить къ лучшему только подъ тѣмъ условіемъ, если во главѣ государства станутъ правители—философы, а послѣднее, въ свою очередь, никакъ не можетъ случиться при наличности существующаго общественнаго устройства. Слѣдовательно, осуществленіе начертаннаго Платономъ идеальнаго, по его мнѣнію, общественнаго устройства, вообще, невозможно и недостижимо, почему очевидно, что и въ разсматриваемомъ нами отношеніи, т. е. въ области соціологіи, какъ и въ вопросѣ о достиженіи человѣкомъ своего личнаго счастія,—Платонъ обнаруживаетъ *глубокій пессимизмъ*, хотя, можетъ быть, и не вполнѣ сознательный. Но если такъ, если ни одно изъ существующихъ правленій, съ точки зрѣнія Платона, не пригодно для воспитанія и образованія истиннаго философа (Rep. VI, 497, A—B), а съ другой стороны, только истинный философъ и можетъ худое правленіе измѣнить къ лучшему,—то очевидно, что хотя Платонъ измѣненіе существующихъ несовершенныхъ, съ его точки зрѣнія, формъ правленія къ лучшему, согласно начертанному имъ идеалу, повидимому, и считаетъ возможнымъ, хотя и труднымъ (Rep. VI, 499, D),—однако принимать его слова въ качествѣ выраженія его *глубокой увѣренности* въ несомнѣнной осуществимости того, о чемъ онъ говоритъ, мы, послѣ всего только-что нами сказаннаго, не имѣемъ никакого права, хотя Платонъ, задавшійся

---

[1]) Русск. переводъ проф. Карпова.

цѣлію начертать подробный планъ переустройства существующихъ государствъ по извѣстному идеалу, и не могъ вполнѣ откровенно сознаться въ томъ, что онъ самъ плохо вѣритъ въ возможность такого переустройства, такъ какъ это значило бы открыто противорѣчить самому себѣ. Поэтому-то внутреннее отношеніе Платона къ вопросу о томъ, насколько, съ его точки зрѣнія, осуществимы его планы соціальнаго переустройства человѣческихъ обществъ, должно опредѣлять не столько на основаніи такихъ или иныхъ *открытыхъ* его заявленій, сколько на основаніи *общаго тона и характера его разсужденій по данному вопросу*. Съ этой точки зрѣнія, самая сбивчивость и запутанность представленій и разсужденій Платона относительно того, какимъ образомъ возможно осуществленіе начертаннаго имъ идеала нравственнаго и соціальнаго порядка вещей, тотъ какъ-бы заколдованный логическій кругъ, изъ котораго Платонъ никакъ не можетъ освободиться для того, чтобы дать опредѣленный отвѣтъ на данный вопросъ,—все это можетъ служить весьма убѣдительнымъ доказательствомъ того, что въ собственномъ сознаніи Платона не было опредѣленныхъ представленій относительно того, какимъ образомъ возможно осуществленіе на практикѣ его соціологическихъ идеаловъ, а слѣдовательно, не могло быть и полной увѣренности въ самой *возможности* этого осуществленія. Платонъ могъ и не отдавать себѣ яснаго отчета въ томъ, что въ существѣ дѣла, въ глубинѣ своей души онъ мало вѣритъ въ возможность осуществленія того, о чемъ онъ пишетъ; но указанныя нами выше психологическія основанія въ достаточной степени говорятъ за то, что по данному вопросу Платонъ, дѣйствительно, былъ въ душѣ *скептикъ* и *пессимистъ*. Позже, когда Платонъ писалъ свои «Законы», гдѣ онъ уже значительно отступилъ отъ проведенныхъ имъ въ его «Республикѣ» соціологическихъ воззрѣній, въ сторону большей приспособленности къ условіямъ *наличной* дѣйствительности,—*онъ, очевидно, успѣлъ уже болѣе сознательно разочароваться въ возможности переустроить человѣческое общество такъ, какъ онъ желалъ-бы*, и въ этомъ смыслѣ «Законы» Платона могутъ также служить фактическимъ доказательствомъ пессимистическаго отношенія Платона къ вопросу о соціальной реформѣ человѣческой жизни [1]).

[1]) Особ. см. Leg. XI, 949, A—953, E. Ср. 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. ср. у Zeller'a: „Die Philosophie d. Griechen." II, 1. 4 Aufl. 1889, s. 972 и дал.). О томъ, въ чемъ именно и насколько Платонъ въ своихъ „Законахъ" отступилъ отъ соціологическихъ идеаловъ, проведенныхъ имъ въ его «Республикѣ», см. у Zeller'a: „Die Philos.

Не лишнее обратить вниманіе также на то обстоятельство, что если бы даже Платонъ и былъ вполнѣ убѣжденъ въ возможности осуществленія начертанныхъ въ его «Республикѣ» соціологическихъ идеаловъ, то, во всякомъ случаѣ, у него не могло быть убѣжденія въ прочности, а тѣмъ болѣе въ вѣчности построеннаго, согласно этимъ идеаламъ, общества. Во-первыхъ, Платонъ вѣдь не имѣлъ опредѣленныхъ и глубокихъ убѣжденій относительно личнаго безсмертія человѣческой души, а потому нравственно-соціологическіе идеалы не могутъ возвышаться надъ условіями космическаго существованія человѣка и никакъ ужъ не могутъ со стороны своего значенія быть поставлены въ параллель съ соціально-этическими идеалами, проповѣдуемыми *христіанствомъ*, которое земное царство благодати разсматриваетъ только, какъ подготовительную ступень къ *вѣчному* царству славы въ загробной жизни. Во-вторыхъ, Платонъ не былъ убѣжденъ въ томъ, что его идеальное государство, если бы даже его надежды на этотъ счетъ когда нибудь осуществились, могло и здѣсь, на землѣ навсегда сохраниться неповрежденнымъ. Напротивъ, Платонъ вполнѣ откровенно высказываетъ то свое убѣжденіе, что хотя «трудно, конечно, возмутиться такъ устроенному городу; однакожъ, *поскольку все происшедшее разрушимо, то и это устройство остается твердымъ не на все время, но разрушится*» (Rep. VIII, 546, A) [1]). Этотъ неизбѣжный законъ разрушенія всего конечнаго въ данномъ случаѣ, по Платону, проявится въ томъ, что какъ-нибудь случайно стражи города будутъ рождать дѣтей не согласно съ начертанными Платономъ постановленія (не въ томъ возрастѣ своей жизни, когда слѣдуетъ), вслѣдствіе чего ихъ поколѣніе окажется хуже своихъ отцевъ, а эти, въ свою очередь, произведутъ поколѣніе, еще менѣе даровитое и т. д. (Rep. VIII, 546, A—547, C). Очевидно, Платонъ слишкомъ мало былъ убѣжденъ *въ устойчивости* своего идеальнаго государственнаго и

---

d. Griech. II, 1. 946—972, у Hildebrand'a: «Geschichte und System d. Rechts-und Staatsphilosophie» 1 Bnd. (см. гл. о Платонѣ) и др.—Усиленіе у Платона подъ старость *пессимистическоѣ* тенденціи отмѣчаетъ, изъ *новѣйшихъ* изслѣдователей, напр., Gomperz („Griechische Denker" II Bnd. 1903; s. 203—615; особ. s. 497—526).—Что усиленіе въ „Законахъ" пессимистической соціальной тенденціи у Платона было явленіемъ не случайнымъ, это видно изъ того, что его *соціальный* пессимизмъ здѣсь имѣетъ свои глубокіе корни въ усиленіи пессимизма его *метафизическихъ* и *антропологическихъ* воззрѣній: *злое* начало бытія у Платона въ его „Законахъ" получаетъ гораздо болѣе важное значеніе, чѣмъ въ болѣе раннихъ его произведеніяхъ (см. подробн. у Zeller'a, ibid. s. 972 и дал.).

[1]) Принципіальная противоположность *христіанскому* ученію о Церкви, которую и «врата адовы не одолѣютъ». Сторонники сближенія религіозно-нравственныхъ воззрѣній Платона съ христіанствомъ, обычно, это обстоятельство игнорируютъ.

соціальнаго строя, если, по его собственному сознанію, оно не только не заключаетъ въ самомъ себѣ достаточныхъ данныхъ для устойчивости своего существованія, но, напротивъ, можетъ погибнуть отъ такихъ случайныхъ и ничтожныхъ причинъ, не будучи въ силахъ предотвратить ихъ возникновеніе. Какъ отдѣльная человѣческая личность, въ силу особенностей односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго характера общаго міросозерцанія Платона, оказывается *случайнымъ и преходящимъ* моментомъ въ общемъ, отъ человѣческой воли независящемъ натуральномъ ходѣ вещей,—такъ точно и *общественное и государственное устройство человѣческой жизни*, съ этой же точки зрѣнія Платона, оказывается явленіемъ *случайнымъ и преходящимъ*.

Пессимизмъ и *разочарованіе* Платона въ области его соціологическихъ и политическихъ воззрѣній сказывается не только въ отсутствіи у него глубокой вѣры въ *возможность осуществленія* начертаннаго имъ въ его «Республикѣ» идеала государственнаго и общественнаго устройства, *но и въ нѣкоторыхъ особенностяхъ самаго идеала*. Подобно своему учителю Сократу, Платонъ вовсе даже и не задается цѣлью, путемъ своего «идеальнаго» общественнаго и государственнаго устройства, доставить благополучіе и счастіе доступное въ равной мѣрѣ для *всѣхъ* людей. Высшая степень блаженства, по Платону, доступна только *небольшому* числу людей—философамъ, отчасти сословію воиновъ; остальная же народная масса, съ точки зрѣнія Платона, должна довольствоваться тѣми видами благъ, которыя, по Платону, даже не могутъ быть названы благами въ точномъ слыслѣ этого слова, какъ относящіяся къ міру конечнаго, чувственнаго бытія. Итакъ, даже при *идеальномъ* государственномъ и общественномъ устройствѣ, *громадное большинство* людей, по Платону, можетъ разсчитывать на достиженіе не истиннаго счастія, а только какъ-бы его суррогата и тѣни. И этотъ печальный порядокъ вещей, по Платону, обусловливается *прирожденными натуральными* особеностями природы большинства людей, неспособныхъ въ своей массѣ, по взгляду Платона, къ занятію философіей, безъ чего, по Платону, не мыслимо истинное счастіе. Изслѣдователями философіи Платона иногда ставится ему въ заслугу то, что хотя онъ не отрицалъ принципіально и открыто рабства, какъ извѣстнаго соціальнаго и политическаго института, но что это отрицаніе *фактически*, съ логическою, яко-бы, необходимостію, вытекаетъ изъ его ученія о распредѣленіи *всей суммы* труда

между *свободными* гражданами, такъ что для рабовъ ничего уже и не остается. Намъ же представляется болѣе соотвѣтствующимъ основному духу и тону платонизма мнѣніе тѣхъ его ученыхъ изслѣдователей, которые, наоборотъ, утверждаютъ, что хотя для рабовъ у Платона, дѣйствительно, и не оказывается никакого дѣла; но положеніе народной массы, какъ оно представлено въ его «идеальномъ» государствѣ, въ существѣ дѣла, не отличается отъ положенія рабовъ. На массу свободныхъ гражданъ Платонъ переноситъ тѣ же условія жизни, какія въ античномъ обществѣ существовали для института рабовъ: тотъ же *подневольный* трудъ, по *внѣшнимъ* указаніямъ со стороны превилигированнаго сословія философовъ-правителей; то же *ограниченіе этого труда физическою сферою*, а вмѣстѣ съ тѣмъ и ограниченіе доступнаго народной массѣ счастія областію счастія низшаго типа, которое въ глазахъ Платона, даже не можетъ быть и названо счастіемъ [1]). Отношеніе Платона къ народной массѣ, т. о., столь же *пренебрежительное и безнадежно-пессимистическое*, какъ и у софистовъ и у Сократа. Все свое вниманіе Платонъ, въ силу основного аристократическаго характера свей этики, вытекающаго изъ ел интеллектуализма, фактически сосредоточиваетъ на высшемъ сословіи правителей—*философовъ*; народная же масса въ его глазахъ имѣетъ значеніе простого матеріала для достиженія «идеальнаго» государства,—и именно потому, что Платонъ *не надѣялся* изъ этой массы выработать что-либо болѣе цѣнное и высокое, такъ какъ этому, по мнѣнію Платона, мѣшаетъ *сама природа* большинства людей. Народной массѣ, съ точки зрѣнія Платона, доступно только какъ-бы *отраженіе* того совершеннаго блага и счастія, какимъ могутъ обладать философы. Но эта же неспособность народныхъ массъ къ истинному счастію мѣшаетъ, по Платону, и *самимъ философомъ* наслаждаться своимъ истиннымъ благомъ въ полной мѣрѣ: ради народной массы имъ приходится, *по необходимости и съ неохотою*, оставлять созерцаніе міра идей, этотъ источникъ истиннаго счастія, и погружаться въ обще-

---

[1]) Къ тому же, Платонъ, если и не ставитъ своею *спеціальною* задачею защиту рабства, какъ это позже сдѣлалъ Аристотель, то это нисколько не мѣшаетъ ему, подобно Сократу, смотрѣть на рабство, какъ на явленіе само собою понятное, естественное и неизбѣжное, – такое явленіе, о которомъ нѣтъ нужды и поднимать какіе-нибудь недоумѣные вопросы (Rep. IV, 469, B; IX, 590, C; Polit. 309, A и др.). Институтъ рабства, съ точки зрѣнія Платона, какъ позже и у Аристотеля, имѣетъ свои корни въ *прирожденныхъ* задаткахъ нѣкоторыхъ людей, неспособныхъ къ высшимъ ступенямъ духовнаго развитія (Polit. 309, A; Rep. IX, 590, C и др.), вслѣдствіе чего рабство, по Платону, и оказывается явленіемъ неизбѣжнымъ.

ственную жизнь. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Платона, народная масса поднимается до высоты счастія философовъ, а наоборотъ, послѣдніе бываютъ вынуждены для достиженія *несовершеннаго* все-таки счастія массъ ограничивать и умалять свое личное счастіе.— Въ вопросѣ объ оптимизмѣ или пессимизмѣ *соціальныхъ и политическихъ* убѣжденій Платона не слѣдуетъ упускать изъ виду и того отмѣченнаго уже нами выше обстоятельства, что сама-то соціальная и политическая организація людей явилась, какъ результатъ, именно, *вынужденнаго* ограниченія отдѣльными индивидуумами своихъ личныхъ удовольствій, пожеланій и стремленій, во избѣжаніе сравнительно большихъ неудовольствій и несчастій [1]). Стремленіе индивидуума утвердить свои эгоистическія права на личное счастіе, на отрицательной почвѣ *ограниченія* правъ другихъ лицъ, *а не на почвѣ свободнаго признанія законности этихъ правъ и уваженія къ нимъ*,—приводитъ, какъ мы видѣли, съ точки зрѣнія Платона, только къ чисто отрицательному результату,—къ тому, что граждане, черезъ соціальную и политическую организацію, *ограничиваютъ* личныя потребности одинъ въ другомъ, *а не способствуютъ ихъ развитію*. Слѣдовательно, индивидуумъ, рѣшившійся основать свое эгоистическое счастіе на почвѣ войны всѣхъ противъ всѣхъ, достигаетъ результатовъ, какъ разъ діаметрально противоположныхъ тѣмъ, къ какимъ онъ стремился. Да иныхъ результатовъ и нельзя ожидать, разъ каждому отдѣльному индивидууму, въ своемъ стремленіи къ личному счастію приходится въ борьбѣ сталкиваться съ цѣлою организаціей другихъ индивидуумовъ, объединившихся на почвѣ чисто отрицательнаго стремленія—не дать никому изъ своихъ членовъ слишкомъ развить свою индивидуальную личность. Въ данномъ случаѣ пессимизмъ Платона также беретъ, очевидно, рѣшительный перевѣсъ надъ оптимизмомъ.—Наконецъ, обратимъ вниманіе еще и на то обстоятельство, что въ вопросѣ о доступномъ людямъ благѣ и счастіи Платонъ, подобно Сократу, не выходитъ за узкія рамки не только политическихъ и соціальныхъ, но также и *національныхъ* ограниченій. Варвары и въ глазахъ Платона, какъ и Сократа, *по природѣ* стоятъ ниже грековъ, а слѣдовательно, *по природѣ* не способны къ обладанію совершеннымъ благомъ и счастіемъ [2]). Женщины, по мнѣнію Платона, хотя по своимъ способностямъ, разсматриваемымъ съ ихъ

---

[1]) Подробн. см. Rep. II, 366, B—D. и др. [2]) Rep. IV, 435, E.

качественной стороны, и ставятся на одну доску съ мужчинами, но со стороны *степени* возможнаго развитія этихъ способностей, *по природѣ* уступаютъ мужчинамъ [1]). Фактически оказывается, что съ точки зрѣнія Платона, изъ всего человѣчества на истинное счастіе могутъ разсчитывать только греки-мужчины, да и то не всѣ, а лишь немногочисленное сословіе философовъ-правителей. Эвдемонія же народной массы, съ точки зрѣнія Платона, какъ и Сократа, является лишь своего рода несовершеннымъ отраженіемъ эвдемоніи высшаго сословія философовъ-правителей, поскольку послѣдніе сумѣютъ подчинить жизнь другихъ сословій своимъ идеаламъ, вовсе не ставя своею задачей поднять въ духовномъ отношеніи низшія сословія до той высоты, когда послѣднія въ духовно-нравственномъ отношеніи уравнялись бы съ философами. Но и счастье этихъ *немногихъ* философовъ-правителей, какъ мы видѣли, въ значительной степени отравляется необходимостію отрываться на время отъ источника истиннаго счастія—міра идей и погружаться въ міръ чувственнаго бытія, въ интересахъ народной массы,—при томъ, безъ надежды поднять послѣднюю до высоты собственнаго счастія. Въ концѣ концовъ, отъ соціальнаго и политическаго оптимизма Платона фактически не остается и слѣда.

Сравнивая моральныя воззрѣнія Платона, съ ихъ формальной стороны, съ соотвѣтствующею стороною въ ученіи Сократа,—мы не можемъ не видѣть между ними *принципіальнаго согласія*: у обоихъ оптимизмъ *исходной* точки зрѣнія на возможность достиженія индивидуальной и соціальной эвдемоніи, въ концѣ концовъ, переходитъ въ *пессимизмъ* и въ вытекающую отсюда *пассивность и апатію* къ всему существующему. Только у Платона этотъ пессимизмъ оттѣненъ гораздо съ большею опредѣленностію и рѣшительностію, чѣмъ у Сократа, причина чего, какъ мы видѣли, заключается въ особенностяхъ теологическихъ, космологическихъ и и психологическихъ воззрѣній Платона, по сравненію съ Сократомъ, болѣе проникнутыхъ духомъ пессимизма, вслѣдствіе болѣе послѣдовательно развитой и обоснованной односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической тенденціи всего его міросозерцанія и психики. Въ виду *принципіальнаго* согласія Платона по разсматриваемому нами вопросу съ ученіемъ его учителя Сократа,—для рѣшенія вопроса объ отношеніи, въ данномъ случаѣ, Платона къ античнымъ традиціоннымъ взглядамъ, съ одной сто-

[1]) Rep. V, 451, C—457, B; ср. V, 471, D; ср. Leg. VII, 793, D...; 804, D—806, D.

роны, и къ *христіанскому* ученію о нравственности, съ другой, намъ достаточно сослаться на то, что̀ нами было сказано выше, при разборѣ соотвѣтствующей стороны въ ученіи Сократа. Различіе между Сократомъ и Платономъ здѣсь заключается только въ большей степени развитія *пессимизма* у послѣдняго, по сравненію съ первымъ. Но отъ этого *положительныхъ* точекъ соприкосновенія платонизма съ христіанскою моралью, *глубоко-оптимистической въ своихъ конечныхъ выводахъ и заключеніяхъ*,—не только не прибавляется, но очевидно даже *убавляется*. Христіанское ученіе о реальной возможности для человѣка достиженія, благодатію Христовою, совершеннаго и вѣчнаго личнаго блаженства и христіанское ученіе о Церкви, которую «врата адовы не одолѣютъ», и которая является гарантіей возможности достиженія столь же совершеннаго и вѣчнаго блага для *всѣхъ* людей, независимо отъ національныхъ, сословныхъ и т. п. внѣшнихъ ограниченій, даже независимо отъ глубины нравственнаго паденія человѣка,—это ученіе является *принципіально* противоположнымъ, по своему *оптимистическому* тону, Платоновскому взгляду на возможность и степень достиженія человѣкомъ своего личнаго и общественнаго блага. Слѣдовательно, относительно Платона еще въ меньшей степени, чѣмъ, напр., относительно Сократа, мы можемъ говорить, что его философія, въ данномъ отношеніи, могла служить—тѣмъ *положительнымъ* историческимъ источникамъ, откуда христіанство и морально-психологическій типъ истиннаго христіанина могли почерпнуть свое духовно-нравственное и психологическое содержаніе, поскольку мы имѣемъ въ данномъ случаѣ дѣло съ историческими явленіями, разнородными по существу дѣла. Христіанская оптимистическая, въ своихъ конечныхъ выводахъ, мораль явилась, какъ *реакція*, а не какъ дальнѣйшее развитіе тѣхъ пессимистическихъ тенденцій въ міросозерцаніи античнаго общества, развитію которыхъ, несомнѣнно, много способствовала, между прочимъ, и философія Платона.—Но, съ другой стороны, несомнѣнно также и то, что психологическая почва для такой реакціи въ античномъ мірѣ была тѣмъ болѣе благопріятною, чѣмъ глубже античный человѣкъ проникся сознаніемъ своего безсилія и своей безпомощности въ дѣлѣ достиженія идеала истиннаго счастія и блага. Для человѣка, находящагося въ подобномъ состояніи, оптимистическая христіанская мораль была своего рода источникомъ живой воды для умирающаго отъ жажды въ безводной пустынѣ. Въ этомъ косвенномъ смыслѣ платонизмъ несомнѣнно оказалъ дѣлу распространенія среди античнаго міра христіанской морали большую услугу.

Касаясь вопроса о *матеріальной* сторонѣ нравственныхъ воззрѣній Платона, мы прежде всего отмѣтимъ характерныя особенности въ ученіи Платона о *конечной цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка.

Вслѣдствіе того, что практическое примѣненіе абсолютнаго критерія истины и нравственнаго поведенія человѣка (идеи блага) къ реальной дѣйствительности для Платона оказалось неосуществимымъ,—мѣрою всѣхъ вещей и конечною цѣлью стремленій индивидуума у Платона, какъ и у Сократа, остался самъ индивидуумъ, познающій и оцѣнивающій вещи съ точки зрѣнія понятій и сужденій *своего собственнаго субъективнаго разума.* Къ тому же, индивидуальная человѣческая личность, какъ мы видѣли, разсматривается Платономъ, только какъ *случайный и преходящій* моментъ *въ натуральномъ* процессѣ развитія безличнаго мірового разума, вслѣдствіе чего въ самомъ понятіи индивидуальной человѣческой личности, съ точки зрѣнія Платона, не дается должныхъ посылокъ къ тому, чтобы отсюда можно было выводить заключеніе объ обязательности для человѣка требованій *гуманизма* и *альтруизма*, въ точномъ смыслѣ этого слова. Отсюда, какъ намъ объ этомъ уже приходилось говорить и выше, конечною цѣлью нравственныхъ стремленій человѣка у Платона фактически является *личное, эгоистическое счастіе индивидуума,* не возвышающееся, при томъ, надъ границами его *земного натуральнаго* существованія [1]). Правда, ультра-индивидуализмъ и эгоизмъ у Платона, какъ и у Сократа, не отличаются хищнически-активнымъ характеромъ, вслѣдствіе чего, при поверхностномъ взглядѣ на дѣло, не производятъ впечатлѣнія грубаго эгоизма. Эгоизмъ Платона, развившійся на почвѣ крайняго раціонализма всего его міросозерцанія и душевнаго уклада,—является преимущественно эгоизмомъ *разсудочной душевной холодности и черствости, внутренней безучастности человѣческаго сердца къ личности и судьбѣ своего ближняго*; но по своей чисто *этической* сторонѣ такой *пассивной* эгоизмъ, по существу, ничѣмъ не отличается отъ эгоизма активнаго, или хищнаго. Различіе въ данномъ случаѣ заключается лишь *въ психологической формѣ*, такъ сказать, въ темпераментѣ данныхъ лицъ, но не въ *этической цѣнности* ихъ душевнаго настроенія. И съ этой стороны эгоизмъ Платона, по сравненію съ Сократомъ, оказывается

---

[1]) Стр. 465—511.

несомнѣнно болѣе опредѣлившимся и болѣе рѣшительнымъ, поскольку у него болѣе опредѣленно и послѣдовательно развита общая раціоналистическая тенденція его философіи. Отсюда становится несомнѣннымъ и то, что внесеніе Платономъ въ понятіе высочайшаго блага этическаго момента (главнымъ образомъ, въ его „Республикѣ"), вслѣдствіе чего благо человѣка представляется заключающимъ въ себѣ, въ качествѣ необходимаго момента, и *добродѣтель*, въ особенности главнѣйшую изъ нихъ, т. е. добродѣтель справедливости,— это обстоятельство не только не ослабляетъ основного односторонне-интеллектуалистическаго, а слѣдовательно, ультра-индивидуалистическаго и гидонистическаго характера ученія Платона о конечной цѣли человѣческихъ стремленій, но скорѣе подтверждаетъ такой, именно, характеръ. Дѣло въ томъ, что понятіе Ἀρετή у Платона еще въ большей степени, чѣмъ у Сократа, отличается строго интеллектуалистическимъ, точнѣе, раціоналистическимъ характеромъ, вслѣдствіе чего всѣ добродѣтели Платонъ, подобно, Сократу отождествляетъ съ *знаніемъ*. О той или иной добродѣтели, какъ извѣстномъ внутреннемъ движеніи человѣческаго *сердца* и *воли*, а не просто какъ объ *отвлеченномъ понятіи нашего теоретическаго разума*,— въ моральной философіи Платона рѣчь можетъ итти еще въ меньшей степени, чѣмъ въ философіи Сократа. Ко всему этому слѣдуетъ прибавить еще и то, что въ понятіи добродѣтели, какъ намъ объ этомъ приходилось говорить и выше, основнымъ элементонъ является элементъ *формально-утилитаристическій*, совпадающій съ понятіемъ *пригодности, приспособленности даннаго лица, въ силу его интеллектуальнаго развитія, къ достиженію извѣстной цѣли. Альтруистическій* моментъ изъ этого формальнаго понятія о добродѣли съ логическою и психологическою необходимостію вовсе не вытекаетъ. Понятіе *цѣли*, для которой добродѣтель оказывается *пригоднымъ средствомъ*, выводится у Платона изъ другихъ посылокъ, но ни какъ не изъ понятія о добродѣтели, и этою цѣлію, какъ мы видѣли выше, является *эгоистическое благо индивидуума*. Въ понятіе высочайшаго блага добродѣтель у Платона входитъ лишь въ качествѣ одного изъ двухъ основныхъ моментовъ этого понятія, именно, какъ необходимое *средство* къ достиженію другого момента высочайшаго блага—*цѣли* человѣческихъ стремленій, совпадающей съ *эгоистическимъ* счастіемъ человѣка. Съ этой точки зрѣнія, и тѣ добродѣтели, которыми опредѣляются отношенія человѣка къ *другимъ* лицамъ, и которыя требуютъ отъ него извѣстнаго ограниченія

стремленій своего эгоистическаго «я»,—являются только *средствомъ* къ достиженію *эгоистическаго счастія даннаго индивидуума.* Добродѣтельнымъ человѣкомъ, по Платону, слѣдуетъ считать того, кто дѣлаетъ *свое* дѣло, выполняетъ *свое* назначеніе, соотвѣтствующее его способностямъ,—и только. Главное въ данномъ случаѣ, съ точки зрѣнія Платона,—это сохранить цѣльность, гармонію *своего «я».* Отсюда становится понятнымъ и то, почему справедливость, эта высочайшая изъ добродѣтелей и какъ-бы синтезъ всѣхъ другихъ добродѣтелей,—у Платона совпадаетъ съ понятіемъ *здоровья души человѣка, обладающаго этою добродѣтелью,* или съ понятіемъ *душевнаго мира и гармоніи.* Въ понятіи этой *центральной* добродѣтели альтруистическій моментъ, если иногда и отмѣчается, то лишь въ качествѣ момента *второстепеннаго и служебнаго* (въ «Горгіасѣ» и «Республикѣ»). Основной смыслъ Платоновскаго понятія справедливости (δικαιοσύνη), какъ центральной добродѣтели, такимъ образомъ, по существу, совпадаетъ съ Сократовскимъ понятіемъ σοφρωσύνη, а Платоновское понятіе высочайшаго блага—съ Сократовскою εὐδαιμονία.— Насколько неблагопріятно эта служебная роль альтруистическаго момента въ Платоновскомъ понятіи добродѣтели отразилась на попыткахъ Платона провести свое ученіе о добродѣтели въ жизнь,—объ этомъ лучше всего можетъ свидѣтельствовать тотъ фактъ, что крайне приниженное положеніе народныхъ массъ и отрицаніе за варварами равнаго съ греками человѣческаго достоинства, вслѣдствіе чего ихъ, съ точки зрѣнія Платона, можно считать врагами по самой ихъ природѣ,—[1]) является у Платона, какъ необходимый выводъ изъ его понятія о справедливости. Идея *гуманности,* въ ея широкомъ, *универсальномъ* значеніи, возвышающаяся надъ узкими рамками національнаго, такимъ образомъ, была чужда Платону, какъ и идея достоинства человѣческой личности, *независимо отъ ея общественнаго и соціальнаго положенія.* Равенства половъ, какъ мы видѣли выше, Платонъ также не признавалъ, по соображеніямъ *принципіальнаго* свойства. Убійство слабыхъ по здоровью дѣтей также не представлялось Платону противорѣчащимъ понятію справедливости [2]). Съ точки зрѣнія Платона, такимъ лицамъ, яко-бы не способнымъ выполнить свое назначеніе, какъ это назначеніе понималъ самъ Платонъ, т. е. не способнымъ, по Платону, обладать добродѣ-

---

1) Rep. V, 468, A—471, B. Ср. 435, E и др. Отсюда понятно, почему Платонъ считалъ естественнымъ жестокое обращеніе съ варварами во время войны съ ними (ibid.).

2) Rep. V, 461, C.

телью,—нѣтъ мѣста на жизненномъ поприщѣ. Вопросомъ же о нравственной цѣнности *альтруистическихъ* чувствъ, какими эти лица, конечно, могли обладать, и при всѣхъ своихъ физическихъ слабостяхъ,—Платонъ въ данномъ случаѣ не задается.... На войну Платонъ также смотритъ, какъ на дѣло вполнѣ *естественное и нормальное*, при чемъ Платонъ даже рекомендуетъ развивать кровожадные истинкты въ гражданахъ съ дѣтства, съ каковою цѣлью, по Платону, слѣдуетъ давать дѣтямъ возможность смотрѣть на сраженія взрослыхъ и на проливаемую ими въ бою кровь [1]). Ученіемъ объ общности женъ и дѣтей, такъ чтобы ни одна мать не знала впослѣдствіи, кто изъ гражданъ—ея дѣти, а также, чтобы и дѣти не знали, кто ихъ родители [2]),— этимъ ученіемъ Платонъ, очевидно, въ корнѣ уничтожаетъ такія альтруистическія чувства, какъ чувства любви и взаимнаго уваженія супруговъ другъ къ другу, родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ. Всѣ эти и подобныя имъ частныя мысли нагладно характеризуютъ эгоистическій характеръ этическихъ воззрѣній Платона. Правда, Платонъ говоритъ о необходимости взаимной любви гражданъ между собою, какъ если бы они были другъ другу братьями, такъ что даже самая общность женъ и дѣтей имъ рекомендуется съ тою, именно, цѣлію, чтобы въ государствѣ сильнѣе развилась эта взаимная любовь между гражданами [3]). Но это вовсе не есть безкорыстная любовь, поскольку въ основѣ взаимной любви гражданъ между собою должно, по Платону, лежать убѣжденіе *въ общности ихъ интересовъ* и проистекающей отсюда *взаимной пользы и выгоды*, такъ что съ этою, именно, цѣлію, т. е. чтобы создать общность интересовъ, Платонъ и рекомендуетъ, между прочимъ, общность женъ и дѣтей [4]). Не слѣдуетъ въ данномъ случаѣ опускать безъ вниманія и того факта, что этотъ коммунизмъ въ жизни высшихъ сословій у Платона является попреимуществу коммунизмомъ лишь *потребленія и наслажденія* въ широкомъ смыслѣ этого слова: высочайшая степень счастія, какая только, по Платону, можетъ быть доступна человѣку, философами-правителями пріобрѣтается *за счетъ народной массы*, которая,

---

[1]) Rep. V, 466, E—467; B.

[2]) Rep. V, 449, A—461, E.

[3]) Rep. V, 460, B—466, D и др.

[4]) Rep. V, 462, A—466, D.

будучи занята исключительно физическимъ трудамъ, не имѣетъ возможности да, по Платону, не имѣетъ и натуральнаго права пользоваться духовными, высшими, съ точки зрѣнія Платона, благами, но зато избавляетъ отъ необходимости физическаго труда господствующій классъ правителей-философовъ и тѣмъ даетъ этому *небольшему числу лицъ* возможность съ сравнительнымъ успѣхомъ стремиться къ достиженію истиннаго и высочайшаго блага. Слишкомъ дорогою цѣною у Платона покупается высочайшее благо философовъ—правителей... Правда, въ *исключительныхъ* случаяхъ, по взгляду Платона, доступъ членамъ низшаго сословія въ высшее не бываетъ вовсе закрытъ. Но эта уступка Платона стоитъ въ принципіальномъ противорѣчіи съ тѣмъ *основнымъ пунктомъ его натуралистическаго міросозерцанія*, согласно которому роль, какую человѣку приходится играть въ земномъ поприщѣ, включительно до особенностей его тѣлесной организаціи,—обусловливается характерными чертами его души, пріобрѣтенными ею въ ея *доземномъ* существованіи, и измѣненіе этой роли становится возможнымъ только путемъ *слѣдующаго* рожденія души, т. е. новаго ея воплощенія, а никакъ не раньше. Сословный эгоизмъ у Платона, т. о., принимаетъ оттѣнокъ эгоизма *кастичнаго*, въ духѣ буддизма. Да и самое-то государство и общественная жизнь, по Платону, возникли, какъ мы видѣли, изъ чисто *эгоистическихъ* стремленій отдѣльныхъ членовъ общества, какъ результатъ сознанія человѣкомъ недостаточности собственныхъ силъ для удовлетворенія даже самыхъ необходимыхъ его потребностей, почему люди и рѣшили съ этою цѣлію соединиться между собою, чтобы, взаимно другъ другу помогая, легче достигать каждому своихъ *эгоистическихъ* цѣлей. «Городъ, говоритъ Платонъ, рождается тогда, когда каждый изъ насъ самъ для себя бываетъ недостаточенъ и имѣетъ нужду во многихъ. Стало быть, когда такимъ-то образомъ одинъ изъ насъ принимаетъ другихъ,—либо для той, либо для иной потребности; когда, имѣя нужду во многомъ, мы располагаемъ къ сожитію многихъ общниковъ и помощниковъ: тогда это сожитіе получаетъ у насъ названіе города.... Но всякій сообщается съ другимъ,—допускаетъ другого къ общенію, или самъ принимаетъ это общеніе—въ той мысли, *что это ему лучше*.—Первая же и самая великая изъ потребностей есть приготовленіе пищи для существованія и жизни.... Вторая—приготовленіе жилища, третья—

одежды и тому подобныхъ вещей» [1]). Какъ возникшая изъ чисто *эгоистическихъ* мотивовъ,—взаимная «любовь»(?) гражданъ между собою, какъ ее себѣ представляетъ Платонъ, въ существѣ дѣла, есть лишь *замаскированный эгоизмъ*.—Такимъ же характеромъ замаскированнаго эгоизма, какъ намъ объ этомъ приходилось упоминать выше, отличается и ученіе Платона о прощеніи причиняемыхъ намъ обидъ (См. выше стр. 509—510). И, дѣйствительно, въ основу взаимныхъ отношеній людей Платонъ, какъ и Сократъ, полагаетъ, какъ мы видѣли, чисто *юридическій* принципъ *внѣшняго, принудительнаго* ограниченія индивидуальныхъ потребностей и стремленій человѣка, въ цѣляхъ оградить такія же *индивидуальныя* потребности и стремленія другихъ лицъ. Платонъ, такимъ образомъ, задается вопросомъ лишь объ *урегулированіи и примиреніи индивидуальныхъ, эгоистическихъ стремленій различныхъ лицъ, но вовсе не цѣлью ослабить въ корнѣ индивидуализмъ и эгоизмъ стремленій человѣка, какъ таковой*. Стремленія человѣка къ безграничному удовлетворенію *своихъ личныхъ, эгоистическихъ* потребностей осуждаются Платономъ не потому, что такого рода стремленія предосудительны съ моральной точки зрѣнія, *сами по себѣ*, а лишь постольку, поскольку они причиняютъ намъ вредъ или поскольку они препятствуютъ развитію *такихъ же эгоистическихъ* стремленій у другихъ людей. Философская мораль Платона какъ-бы говоритъ слѣдующее: живи *для себя*, но такъ, чтобы не мѣшать и другимъ людямъ жить *для себя же*, а не то, вѣдь *тебѣ же* плохо придется, если ты слишкомъ далеко зайдешь въ своихъ стремленіяхъ къ личной пользѣ.... Не ограничишь самъ вовремя своихъ эгоистическихъ стремленій,—все равно ограничатъ ихъ внѣшнею силою другіе люди.... Даже въ отношеніи къ врагамъ не увлекайся слишкомъ непосредственнымъ чувствомъ вражды и мести, а спокойно взвѣсь, *что для тебя выгоднѣе*: причинить ли вредъ врагу и одновременно съ этимъ *самому выйти изъ состоянія своего душевнаго равновѣсія и спокойствія*, или же сохранить это равновѣсіе и спокойствіе, не обращая вниманія на причиняемое намъ оскорбленіе. Платонъ находитъ, что послѣднее для человѣка бываетъ *полезнѣе*, почему онъ и рекомендуетъ не мстить врагамъ [2]).

---

[1]) Rep. II, 399, B—D. (Русск. переводъ проф. Карпова.

[2]) А что прощеніемъ враговъ Платонъ вовсе не имѣлъ въ виду доставить благо *этому послѣднему*, но имѣлъ въ виду исключительно благо *самого прощающаго*, это съ несомнѣнностію подтверждается также тѣмъ фактомъ, что Платонъ, подобно Сократу, рекомендуетъ *извлекать для себя пользу* изъ враждебнаго къ намъ отношенія другихъ

Такимъ же характеромъ эгоизма (попреимуществу *пассивнаго*) проникнуты и всѣ разсужденія Платона о холодно-разсудочномъ, эгоистически-безучастномъ и себялюбиво-трусливомъ отношеніи правителей-философовъ къ моральному и соціальному состоянію остальныхъ гражданъ (ср. выше, стр. 516—517; 523—524).—Въ конечныхъ результатахъ интересы *индивидуальной* человѣческой личности въ Платоновской «Республикѣ», т. о., дѣйствительно, приносятся въ жертву интересамъ *общественной и политической организаціи*, такъ какъ *индивидуальное «я»* гражданина Платоновской «Республики» съ его *личными* потребностями и стремленіями совершенно стушевывается предъ интересами общественными. Однако *эта подавленность индивидуальной человѣческой личности* у Платона вовсе не означаетъ торжества *альтруистическаго* принципа надъ *эгоистическимъ*: это ограниченіе эгоистическаго «я» индивидуума въ Платоновской «Республикѣ» является не результатомъ *любви и свободнаго* его отреченія отъ своихъ эгоистическихъ стремленій въ пользу другихъ лицъ и цѣлаго общества людей, а результатомъ или *холодно-разсудочнаго чувства долга*, или же того, что цѣлой соціальной и политической организаціи или, вѣрнѣе сказать, одной сравнительно небольшой ея части—правителямъ, устроителямъ этой организаціи,—удалось *принудить* индивидуальную человѣческую личность, входящую въ составъ этой организаціи, ограничивать и подавлять до минимума свои эгоистическія стремленія и потребности, чтобы она не могла слишкомъ стѣснять *эгоистическія же* стремленія другихъ членовъ государства. Платоновская «Республика» въ цѣломъ, такимъ образомъ, является *результатомъ взаимной борьбы индивидуумовъ и отдѣльныхъ общественныхъ классовъ изъ-за своихъ эгоистическихъ интересовъ*,—своего рода *компромиссомъ*, на какомъ остановились борющіяся изъ-за своихъ *эгоистическихъ* стремленій лица и сословія, не думающія, однако, *въ принципѣ* отказываться отъ своихъ *ультра-индивидуалистическихъ и эгоистическихъ* цѣлей. Другими словами, въ основѣ Платоновской «Республики» лежитъ не свободное стремленіе индивидуума къ ограниченію *своего* эгоистическаго „я“ въ пользу *другихъ* лицъ, а стремленіе ограничить эгоистическое «я» *другихъ* лицъ, въ *своихъ личныхъ* интересахъ. Въ результатѣ такого стремленія къ *ограниченію правъ другихъ лицъ, этой войны всѣхъ*

лицъ (Symp. 183, B), т. е. изъ того именно состоянія человѣка, какое Платонъ признавалъ за источникъ зла для того, кто испытываетъ это состояніе (Ср. вышеизложенное ученіе Платона объ отношеніи къ варварамъ).

противъ всѣхъ,—и является, по Платону, общественная организація, гдѣ борющіяся стороны успѣли достигнуть только того, что *ограничили* другъ въ другѣ индивидуальныя, личныя потребности, не придя къ *положительнымъ* результатамъ; *положительная* же цѣль индивидуальной человѣческой личности—ея стремленіе къ своему всестороннему развитію въ этой борьбѣ отошла на задній планъ. Возникшая на почвѣ *ультра-индивидуалистическаго* пониманія правъ человѣческой личности, когда индивидууму доступно только понятіе о правахъ его *собственной*, *индивидуальной* личности, а не на почвѣ признанія извѣстныхъ правъ за *человѣческою личностію*, *вообще*, слѣдовательно, и за индивидуальною личностію *другихъ* людей, на ряду со своею собственною,—Платоновская «Республика» не могла развивать въ каждомъ изъ своихъ гражданъ свободнаго и сознательнаго *уваженія къ правамъ другихъ лицъ*, а слѣдовательно, не могла развивать въ нихъ и сознанія своихъ *обязанностей* по отношенію къ другимъ людямъ и чувствъ *безкорыстной къ нимъ любви*.

О томъ, что нравственныя воззрѣнія Платона, вопреки его принципіально-теоретическимъ заявленіямъ, какія изрѣдка встрѣчаются въ его діалогахъ, *фактически* оказываются совершенно чуждыми *религіозной* основы, какъ только Платонъ переходитъ къ практическому проведенію своихъ моральныхъ принциповъ въ жизнь,—объ этомъ много говорить не приходится: абстрактная, абсолютно безсодержательная и безличная *идея* блага не можетъ, по существу дѣла, вызывать къ себѣ со стороны человѣка какихъ-либо *личныхъ*, *моральныхъ* отношеній, а потому въ характерѣ этихъ отношеній человѣкъ не можетъ найти для себя необходимыхъ посылокъ для выведенія отсюда заключеній о характерѣ своихъ личныхъ, моральныхъ отношеній къ другимъ *личностямъ* и даже къ самому себѣ, какъ къ *личности*. Тѣмъ болѣе, въ частности, изъ характерныхъ особенностей Платоновской идеи блага нельзя вывести заключенія о необходимости *альтруистическихъ* чувствъ въ отношеніи къ другимъ людямъ: вѣдь, *любить* можно только *живую личность*, а не абстрактную идею, каковою у Платона является идея блага (Божество), а потому въ *абстрактно-интеллектуальномъ созерцаніи* идеи блага человѣку, съ точки зрѣнія Платона, не представляется психологической возможности почерпать для себя мотивы къ тому, чтобы любить другихъ людей. *Безличное* Божество не можетъ быть конечною цѣлію *нравственныхъ* стрем-

леній человѣка, *какъ личности*. Такимъ образомъ, философская мораль Платона, разсматриваемая со стороны рекомендуемой ею конечной цѣли человѣческихъ стремленій, какъ мораль, выросшая на психологической почвѣ односторонняго интеллектуализма и натурализма,—можетъ быть охарактеризована, какъ *эвдемонистическая и ультра-индивидуалистическая (эгоистическая) и національнистическая*, съ одной стороны, *космически-гидонистическая, а потому и безрелигіозная*, съ другой. Принципіально Платонъ, такимъ образомъ, продолжаетъ стоять на той же почвѣ, на какой стоялъ и его учитель Сократъ, а это, какъ мы видѣли,—традиціонная почва всего нравственнаго міросозерцанія античнаго человѣка. Слѣдовательно, въ разсматриваемомъ нами отношеніи моральная реформа Платона *никакъ не была радикальной*.

Съ другой стороны, отмѣченные нами взгляды Платона на конечную цѣль нравственныхъ стремленій человѣка *принципіально* противоположны *христіанскому* ученію, полагающему, въ качествѣ *конечной цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка, стремленіе къ *личному* общенію съ Божествомъ, *премірнымъ Духомъ*, *и любовь* къ Нему, какъ къ Отцу, откуда, *какъ психологическое и логическое слѣдствіе*, необходимо вытекаетъ и *любовь ко всѣмъ людямъ*, какъ своимъ братьямъ. Въ чувствѣ *любви къ премірному*, *личному Богу*, Который Самъ есть Любовь, и въ чувствѣ самоотверженной *любви къ другимъ людямъ* христіанинъ видитъ свое высочайшее благо, а не въ эгоистичной любви къ самому себѣ. Вмѣсто того, чтобы свое личное благо созидать цѣною угнетенія (физическаго и моральнаго) другихъ лицъ или цѣною эгоистически-безучастнаго къ нимъ отношенія, какъ это должны дѣлать Платоновскіе философы-правители,—христіанство выдвигаетъ принципъ: «кто изъ васъ хочетъ быть первымъ, тотъ пусть будетъ всѣмъ слуга». Христіанское ученіе о конечной цѣли человѣческихъ стремленій, выросшее на признаніи того преимущественнаго значенія, какое въ Св. Писаніи удѣляется потребностямъ человѣческаго *сердца и воли*, а не теоретическаго разума человѣка, и потому отличающееся *религіозно-супранатуралистическимъ и гуманистически-альтруистическимъ* характеромъ,—это ученіе не могло почерпать для себя никакихъ *положительныхъ* данныхъ изъ моральной философіи Платона, равно какъ не могло быть никакихъ положительныхъ генетическихъ нитей въ разсматриваемомъ нами отношеніи между тѣмъ разсудочно-интеллектуальнымъ типомъ философа-моралиста, представи-

телемъ котораго является Платонъ, и типомъ истиннаго христіанина. Косвенную же услугу дѣлу распространенія среди античнаго міра христіанскихъ началъ нравственности платонизмъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, несомнѣнно оказалъ,—въ томъ же смыслѣ, какъ и философская мораль Сократа.

Въ своемъ ученіи о *нравственномъ законѣ* Платонъ, какъ намъ объ этомъ уже приходилось упоминать и выше, пытался внести въ моральную философію Сократа поправку, устраняя тотъ *субъективизмъ* въ дѣлѣ отысканія и опредѣленія основныхъ нормъ нравственнаго поведенія человѣка, который, вопреки первоначальнымъ принципіальнымъ стремленіямъ Сократа къ установленію абсолютныхъ моральныхъ нормъ, заставилъ его фактически опуститься на почву того же субъективизма и релятивизма, на какой стояли и противники Сократа--софисты, вслѣдствіе чего, въ смыслѣ положительныхъ результатовъ, моральная реформа Сократа фактически, въ концѣ концовъ, оказалась непродуктивною. Но стремленіе Платона, взамѣнъ субъективныхъ моральныхъ нормъ, поставить въ основу нравственныхъ стремленій человѣка внѣшній, объективный моральный законъ, въ формѣ подражанія Божеству и слѣдованія Его волѣ,—это стремленіе также фактически оказалось неосуществимымъ. Во-первыхъ, этотъ, яко-бы объективный Божескій законъ, съ точки зрѣнія Платона, отыскиваетъ вѣдь тотъ же *субъективный человѣческій разумъ*, а не сообщается извнѣ въ готовомъ видѣ, какъ откровеніе Божества; слѣдовательно, опредѣленіе содержанія этого нравственнаго закона обусловливается особенностями субъективнаго индивидуальнаго человѣческаго разума, способнаго и ошибаться. Во-вторыхъ, само-то Божество въ философіи Платона является, какъ мы видѣли, настолько общимъ и безсодержательнымъ понятіемъ, что отсюда фактически оказывается немыслимымъ вывести опредѣленныхъ положительныхъ заключеній о содержаніи нравственнаго Божественнаго закона. Въ концѣ концовъ, и у Платона, какъ и у Сократа, человѣкъ, въ своемъ стремленіи къ отысканію нормъ нравственнаго поведенія, оказывается предоставленнымъ самому себѣ, а отсюда односторонній интеллектуализмъ въ формѣ субъективизма и релятивизма, при рѣшеніи вопроса о содержаніи нравственнаго закона,—оказывается неизбѣжнымъ. Философскую мораль Платона можно было бы назвать *интеллектуалистически-автономною*, если бы Платонъ принципіально признавалъ за человѣкомъ естественное право самому себѣ приписывать

нравственный законъ. Но дѣло въ томъ, что этого права, какъ мы видѣли, Платонъ *въ принципѣ* за индивидуумомъ не признаетъ. Нравственнымъ закономъ, по Платону, могутъ быть названы только тѣ моральныя нормы, которыя являются выраженіемъ объективной природы Божества, а эта-то объективная природа Божества, съ точки зрѣнія того же Платона, фактически ускользаетъ отъ субъективнаго человѣческаго разума, стремящагося познать ее. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія самого же Платона, человѣку, по необходимости, вмѣсто нравственнаго закона, въ практической жизни приходится руководствоваться его суррогатомъ,—своими личными мнѣніями и гипотетическими соображеніями. Въ этомъ вопросѣ Платонъ поступаетъ сравнительно откровеннѣе своего учителя Сократа, открыто признавая необходимость въ нѣкоторыхъ случаяхъ руководствоваться въ своемъ поведеніи не абсолютнымъ, философскимъ знаніемъ, а такъ имъ называемымъ «*правильнымъ мнѣніемъ*», являющимся, по Платону, лишь *случайно* правильнымъ. Фактически же, какъ мы видѣли, человѣку, съ точки зрѣнія Платона, приходится не въ нѣкоторыхъ только случаяхъ, а *всегда*, вмѣсто нравственнаго закона, руководствоваться правильными мнѣніями. Это Платонъ подтвердилъ и собственнымъ своимъ примѣромъ: изложивъ въ «Республикѣ» свои идеальные, на его взглядъ, нравственные и политическіе законы, т. е. соотвѣтствующіе, яко-бы, объективной природѣ идеи блага,—онъ къ концу своей жизни пишетъ діалогъ «Законы», гдѣ уже отступаетъ отъ своихъ «идеальныхъ» нравственныхъ законовъ и удовлетворяется законами *относительно правильными*. Да и въ «Республикѣ» свои «идеальные» и «абсолютные» нравственные законы Платонъ логически вовсе не выводитъ изъ характерныхъ свойствъ идеи блага (откуда ихъ и вывести нельзя, такъ какъ самихъ-то положительныхъ свойствъ въ этой идеѣ Платонъ не находитъ), а щедрою рукою почерпаетъ ихъ изъ кодекса спартанскаго государственнаго права и обычаевъ.—Естественно послѣ всего этого, что нравственный законъ, какой фактически, по Платону, доступенъ сознанію человѣка, не можетъ имѣть значенія *категорическаго моральнаго императива*, поскольку это—законъ не абсолютный, а только *гипотетическій*, т. е., относительно истинный. Допуская компромиссъ между своими нравственно-политическими взглядами, какъ они изложены имъ въ его „Республикѣ“, съ одной стороны, и въ «Законахъ», съ другой,—Платонъ собственнымъ примѣромъ доказываетъ, что за своими идеальными и абсолютными нравственными законами,

онъ фактически не признавалъ значенія *категорическихъ* моральныхъ требованій, разъ въ жизни ими можно и не руководствоваться. Да съ односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точки зрѣнія Платона, какъ и Сократа, вообще категорическое: «ты *долженъ*», естественно уступаетъ свое мѣсто болѣе скромному требованію: «дѣлай то, что̀ *можешь* дѣлать», т. е., съ точки зрѣнія Платона, какъ и Сократа, рѣчь у него можетъ итти не о переустройствѣ объективнаго порядка жизни, согласно требованіямъ нравственнаго закона, и не о радикальномъ измѣненіи самой нравственной природы человѣка, а только о *приспособленіи* человѣка къ натуральному и неизмѣнному объективному порядку вещей, соотвѣтственно особенностямъ человѣческой природы въ ея наличномъ состояніи.

Фактическое низведеніе понятія абсолютнаго Божескаго нравственнаго закона на степень законовъ человѣческихъ и относительныхъ, какъ мы выше видѣли, привело Сократа къ тому, что понятіе нравственнаго закона въ практической жизни у него замѣняется понятіемъ законовъ *политическихъ и юридическихъ*, которымъ человѣкъ, въ противоположность законамъ нравственнымъ, подчиняется не въ силу свободнаго своего желанія, а въ силу *внѣшняго принужденія*. То же самое мы должны отмѣтить и у Платона, у котораго къ человѣческой личности предъявляются извѣстныя моральныя требованія, не какъ къ таковой, а только въ зависимости отъ ея соціальнаго и юридическаго положенія въ государствѣ, вслѣдствіе чего, напр., отъ лицъ, принадлежащихъ къ различнымъ государственнымъ сословіямъ, по Платону, требуются и различныя добродѣтели, соотвѣтствующія характернымъ особенностямъ того или иного сословія. О лицахъ же, не принадлежащихъ къ греческой націи, Платонъ даже не считаетъ нужнымъ и вовсе говорить: моральныя требованія къ нимъ, съ точки зрѣнія Платона, какъ-бы совершенно не приложимы. Нравственность у Платона, какъ и у Сократа, такимъ образомъ, фактически уходитъ въ *политику* при томъ—*узко-національную*. Объясненіе этого факта можетъ быть не иное, какъ именно то, какое имѣло мѣсто и по отношенію къ моральной философіи Сократа: индивидуальная человѣческая личность, какъ таковая, и у Платона, какъ и у Сократа, не могла быть поставлена выше временныхъ, случайныхъ и чисто внѣшнихъ условій жизни (соціальныхъ, политическихъ, національныхъ и др.), разъ сама она, съ точки зрѣнія Платона, мыслится, лишь какъ временный и слу-

чайный моментъ въ общемъ ходѣ натуральнаго мірового процесса, и разъ ея нравственное поведеніе фактически не можетъ опредѣляться иными моральными нормами, какъ только *относительными*, а слѣдовательно, тоже *временными* и *случайными*. По этой же причинѣ законы, опредѣляющіе собою, по мнѣнію Платона, нравственное поведеніе человѣка, не могутъ быть чѣмъ-нибудь инымъ, какъ только законами *внѣшне-юридическими*, т. е. принудительно-обязательными. Вѣдь, съ точки зрѣнія Платона, какъ и Сократа, только *истинное* знаніе непосредственно влечетъ за собою и соотвѣтствующее дѣйствіе, какъ свободный актъ человѣческой воли. Человѣкъ, по Платону, не можетъ не стремиться къ исполненію того, что̀ онъ считаетъ за свое несомнѣнное благо. Но знать, что̀ именно есть наше благо, съ точки зрѣнія Платона, возможно для насъ не иначе и не прежде, какъ обладая философскимъ знаніемъ абсолютной идеи блага. Такое же знаніе, по Платону, доступно только *немногимъ* лицамъ—философамъ-правителямъ, которые и предписываютъ эти законы народной массѣ, не справляясь съ тѣмъ, считаетъ ли она эти законы за свое благо, или же нѣтъ. Да народная масса, съ точки зрѣнія Платона, и *не можетъ* считать ихъ за свое благо уже потому, что она Платономъ мыслится, какъ не способная возвыситься до истиннаго знанія, вслѣдствіе чего ея понятія о благѣ никогда не могутъ совпадать съ понятіями философовъ-правителей. Такимъ образомъ, оказывается, что даже съ принципіально-теоретической точки зрѣнія Платона, для *громаднаго большинства* гражданъ нравственные законы, которыми должно опредѣляться ихъ нравственное поведеніе, являются обязательными только въ силу своего внѣшняго, юридически-принудительнаго авторитета, а не потому, что авторитетъ ихъ признается свободнымъ *нравственнымъ* сознаніемъ гражданъ. *Фактически же* и Платоновскіе философы-правители также не въ состояніи руководствоваться въ своей практической жизни абсолютными моральными нормами, такъ какъ изъ безсодержательной идеи блага нѣтъ возможности вывести опредѣленныя заключенія о конкретномъ содержаніи нравственнаго закона. Это, какъ мы видѣли, доказалъ самъ Платонъ собственнымъ примѣромъ. Слѣдовательно, и философы-правители фактически не могутъ руководствоваться въ своей жизни такого рода нравственными законами, относительно которыхъ они несомнѣнно могли бы быть убѣждены въ томъ, что это законы—абсолютно истинные, и что слѣдованіе имъ составляетъ несомнѣнное

благо человѣка. Но безъ этого, вѣдь, по Платону, не можетъ быть и свободнаго подчиненія такого рода законамъ. Юридическій принципъ въ Платоновской этикѣ, такимъ образомъ, фактически *совершенно и безъ остатка* вытѣсняетъ принципъ чисто моральный.

Во всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами отношеніяхъ ученіе Платона о нравственномъ законѣ стоитъ, какъ видимъ, въ принципіальномъ согласіи съ нравственно-философскими воззрѣніями Сократа. Сказанное нами выше о характерѣ отношенія этой стороны нравственныхъ воззрѣній Сократа къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, съ одной стороны, и христіанскому ученію о нравственности, съ другой,—по существу вполнѣ приложимо и къ Платону. И Платонъ, какъ и Сократъ, фактически стоитъ на той же почвѣ *односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго*, а потому также узко-національнаго и политико-юридическаго пониманія существа нравственнаго закона, на какой выросли и традиціонныя античныя представленія о нравственномъ законѣ, при чемъ, въ обоихъ случаяхъ нравственный законъ фактически мыслится, со стороны своего происхожденія, какъ законъ *человѣческій*, а потому только *относительно* истинный и только *относительно* обязательный.—Насколько въ разсматриваемомъ нами отношеніи Платонъ близокъ былъ къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ, настолько далеко, по существу дѣла, его философская мораль въ данномъ случаѣ отстоитъ отъ *христіанской*, гдѣ первоначальнымъ источникомъ истиннаго нравственнаго закона признается самъ Богъ, вслѣдствіе чего этотъ законъ мыслится здѣсь, *какъ вѣчный, неизмѣнный, абсолютно-истинный и абсолютно обязательный для всѣхъ людей*, а потому возвышающійся надъ всѣми внѣшними временными и случайными организаціями (національными, соціальными, политическими и т. п.) и, вообще, надъ условіями натуральнаго существованія человѣка. Благодаря этому, и сама личность человѣка, по своимъ правамъ и обязанностямъ, въ христіанствѣ ставится выше временныхъ и случайныхъ условій жизни, а потому и исполненіе требованій нравственнаго закона ставится внѣ зависимости отъ ея натуральныхъ задатковъ, отъ національности, пола, соціальнаго положенія и т. п. Категорическое «ты долженъ» въ христіанской морали не допускаетъ никакихъ ограниченій и компромиссовъ, такъ какъ моральный идеалъ въ христіанствѣ мыслится, какъ реализованный въ живой дѣйствительности въ лицѣ Христа, по благодати Котораго, и его послѣдователи могутъ осуществлять въ

своей жизни требованія Божественнаго нравственнаго закона. Имѣя свой основной корень не въ теоретическомъ разумѣ человѣка, съ его логически-необходимыми законами, а главнымъ образомъ, въ человѣческомъ *сердцѣ* и въ стремленіяхъ его свободной *воли,* т. е. будучи закономъ именно *нравственнымъ*, а не внѣшне-юридическимъ,—онъ поэтому самому, съ христіанской точки зрѣнія, требуетъ себѣ *свободнаго* подчиненія; одно внѣшне-принудительное повиновеніе требованіямъ нравственнаго закона въ христіанствѣ, въ противоположность взгляду Платона, не имѣетъ никакой моральной цѣнности. Все это—стороны, *принципіально противоположныя* міросозерцанію Платона, а потому и въ разсматриваемомъ нами отношеніи нѣтъ основаній ставить христіанство и морально-психологическій типъ истиннаго христіанина въ положительную генетическую его зависимость отъ платонизма. Въ опредѣленіи понятія нравственнаго закона Платонъ, какъ и Сократъ, несомнѣнно обнаруживаетъ опредѣленное *стремленіе* стать выше натуральныхъ, относительныхъ и случайныхъ условій и по вопросу о происхожденіи нравственнаго закона и его практическаго осуществленія, и такое *стремленіе*, несомнѣнно, сближаетъ платонизмъ съ христіанствомъ. Но это стремленіе, какъ мы видѣли, не привело и не могло привести Платона къ *положительнымъ* результатамъ. Оно не могло, поэтому, дать ему и его послѣдователямъ душевнаго *удовлетворенія* и *отвѣта* на тѣ вопросы, какіе были вызваны этимъ стремленіемъ. Этого душевнаго удовлетворенія и этого отвѣта послѣдователямъ Платона приходилось ожидать и искать *извнѣ*. Чѣмъ интенсивнѣе было это ожиданіе и исканіе, тѣмъ съ большею готовностію послѣдователи Платона должны были откликнуться на проповѣдь *христіанства*, нравственное міросозерцаніе котораго не только развивало свойственное и платонизму *стремленіе* къ обладанію абсолютнымъ нравственнымъ закономъ, но давало также *отвѣтъ и удовлетвореніе* этому стремленію. Въ этомъ косвенномъ смыслѣ платонизмъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи, несомнѣнно, способствовалъ распространенію среди античнаго міра христіанскихъ началъ нравственности, и даже въ бо́льшей степени, чѣмъ философско-реформаторская дѣятельность Сократа, поскольку *стремленіе* къ отысканію абсолютныхъ моральныхъ нормъ у Платона носитъ, по сравненію съ Сократомъ, характеръ и болѣе интенсивный (благодаря его сравнительно бо́льшему разочарованію въ

натуралистическихъ идеалахъ нравственности), и болѣе опредѣленный (благодаря признанію за абсолютными моральными нормами значенія нормъ объективныхъ).

Понятіе о *законодательной и судящей совѣсти*, какъ одномъ изъ основныхъ моментовъ въ понятіи нравственнаго закона, играющее столь важную роль въ христіанскомъ ученіи о нравственности,— у Платона, какъ и у Сократа, не могло получить должнаго развитія и по тѣмъ же причинамъ: гипотетическій и внѣшне-юридическій и политическій характеръ того нравственнаго закона, о какомъ идетъ рѣчь въ моральной философіи Платона, не даетъ возможности голосу совѣсти, т. е. свободнаго, внутренняго сознанія человѣка звучать категорически-повелительно, когда человѣку приходится рѣшать вопросъ о томъ, какъ ему должно поступить въ томъ или иномъ случаѣ, или же судить о своихъ уже совершенныхъ поступкахъ. По вопросу объ отношеніи этой стороны въ ученіи Платона о нравственности къ традиціоннымъ античнымъ взлядамъ, съ одной стороны, и къ христіанской морали, съ другой, въ виду принципіальнаго согласія по этому вопросу Платона съ его учителемъ Сократомъ, намъ остается только сослаться на то, что нами было сказано выше, при изложеніи соотвѣтствующаго отдѣла моральной философіи Сократа. Новымъ въ платонизмѣ, по сравненію съ Сократомъ, является только бо́льшая степень неудовлетворенности внѣшними юридическими и случайными нормами нравственнаго поведенія человѣка и болѣе интенсивное и опредѣленное стремленіе углубиться въ свое собственное духовное «я», чтобы здѣсь, именно, отыскать не только абсолютныя, но и объективныя моральныя нормы. Но, какъ мы видѣли, въ глубинѣ собственнаго сознанія человѣку, съ точки зрѣнія Платона, вмѣсто реальнаго критерія истины и нравственнаго поведенія, удается найти только бозсодержательныя логическія абстракціи отъ той же внѣшней и конечной дѣйствительности, отъ которой Платонъ стремился уйти, вслѣдствіе чего въ практической жизни человѣку, съ точки зрѣнія Платона, ясно имъ, правда, не сознанной, приходится, по необходимости, руководствоваться не голосомъ своего внутренняго сознанія, а внѣшними юридическими, а потому, по Платону, и гипотетическими законами. Въ этомъ вынужденномъ стремленіи въ сторону юридизма Платонъ, вопреки своему первоначальному принципіальному намѣренію, такъ же ушелъ далѣе

Сократа (главнымъ образомъ, въ смыслѣ большей обработки и систематизаціи), какъ онъ ушелъ впередъ и въ дѣлѣ принципіальнаго разочарованія во внѣшнихъ юридическихъ нормахъ. Внутреннее противорѣчіе по данному вопросу въ душѣ Платона, такимъ образомъ, оказывается гораздо болѣе сильнымъ и принципіально радикальнымъ, чѣмъ въ душѣ Сократа. Соотвѣтственно этому, и въ отношеніи къ *христіанскому* ученію о совѣсти платонизмъ, по сравненію съ Сократомъ, въ смыслѣ положительныхъ результатовъ, имѣетъ еще менѣе точекъ соприкосновенія. Къ тому же, и Платонъ, подобно Сократу, вслѣдствіе своего одностороннято интеллектуализма, и въ разсматриваемомъ нами отношеніи, какъ и вообще, совершенно игнорируетъ потребности человѣческаго *сердца, воли и нравственнаго чувства*, за которыми въ христіанскомъ ученіи о совѣсти признается господствующая роль. Но зато большая, сравнительно съ Сократомъ, степень *стремленія* платонизма въ сторону внутренняго нравственнаго сознанія человѣка (хотя это стремленіе и не увѣнчалось положительными результатами),—увеличиваетъ соотвѣтствующимъ образомъ косвенную услугу, оказанную платонизмомъ дѣлу распространенія среди античнаго міра христіанскихъ понятій о совѣсти и ея значеніи въ нравственномъ поведеніи человѣка.

Отношеніе философской морали Платона къ христіанской со стороны *мотивовъ*, какими долженъ руководиться человѣкъ въ своемъ поведеніи,—опредѣляется всѣмъ сказаннымъ нами выше объ эгоистическомъ и гидонистическомъ характерѣ вообще этическихъ воззрѣній Платона и о спиритуалистическомъ, религіозно-супранатуралистическомъ и альтруистическомъ, въ своей основѣ, характерѣ христіанскаго ученія по данному вопросу. Въ этомъ отношеніи платонизмъ, какъ и ученіе Сократа, на нашъ взглядъ, менѣе всего можетъ быть поставленъ въ аналогію съ христіанскою моралью. Одно только разочарованіе Платона въ цѣнности космическихъ конечныхъ и тѣлесныхъ благъ, какъ мотивовъ нравственнаго поведенія человѣка,—и могло косвеннымъ путемъ подготовлять среди античнаго міра почву для распространенія здѣсь спиритуалистическаго и религіозно-супранатуралистическаго по своему характеру христіанскаго ученія о конечномъ благѣ человѣка, хотя, какъ мы видѣли, это разочарованіе Платона къ положительнымъ результатамъ его не привело, вслѣдствіе чего и не можетъ быть въ данномъ случаѣ рѣчи о положительной аналогіи между платонизмомъ и

христіанствомъ. Что же касается момента *альтруизма* въ вопросѣ о мотивахъ нравственнаго поведенія человѣка, то мы не находимъ здѣсь даже косвенныхъ аналогій между платонизмомъ и христіанскою моралью: эгоистическій принципъ въ данномъ случаѣ развитъ Платономъ съ такою послѣдовательностію и опредѣленностію, какой мы не встрѣчали и у Сократа, хотя, напр. по своей прямолинейности Платонъ въ этомъ отношеніи и уступаетъ софистамъ.

Характерныя особенности въ ученіи Платона о тѣхъ *путяхъ и средствахъ*, какими располагаетъ человѣкъ въ свое іъ стремленіи къ достиженію конечной цѣли своей жизни и дѣятельности, или, выражаясь языкамъ Платона, высочайшаго блага,—обусловливаются во-первыхъ, одностороннимъ интеллектуализмомъ и тѣмъ душевнымъ самопротиворѣчіемъ Платона, какимъ характеризуется общій его взглядъ на міръ и положеніе въ немъ человѣка,—взглядъ, одновременно проникнутый духомъ поверхностнаго оптимизма и самаго глубокаго, радикальнаго пессимизма. При изложеніи ученія Платона о міровомъ злѣ, намъ приходилось уже говорить о томъ, что мысль о радикальномъ возрожденіи природы міра и человѣка, въ силу односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго характера общаго міросозерцанія Платона,—не имѣетъ для себя въ его гносеологіи, теологіи, космологіи и психологіи устойчивыхъ психологическихъ основъ: интеллектуализмъ Платона и его натурализмъ, въ своей пантеистической и потому оптимистической окраскѣ, какъ мы видѣли, заставляетъ его считать это возрожденіе совершенно излишнимъ, поскольку Платонъ смотрѣлъ на зло, лишь какъ на случайную ошибку нашего разума. Но тотъ же интеллектуализмъ и натурализмъ Платона, въ своей пессимистической окраскѣ, приводитъ его къ мысли не только о желательности, но также этической необходимости избавленія отъ зла, усиліями автономнаго человѣческаго разума, хотя, одновременно съ этимъ, также приводитъ его къ мысли объ абсолютной *невозможности* этого избавленія. Вѣдь, объ измѣненіи натуральной объективной природы міра и человѣка Платонъ говорить не могъ, оставаясь вѣрнымъ своему взгляду на ту чисто пассивную роль, какая, съ точки зрѣнія Платона, только и можетъ принадлежать человѣческому теоретическому разуму и вообще человѣческой личности, какъ случайному моменту въ общемъ натуральномъ и неизмѣнномъ міровомъ процессѣ. Подобно своему учителю Сократу, Платонъ

по необходимости долженъ былъ рекомендовать, въ качествѣ единственнаго пути и средства къ достиженію высочайшаго блага, *познаніе* наличнаго натуральнаго порядка вещей и *пассивное приспособленіе* къ нему, а не стремленіе къ активному воздѣйствію на міръ, въ цѣляхъ измѣнить и улучшить этотъ натуральный порядокъ. Дѣйствительно, единственную панацею отъ всѣхъ золъ Платонъ, какъ мы видѣли, полагаетъ въ пріобрѣтеніи человѣкомъ истиннаго философскаго познанія о мірѣ, каковое познаніе у Платона совпадаетъ съ знаніемъ въ формѣ понятій, т. е. съ діалектикой, при чемъ всю сумму знаній, какъ со стороны ихъ формы, такъ и со стороны содержанія, человѣкъ, по Платону, почерпаетъ изъ глубины своего собственнаго духа, путемъ припоминанія того, что̀ ему было извѣстно еще до рожденія. Самый рѣшительный и послѣдовательный *интеллектуализмъ* и не менѣе рѣшительный и послѣдовательный *автономизмъ*, при которомъ даже о внѣшнемъ наученіи возможно говорить только далеко не въ собственномъ смыслѣ этого слова,—являются характерными чертами въ ученіи Платона о путяхъ и средствахъ къ достиженію человѣкомъ своего высочайшаго блага. Объ извращеніи свободной человѣческой *воли* и *сердца* о *грѣхѣ*, какъ источникѣ зла въ человѣкѣ и во всемъ мірѣ,—у Платона столь же мало можетъ быть рѣчь, какъ и у Сократа: сознательно и свободно грѣшить человѣкъ, по Платону, не можетъ, разъ все зло проистекаетъ лишь отъ недостатка знанія. По сравненію съ Сократомъ, Платонъ въ вопросѣ объ *интеллектуализмѣ*, какъ пути къ нравственному совершенству человѣка, шага впередъ, пожалуй, не сдѣлалъ, признавая даже нѣкоторое значеніе за такъ имъ называемыми правильными мнѣніями, хотя о свободной волѣ человѣка и здѣсь у него нѣтъ рѣчи. Что же касается *автономизма*, то Платонъ въ данномъ случаѣ еще болѣе радикаленъ и послѣдователенъ, чѣмъ даже Сократъ, поскольку Платонъ, какъ мы видѣли, въ самопознаніи человѣка видитъ не только источникъ формы всѣхъ его познаній, но также источникъ самаго ихъ *содержанія*. Что о Божественной помощи, въ дѣлѣ пріобрѣтенія человѣкомъ познаній, а слѣдовательно, и въ его стремленіи къ высочайшему благу, Платонъ могъ говорить далеко не въ собственномъ смыслѣ этого слова,—объ этомъ намъ приходилось уже говорить выше: ни натуралистическій пантеизмъ Платона, ни его абсолютно безсодержательный и абстрактный мнимый теизмъ не позволяютъ намъ за Платоновской идеей блага признавать значеніе реальнаго

источника той внѣшней Божественной помощи, какою человѣкъ могъ бы воспользоваться въ своемъ стремленіи къ высочайшему благу.

Что съ отмѣченной нами точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи о положительной аналогіи между платонизмомъ и *христіанскимъ* ученіемъ о значеніи, въ дѣлѣ нашего нравственнаго усовершенствованія, Божественнаго промысла, вообще, и личности Христа, какъ Искупителя грѣховнаго человѣчества, въ частности,—это очевидно само собою. Даже признавая фактъ существованія въ мірѣ и въ человѣческой природѣ зла, Платонъ принципіально отрицалъ необходимость и возможность иныхъ путей и средствъ избавленія отъ этого зла, какъ только путь автономнаго пріобрѣтенія человѣкомъ истиннаго знанія. Объ очищеніи человѣческаго сердца, исправленіи его воли и о возрожденіи нравственнаго инстинкта въ односторонне - интеллектуалистической философіи Платона и рѣчи быть не можетъ, даже въ томъ случаѣ, когда онъ говоритъ о несовершенствахъ во внѣшнемъ мірѣ и въ природѣ человѣка. Непосредственная внѣшняя помощь, вообще, и Божественная, въ частности, Платономъ, въ дѣлѣ нравственнаго усовершенствованія человѣка, совершенно отрицается, равно какъ отрицается имъ также возможность и необходимость радикальнаго измѣненія самой объективной природы вещей, вообще, и человѣческой, въ частности: черезъ пріобрѣтеніе истиннаго знанія человѣкъ, по Платону, измѣняетъ только содержаніе своего духовнаго существа и своей жизни, сама же субстанція человѣческой природы, та натуральная форма, которая наполняется этимъ содержаніемъ, равно какъ и весь объективный міръ—отъ этого нисколько въ своей сущности не измѣняются. Черезъ пріобрѣтеніе человѣкомъ истиннаго знанія, низшая, пожелательная часть его души, этотъ, по взгляду Платона, источникъ всѣхъ золъ человѣка,—не уничтожается и не измѣняется въ своей субстанціи, а ея функціи только регулируются, и подчиняются велѣніямъ разума. Точно также у Платона нѣтъ рѣчи и о томъ, чтобы путемъ пріобрѣтенія истиннаго знанія человѣку когда-нибудь удалось парализовать дѣятельность злого міроваго принципа (идеи «иного»). Да это, съ точки зрѣнія Платона, какъ мы видѣли, и абсолютно невозможно. Признавалъ ли Платонъ невозможнымъ или излишнимъ уничтоженіе или радидикальное ослабленіе объективно существующаго въ мірѣ и человѣкѣ злого начала,—въ данномъ случаѣ важно не это, а то, что съ

какой бы точки зрѣнія мы ни посмотрѣли на разсматриваемую нами сторону философіи Платона, но аналогіи между нею и христіанскимъ ученіемъ объ искупленіи, какъ *радикальномъ* возрожденіи самой объективной природы человѣка и, прежде всего, его нравственнаго инстинкта, его сердца и воли, и объ радикальной побѣдѣ добраго міроваго принципа надъ злымъ,—этой аналогіи въ данномъ случаѣ нѣтъ и быть не можетъ. Видѣть аналогію между ученіемъ Платона о міровомъ разумѣ, или о міровой душѣ и христіанскимъ ученіемъ о личности Христа, Искупителя,—невозможно не только потому, что міровой разумъ у Платона не надѣляется предикатами *личнаго* существа, но и потому, что Платонъ ему вовсе не приписываетъ дѣятельности, *возрождающей* поврежденную природу міра и человѣка, ограничивая его роль только участіемъ въ созданіи міра и *сохраненіи наличнаго натуральнаго порядка вещей*. Но этимъ, съ точки зрѣнія Платона, не только не предполагается, а напротивъ совершенно устраняется необходимость и возможность измѣненія объективной природы міра и человѣка, какъ созданныхъ совершенными, насколько только это было возможно, и неизмѣнными въ своей сущности. Тутъ—не аналогія съ христіанскимъ ученіемъ о тѣхъ путяхъ и средствахъ, какими располагалъ человѣкъ въ своемъ стремленіи къ нравственному совершенству и своему благу, а *принципіальная противоположность*. Если въ разсматриваемомъ нами отношеніи платонизмъ и оказалъ *косвенную* услугу дѣлу распространенія среди античнаго міра христіанскаго ученія, то только въ томъ смыслѣ, о какомъ у насъ шла рѣчь выше, при изложеніи ученія Платона о природѣ міроваго зла.

Подводя итогъ всему сказанному нами объ особенностяхъ этическихъ взглядовъ Платона, и его нравственнаго настроенія, въ ихъ связи съ его религіозно-метафизическими воззрѣніями,—мы можемъ констатировать тотъ фактъ, что своимъ стремленіемъ отрѣшиться отъ основъ традиціоннаго античнаго религіозно-нравственнаго міросозерцанія Платонъ сдѣлалъ весьма много для *разрушенія* религіозно-нравственныхъ традицій античнаго міра и въ *этомъ* смыслѣ, несомнѣнно, оказалъ важную косвенную услугу христіанству, *отрицательнымъ* путемъ подготовивъ въ античномъ мірѣ почву для распространенія здѣсь христіанскихъ идеаловъ, *по существу новыхъ*, сравнительно съ идеалами античнаго человѣка. Но, разрушая старое, Платонъ оказался не въ силахъ выработать *новое* религіозно-нравственное міросозерцаніе, *по*

существу отличное отъ античныхъ традицій, такъ какъ, вопреки своему намѣренію и какъ-бы стихійно, Платонъ въ самомъ своемъ отрицаніи античныхъ традицій продолжалъ стоять на той же односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической почвѣ, которая и породила эти традиціи. Отсюда, философія Платона и его личность не могли играть роли того *положительнаго* корня, изъ котораго могли бы развиться идеалы христіанской морали и морально-психологическій типъ истиннаго христіанина.

Въ развитіи односторонне-интеллектуалистической тенденціи своего міросозерцанія, Платонъ, какъ мы объ этомъ упоминали выше, допускалъ нѣкоторую логическую непослѣдовательность и психологическую незаконченность, что̀ соотвѣтствующимъ образомъ отражалось и на его моральной философіи. Мы имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, тотъ фактъ, что въ ученіи объ идеяхъ, этомъ центральномъ пунктѣ всей своей философіи, Платонъ въ извѣстной степени допускаетъ такого рода элементы, какъ, напр., элементъ конкретизированія отвлеченныхъ понятій нашего теоретическаго разума; затѣмъ, въ понятіе объ идеяхъ Платонъ привноситъ моменты внутренняго движенія, жизни и т. п. Всѣ эти элементы, очевидно,— не чисто интеллектуалистическаго происхожденія.—Дальнѣйшее свое болѣе послѣдовательное развитіе односторонне-интеллектуалистическая, точнѣе, раціоналистическая тенденція моральной философіи Платона нашла у *Аристотеля*, который въ своей философіи почти совершенно устраняетъ только-что нами отмѣченные элементы, нѣсколько смягчавшіе крайности раціонализма Платоновской философіи.

VI.

Аристотель.

Въ своемъ отношеніи къ античнымъ традиціямъ философія Аристотеля занимаетъ, повидимому, *исключительное* положеніе, сравнительно съ разсмотрѣнными нами выше философскими системами, предшествующими Аристотелю. Въ то время, какъ въ философскихъ и, въ частности, философско-этичныхъ воззрѣніяхъ софистовъ, Сократа и Платона, а въ особенности у киринейцевъ и циниковъ ясно высказывается *тенденція отрѣшиться, въ той или иной степени, отъ установившихся тенденцій современнаго имъ общества*,—въ философіи Аристотеля мы замѣчаемъ совершенно обратное явленіе, замѣчаетъ *сознательное стремленіе къ тому, чтобы въ своихъ выводахъ опираться на почву традиціоннаго античнаго міросозерцанія, а въ связи съ этимъ, на данныхъ исторіи развитія основныхъ началъ этого міросозерцанія*. Правда, предшественникамъ Аристотеля, при всемъ ихъ стремленіи въ той или иной мѣрѣ возвыситься надъ традиціоннымъ міросозерцаніемъ своего народа, не удавалось въ этомъ направленіи достигнуть какихъ-нибудь положительныхъ результатовъ, въ смыслѣ выработки *новыхъ положительныхъ* философскихъ принциповъ, взамѣнъ *разрушаемыхъ* ими основъ античнаго міросозерцанія, такъ что разсмотрѣннымъ нами выше античнымъ мыслителямъ, въ концѣ концовъ, приходилось почерпать *жизненно-практическое содержаніе* для своего философскаго міросозерцанія ихъ тѣхъ же установившихся традицій, на разрушеніе которыхъ они потратили столь много усилій. Но софисты, Сократъ, Платонъ, равно какъ киринейцы и циники, если и были вѣрными сынами своего времени и народа, отражавшими въ своихъ философскихъ системахъ основной духъ античнаго міросозерцанія и общее направленіе въ его развитіи,—то выполняли эту роль болѣе или менѣе *безсознательно и ненамѣренно*, только въ силу того, что въ ихъ распоряженіи не было иного, *по существу новаго*

источника, отъуда они могли бы почерпать и *новое* содержаніе для своихъ философскихъ воззрѣній, кромѣ той общей традиціонной духовной атмосферы, которая ихъ породила и окружала, коренные недостатки которой они *сознавали* и *стремились* уничтожить ихъ, но не могли сдѣлать этого, такъ какъ *этой*, именно, атмосферной они и жили и отсюда же почерпали средства для ея улучшенія. *Сознательнымъ* же стремленіемъ разсмотрѣнныхъ нами выше греческихъ мыслителей было желаніе въ той или иной степени порвать связи съ установившимися традиціями своего времени и народа и, опираясь на силу человѣческаго разума, выработать *новое* міросозерцаніе, *новый*, лучшій порядокъ жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ въ сознаніи этихъ мыслителей постепенно ослабѣвалъ интересъ къ наличной живой дѣйствительности и даже, вообще, къ здѣшнему земному существованію. Философія же Аристотеля, наоборотъ, *сознательно* стремится стоять на почвѣ традиціоннаго античнаго міросозерцанія, съ его привязанностію къ *земному* существованію и къ *земнымъ* благамъ, уясняя, очищая и обосновывая основныя начала этого міросозерцанія. Если же, тѣмъ не менѣе, Аристотель, какъ увидимъ ниже, продолжаетъ разрушительную работу своихъ предшественниковъ (софистовъ, Сократа, Платона, киринейцевъ и циниковъ), то дѣлаетъ это *безсознательно*, являясь съ этой, именно, стороны *безсознательнымъ* выразителемъ общаго хода развитія античной языческой культуры и жизни.

Доказательствомъ такого, именно, сознательно сочувственнаго отношенія Аристотеля къ античнымъ традиціямъ могутъ служить, прежде всего, характерныя особенности самаго метода его философіи. Во-первыхъ, методъ этотъ, если и не можетъ быть названъ исключительно эмпирическимъ, такъ какъ философіи Аристотеля не былъ вполнѣ чуждъ и спекулятивный элементъ (на что, между прочимъ, не безъ основанія настойчиво указывалъ еще, напримѣръ, Гегель),—то, во всякомъ случаѣ, *эмпиризмъ* въ научно-философскихъ изслѣдованіяхъ Аристотеля вездѣ играетъ весьма важную и существенную роль, поскольку Аристотель всегда въ своихъ выводахъ старается исходить отъ фактовъ *наличной эмпирической дѣйствительности*, а не отъ общихъ апріорныхъ принциповъ. Отрицательное отношеніе Аристотеля къ Платоновскому ученію объ идеяхъ и признаніе, въ противоположность этому ученію, значенія совершенной реальности за *конкретными, единичными предметами этого чувственно воспринимаемаго космоса*, а не за трансцедент-

нымъ міромъ общихъ понятій (идей),—служитъ лучшимъ доказательствомъ склонности Аристотеля къ эмпиризму. Однимъ изъ ближайшихъ и непосредственныхъ источниковъ, откуда Аристотель могъ бы почерпать эмпирическій матеріалъ для своего міросозерцанія, естественно, и являлись также традиціонныя воззрѣнія современнаго ему античнаго общества. Для эмпирическихъ изслѣдованій Аристотеля въ сферѣ духовной жизни, *данныя* традиціонныя воззрѣнія окружавшаго его общества, *данная* духовная атмосфера,—должны были играть ту же роль непосредственнаго опытнаго источника, откуда онъ старался почерпать фактическій, реальный матеріалъ для своихъ выводовъ, какую въ области физическихъ изслѣдованій онъ признавалъ за единичными конкретными предметами окружающаго насъ физическаго міра явленій. *Сознательно* Аристотель не могъ, слѣдовательно, отрицательно относиться къ традиціоннымъ античнымъ воззрѣніямъ, разъ онъ имѣлъ въ виду, вообще, въ своихъ сужденіяхъ исходить отъ наличной, опытной дѣйствительности.—Другая характерная черта Аристотелевскаго метода, стоящая въ полномъ согласіи съ только-что нами отмѣченной, заключается въ *историко-генетическомъ* характерѣ его философскихъ изслѣдованій. Какой бы области Аристотель ни касался въ своихъ изслѣдованіяхъ, почти всегда своему собственному изслѣдованію онъ предпосылаетъ историко-критическій обзоръ предшествовавшихъ философскихъ системъ, стараясь отмѣчать въ этихъ послѣднихъ не только отрицательныя, но также положительныя стороны, указывая на ихъ внутреннюю логическую и генетическую взаимную связь, въ частности, указывая на то внутреннее отношеніе, въ какомъ его собственная философская система стоитъ къ философскимъ изслѣдованіямъ его предшественниковъ. Въ концѣ концовъ, философскія воззрѣнія самого Аристотеля являются у послѣдняго какъ-бы *естественнымъ выводомъ* изъ историко-критическаго анализа предшествующихъ имъ философскихъ системъ, приводящаго Аристотеля къ ясному сознанію того, въ чемъ онъ можетъ согласиться со своими предшественниками и въ чемъ онъ долженъ съ ними разойтись, что онъ вынужденъ исправить и что дополнить. Свою собственную философскую систему Аристотель, такимъ образомъ, стремится поставить въ *генетическую связь* съ прежними философскими изслѣдованіями, такъ чтобы она явилась какъ-бы *заключительнымъ звеномъ въ общемъ постепенномъ ходѣ историческаго развитія античной*

философской мысли, никакъ не порывая связей съ прежними и современными ему философскими традиціями, а органически объединяя, восполняя и завершая эти послѣднія. Этотъ историко-генетическій характеръ метода философскихъ изслѣдованій Аристотеля только расширяетъ и углубляетъ его эмпирическую тенденцію, поскольку онъ старался отыскать для своихъ философскихъ выводовъ основныя посылки, именно, въ самой духовной жизни античнаго общества и, главнымъ образомъ, въ античной философіи. Аристотель при этомъ имѣетъ въ виду не одинъ только современный ему самому періодъ въ общемъ ходѣ развитія античнаго міросозерцанія, а старается обнять это послѣднее во всей его цѣлостности, на протяженіе всей его сознательной исторіи,—съ тѣмъ, чтобы его собственное философское міросозерцаніе явилось какъ бы естественнымъ логическимъ и историческимъ выводомъ изъ *всей* предшествующей исторіи античной сознательной жизни, но никакъ не отрицаніемъ этой послѣдней или радикальнымъ ея переворотомъ.—Въ самомъ своемъ историко-критическомъ анализѣ прежнихъ философскихъ системъ и въ развитіи своихъ собственныхъ воззрѣній, Аристотель, какъ увидимъ ниже, повидимому, отрицательно относится къ тѣмъ, именно, особенностямъ той или иной изъ философскихъ системъ, въ которыхъ такъ или иначе сказывается разрывъ съ установившимися традиціями, и, наоборотъ, обнаруживаетъ свое сочувствіе и даже солидарность со всѣмъ тѣмъ, что въ предшествующихъ ему философскихъ системахъ являлось наиболѣе согласнымъ съ основными чертами античнаго міросозерцанія. Отсюда, напримѣръ, вытекаетъ отрицательно-критическое отношеніе Аристотеля къ супранатуралистическимъ элементамъ Платоновской философіи, идущимъ, по своей идеѣ, въ разрѣзъ съ общимъ натуралистическимъ духомъ античнаго міросозерцанія; отсюда же, въ общемъ, довольно сочувственное отношеніе, а часто и солидарность Аристотеля съ философіей Сократа и даже софистовъ, въ меньшей степени, по сравненію съ Платономъ, ставившихъ своею задачею рѣзкій разрывъ съ установившимися традиціями.

При такомъ сочувственномъ отношеніи Аристотеля къ традиціоннымъ воззрѣніямъ античнаго міра и, въ частности, къ предшествовавшимъ ему античнымъ философскимъ системамъ,—естественно, что отъ философіи Аристотеля мы не въ правѣ ожидать *оригинальности* и *самобытности* со стороны ея *внутренняго содержанія*. Напротивъ, въ философіи Аристотеля естественнѣе всего искать своего рода *органическій синтезъ* всего того,

что́ является наиболѣе характернымъ для общаго духа античнаго міросозерцанія и всей античной языческой культуры. Время жизни Аристотеля—непосредственно по завершеніи самостоятельной политической жизни греческаго народа—дало ему возможность успѣшно выполнить свою роль выразителя общаго духа греческаго народа и его міросозерцанія на протяженіе всего его самостоятельнаго историческаго развитія. Дальнѣйшее изслѣдованіе самаго содержанія философскихъ воззрѣній Аристотеля, дѣйствительно, подтверждаетъ этотъ, именно, чуждый оригинальности и самобытности характеръ Аристотелевской философіи, ея строгую солидарность съ основными чертами античнаго міросозерцанія и съ тѣми предшествовавшими ей философскими изслѣдованіями, которыя въ такой или иной степени, въ томъ или иномъ отношеніи явились болѣе или менѣе строгими выразителями этого міросозерцанія.

Но если стремленіе Аристотеля опираться въ своихъ философскихъ сужденіяхъ и выводахъ на основы традиціоннаго античнаго міросозерцанія и на предшествующій ходъ развитія греческой философіи лишало его собственную философію характера оригинальности, со стороны ея матеріальнаго содержанія, то самый фактъ *сознательнаго* возврата Аристотелевской философіи къ основнымъ началамъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія является столь же *исключительнымъ* во всей исторіи античной философіи—и предшествующей Аристотелю и послѣдующей за нимъ,—сколько и характернымъ *для уясненія того историческаго момента въ развитіи общаго античнаго міросозерцанія и моральныхъ воззрѣній, въ частности*, какой нашелъ свое наиболѣе яркое выраженіе, именно, въ философіи Аристотеля. Дѣло въ томъ, что основныя черты того общаго направленія, въ какомъ шло развитіе античнаго міросозерцанія, въ частности, развитіе нравственныхъ воззрѣній,—ко времени Аристотеля опредѣлились уже болѣе или менѣе ясно, нашедши свое выраженіе, главнымъ образомъ, въ философскихъ ученіяхъ софистовъ, Сократа, Платона, а также отчасти киринейцевъ и циниковъ. Постепенно развивающееся стремленіе порвать всякія связи съ традиціоннымъ міросозерцаніемъ и даже со всею окружающею наличною дѣйствительностію и составляетъ основное зерно того направленія въ ходѣ развитія античнаго міросозерцанія, выразителями котораго были философы-предшественники Аристотеля—софисты, Сократъ, Платонъ, киринейцы и циники. Существенно характернымъ для всѣхъ этихъ философскихъ системъ было, какъ мы видѣли, то именно обстоятельство, что взамѣнъ

отрицаемыхъ ими основъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія, ни одна изъ нихъ не могла притти къ какимъ-нибудь *по существу новымъ положительнымъ* принципамъ и идеаламъ, вслѣдствіе чего всѣ онѣ оказывались вынужденными или ограничиваться по тому или иному вопросу одними чисто *отрицательными* выводами и сужденіями, по отношенію къ традиціоннымъ воззрѣніямъ и, вообще, къ наличной дѣйствительности, или же болѣе или менѣе безсознательно, въ измѣненной только формѣ, возвращаться къ тѣмъ же традиціямъ, противъ которыхъ онѣ раньше вооружались. Крайній пессимизмъ и совершенная апатія ко всему существующему и ко всякаго рода живой дѣятельности какъ общественной, такъ и частной,—должны явиться необходимымъ результатомъ дальнѣйшаго послѣдовательнаго развитія такого направленія духовной жизни и, въ концѣ концовъ, привести не къ реформѣ и обновленію античнаго міра, а къ его совершенному разложенію, медленному атрофированію духовныхъ силъ и, слѣдовательно, къ постепенному духовному вырожденію и умиранію. Къ этимъ конечнымъ выводамъ античная философія, эта выразительница міросозерцанія античнаго человѣка и основныхъ чертъ его психики, пришла не вдругъ. Въ ученіи софистовъ эти конечные результаты еще едва лишь намѣчались. Здѣсь, скорѣе, даны были, такъ сказать, однѣ только основныя посылки для такого рода выводовъ; сами же софисты врядъ ли еще отдавали себѣ болѣе или менѣе ясный отчетъ въ томъ, къ чему должны были привести основные принципы ихъ ученія. Во всякомъ случаѣ, софисты едва ли согласились бы признать за естественный психологическій и логическій выводъ изъ своего ученія апатичное отношеніе къ живой дѣйствительности и ко всякой общественной и частной дѣятельности. Міръ античной дѣйствительности и, въ частности, античная общественная жизнь представляли для нихъ еще слишкомъ много привлекательнаго, такъ что отрицательныя стороны этой дѣйствительности приводили ихъ къ сознательному стремленію *улучшить и обновить ее*, но не отрицать ее или отвращаться отъ нея. Сократъ также сознательно ставилъ своею цѣлью реформировать и улучшить наличную дѣйствительность, въ особенности общественную жизнь античнаго общества; но не чуждый нѣкотораго пессимизма тонъ его гносеологіи, а въ особенности, его ученіе о воздержаніи и его спокойная и даже радостная готовность умереть, несмотря на отсутствіе твердой вѣры въ личное безсмертіе, и многія другія аналогичныя черты его филосо-

фіи—говорятъ за то, что міръ наличной дѣйствительности его притягивалъ къ себѣ, по сравненію съ софистами, съ меньшею силою, что сознаніе необходимости и возможности обновленія этой дѣйствительности и стремленіе къ этому у него, по сравненію съ софистами, было менѣе интенсивнымъ и устойчивымъ. Во всякомъ случаѣ, онъ готовъ былъ безъ всякаго сожалѣнія разстаться съ этимъ міромъ и со всѣми его благами, рекомендуя то же и другимъ. Улучшеніе наличной дѣйствительности и, вообще, жизнь въ здѣшнемъ мірѣ не представлялись уже Сократу чѣмъ-то *исключительно* важнымъ и *безусловно* необходимымъ для человѣка. Платонъ дѣлаетъ, по сравненію съ Сократомъ, еще одинъ шагъ впередъ въ разсматриваемомъ нами направленіи. Сократъ всей своей философіей и своею личною жизнію говорилъ, что весь здѣшній міръ и, въ частности, общественная жизнь, хотя и представляютъ изъ себя нѣчто, заслуживающее нашего вниманія и того, чтобы на улучшеніе ихъ мы тратили свои силы и заботы, *пока мы живемъ здѣсь;* но, въ случаѣ необходимости, можно обойтись и безъ нихъ, такъ что жалѣть объ утратѣ ихъ такъ же нѣтъ нужды, какъ неблагоразумно было бы, живя въ мірѣ, не цѣнить его и не пользоваться его благами. Платонъ же своей философіей говоритъ нѣчто большее: здѣшній міръ, съ точки зрѣнія его философіи, самъ по себѣ не долженъ имѣть для насъ никакой цѣны, *даже пока мы живемъ на землѣ*, поскольку этотъ міръ есть только міръ измѣнчивыхъ явленій, а не истиннаго, вѣчнаго бытія. Земная жизнь въ глазахъ Платона имѣетъ поэтому значеніе только *неизбѣжнаго и нежелательнаго переходнаго момента къ будущей, загробной жизни.* Живя здѣсь, на землѣ, человѣкъ, по Платону, долженъ подготовлять себя къ будущей жизни въ трансцедентномъ мірѣ идей, а съ этой цѣлью онъ долженъ заранѣе развить въ себѣ равнодушное отношеніе къ здѣшнему міру и его призрачнымъ благамъ, стремясь всею своею душею, всѣми своими помыслами къ тому высшему, идеальному міру. Если Платонъ и стремится къ улучшенію общественной жизни, то опять-таки только въ цѣляхъ подготовки людей къ будущей жизни въ трансцедентномъ мірѣ идей. Да и вообще интеллектуалистически-созерцательной жизни Платонъ, какъ мы видѣли, отдавалъ рѣшительное предпочтеніе передъ жизнію дѣятельно-практическою. Платону, правда, какъ мы видѣли, далеко не всегда удается послѣдовательно провести свое отрицательное отношеніе къ здѣшнему міру и его благамъ, въ томъ числѣ и къ

отечественнымъ традиціямъ, а также къ общественной практической дѣятельности; но такое отрицательное отношеніе, во всякомъ случаѣ, было *сознательной тенденціей* его философіи. Если мы ко всему сказанному прибавимъ, что Платоновскій трансцедентный міръ идей, взятый въ своей отрѣшенности отъ здѣшняго міра явленій, оказывается въ дѣйствительности пустою абстракціей отъ этого послѣдняго, а слѣдовательно, не можетъ удовлетворять духовныхъ запросовъ человѣка,—то намъ станетъ понятнымъ, что философія Платона, дѣйствительно, по сравненію съ Сократомъ, сдѣлала дальнѣйшій шагъ въ направленіи пессимизма и душевной апатіи. Самъ Платонъ однако, повидимому, не хотѣлъ сознаться еще въ томъ, что его трансцедентный міръ идей ничѣмъ не можетъ вознаградить человѣка за его отреченіе отъ здѣшняго міра явленій, а потому пессимизмъ и апатія въ философіи Платона и того направленія, въ развитіи античнаго міросозерцанія, однимъ ихъ выразителей котораго былъ Платонъ, даны еще въ незаконченной и не вполнѣ еще опредѣлившейся формѣ. Конечные естественные результаты того направленія въ развитіи античнаго міросозерцанія, какое нашло свое выраженіе въ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ, предшедствовавшихъ философіи Аристотеля,—вполнѣ опредѣлились, какъ мы видѣли, въ ученіи *циниковъ и позднѣйшихъ киринейцевъ* объ апатіи ко всему существующему, какъ о высочайшемъ благѣ и конечной цѣли человѣческихъ стремленій, въ томъ ученіи, которое, глубоко проникнувъ въ сознаніе античнаго общества, несомнѣнно должно было привести это послѣднее къ медленному духовному умиранію. Конечные выводы ученія циниковъ и киринейцевъ въ свое время не получили и не могли получить среди современниковъ широкаго распространенія и глубокаго вліянія, поскольку античный міръ, за исключеніемъ немногихъ его представителей, въ то время имѣлъ въ себѣ еще достаточно жизненныхъ духовныхъ силъ для того, чтобы не отдаться состоянію бездѣятельности и апатіи. Но *симптоматическое* значеніе ученія киринейцевъ и циниковъ, несомнѣнно, было весьма велико,—въ особенности, если мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что, въ существѣ дѣла, киринейцы и циники сдѣлали только заключительный шагъ *по тому же пути*, по какому шла также философія софистовъ, Сократа и Платона. Воззрѣнія киринейской и циниической школы служили какъ-бы предостереженіемъ для античныхъ мыслителей, указывая имъ на тѣ

безотрадные конечные выводы, къ какимъ они должны будутъ притти, если пойдутъ по тому же направленію, по какому шла философія софистовъ, Сократа, Платона, киринейцевъ и циниковъ, оторвавшаяся отъ античныхъ традицій и оказавшаяся безсильною, взамѣнъ этихъ послѣднихъ, создать нѣчто, по существу новое и положительно цѣнное. Міросозерцаніе киринейцевъ и циниковъ служило такимъ же предостереженіемъ и для всего античнаго общества, въ сознаніе и настроеніе котораго, несомнѣнно, уже глубоко проникло то міросозерцаніе, какое нашло свое выраженіе въ философіи софистовъ, Сократа и Платона и какое въ своемъ дальнѣйшемъ естественномъ развитіи должно было привести античное общество къ тому же, къ чему пришли въ своей философіи киринейцы и циники. Въ античномъ обществѣ, доколѣ это послѣднее сохранило еще въ себѣ достаточно жизненныхъ духовныхъ силъ, естественно, должна была возникнуть *реакція* противъ того направленія въ общемъ ходѣ развитія его міросозерцанія и всей духовной культуры, какое нашло свое выраженіе въ античной философіи, главнымъ образомъ, у софистовъ, Сократа и Платона, а въ ученіи киринейцевъ и циниковъ получило свою уже болѣе или менѣе опредѣлившуюся форму. Реакцію эту долженъ былъ античному обществу подсказать естественный инстинктъ *самосохраненія*. А такъ какъ сознательно-отрицательное отношеніе къ отечественнымъ традиціямъ и ослабленіе интереса и привязанности къ здѣшнему міру и къ его благамъ, въ частности, къ общественной дѣятельности, составляло основную черту того направленія въ развитіи духовной жизни античнаго міра, какое получило свое выраженіе въ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ; то естественно, что и реакція противъ этого направленія должна была оказаться, главнымъ образомъ, *въ возвратѣ къ античнымъ традиціямъ и въ усиленіи интереса къ наличной дѣйствительности и, въ частности, къ общественной дѣятельности*,—тѣмъ болѣе, что какихъ-нибудь положительныхъ *новыхъ* путей, по которымъ могло-бы итти духовное развитіе античнаго общества, предъ взорами послѣдняго не открывалось. Такое, именно, реакціонное настроеніе античнаго міра противъ того теченія въ ходѣ его духовнаго развитія, выразительницею котораго была, главнымъ образомъ, философія софистовъ, Сократа, Платона, киринейцевъ и циниковъ,—естественно, должно было отразиться и въ античной *философіи*. Величайшимъ выразителемъ этого *реакціоннаго* настроенія античнаго общества и былъ *Аристотель*.

Возвратъ античнаго міра къ основнымъ началамъ своего традиціоннаго міросозерцанія, нашедшій свое выраженіе въ философіи Аристотеля, не могъ однако быть, *по существу дѣла*, ни устойчивымъ, ни продолжительнымъ, поскольку въ самомъ традиціонномъ античномъ міросозерцаніи заключались, какъ мы видѣли, элементы, способствовавшіе его разложенію. Внѣшнія историческія обстоятельства въ жизни античнаго міра, ко времени Аристотеля и послѣ него, также никакъ не благопріятствовали этому реакціонному теченію античнаго общества въ сторону отечественныхъ традицій, привязанности къ земному существованію и активной общественной дѣятельности. Паденіе политической самостоятельности многихъ государствъ, въ томъ числѣ и греческихъ; взаимное вліяніе другъ на друга міросозерцаній различныхъ народовъ, имѣвшее мѣсто въ античномъ мірѣ ко времени Аристотеля, благодаря образованію всемірныхъ монархій (въ особенности римской), объединившихъ въ себѣ самыя разнообразныя народности и культуры; тѣ многочисленныя общественныя и частныя бѣдствія, какими сопровождалось образованіе этихъ всемірныхъ монархій, въ связи съ деспотизмомъ монарховъ и высшихъ слоевъ общества,—все это менѣе всего могло способствовать укрѣпленію отечественныхъ традицій античнаго общества и развитію въ немъ интереса и привязанности къ земному существованію, въ частности, къ общественной и политической жизни и дѣятельности. Отсюда намъ становится понятнымъ то исключительное, почти одинокое положеніе, какое занимаетъ реакціонная философія Аристотеля, отразившая въ себѣ соотвѣтствующее теченіе античнаго общества, въ ряду другихъ античныхъ философскихъ системъ: послѣ Аристотеля отрицательное отношеніе къ античнымъ традиціямъ и къ здѣшнему міру, съ его благами, въ философскихъ системахъ развивается уже гораздо глубже и съ гораздо большею опредѣленностію и послѣдовательностію, чѣмъ до Аристотеля; крайности ученія киринейцевъ и циниковъ объ апатіи въ философскихъ системахъ послѣ Аристотеля не только не смягчаются и не умѣряются, но скорѣе углубляются и усиливаются [1]). Въ лицѣ Аристотеля, античный міръ обнаружилъ какъ-бы

---

[1]) Инстинктъ самосохраненія античнаго міра, какъ увидимъ ниже, сказывался и въ философскихъ системахъ, слѣдовавшихъ за Аристотелемъ, сказывался, именно, въ не всегда послѣдовательномъ развитіи ученія объ апатіи; но это обстоятельство не оказывало существеннаго вліянія на общій тонъ и направленіе античной философіи послѣ — аристотелевскаго періода, и чѣмъ дальше, тѣмъ этотъ истинктъ самосохраненія сказывался все слабѣе и слабѣе.

состояніе временнаго, непродолжительнаго раздумья и колебанія: возвратиться ли къ прежнему своему традиціонному міросозерцанію, основы котораго столь значительно уже были расшатаны философскими ученіями, главнымъ образомъ, софистовъ, Сократа, Платона, киринейцевъ и циниковъ, или же продолжать итти по тому же пути отрицанія и разрушенія отечественныхъ традицій, какой былъ намѣченъ разсмотрѣнными нами выше философскими системами,—итти, даже не видя впереди себя никакихъ новыхъ опредѣленныхъ, положительныхъ идеаловъ, взамѣнъ разрушаемыхъ старыхъ. *Попытка* возврата къ прежнимъ традиціямъ античнымъ міромъ, дѣйствительно, была сдѣлана и нашла свое наиболѣе ясное выраженіе въ философіи Аристотеля, но, по указаннымъ выше основаніямъ, она заранѣе была осуждена на полную неудачу.

Не могла эта реакціонная попытка античнаго общества привести къ положительнымъ результатамъ еще и по причинѣ своей, такъ сказать, *запоздалости*: въ то время, когда античное общество, въ лицѣ Аристотеля, одного изъ своихъ величайшихъ представителей, требовало возврата къ отечественнымъ традиціямъ,—отрицательное отношеніе къ этимъ традиціямъ настолько глубоко проникло въ сознаніе античнаго общества, *что оно само стало уже своего рода традиціей*. Иначе для насъ былъ бы непонятенъ тотъ фактъ, что этимъ отрицательнымъ отношеніемъ къ античнымъ традиціямъ оказались проникнуты всѣ важнѣйшія философскія ученія того времени, имѣвшія свои глубочайшіе корни въ общественномъ сознаніи и настроеніи античнаго міра. Возвратъ античнаго общества къ прошлому не могъ, слѣдовательно, въ самомъ этомъ прошломъ найти для себя прочныхъ психологическихъ основъ и корней. Какъ бы старательно и внимательно Аристотель ни выдѣлялъ въ прежнихъ философскихъ системахъ элементы традиціоннаго античнаго міросозерцанія отъ элементовъ, враждебныхъ ему,—онъ не могъ сознательно или безсознательно, въ той или иной степени, не подчиниться вліянію этихъ послѣднихъ, разъ скептически-отрицательное отношеніе къ традиціонному міросозерцанію ко времени Аристотеля успѣло уже получить характеръ *основной тенденціи* античной философіи: Аристотель, вѣдь, сознательно стремился къ тому, чтобы свою философію поставить въ *генетическую связь* съ прежними философскими системами. Какъ глубокій мыслитель, обладавшій, при томъ, тонкимъ историко-критическимъ пониманіемъ вещей и трезвымъ анализомъ,—онъ не могъ въ историческомъ обзорѣ предшествовавшихъ ему философ-

скихъ системъ игнорировать то, что̀ именно составляло *существенную* ихъ сторону. Тѣмъ болѣе не возможно было Аристотелю (а въ его лицѣ и соотвѣтствующему теченію въ духовной жизни античнаго общества, вообще) найти прочную опору для своего возврата къ отечественнымъ традиціямъ въ міросозерцаніи *современнаго* ему общества, уже, такъ сказать, пропитаннаго скептически-отрицательными тенденціями, получившими къ тому же, благодаря прежнимъ философскимъ ученіямъ, въ значительной степени характеръ сознательности и опредѣленности. Поворотить въ обратную сторону колесо историческаго развитія античнаго міросозерцанія Аристотель не могъ, слѣдовательно, *по самому существу дѣла*, а не по тѣмъ или инымъ случайнымъ причинамъ.

Благодаря всѣмъ отмѣченнымъ нами обстоятельствамъ, въ философіи Аристотеля, мы естественно, должны найти двойственную тенденцію: съ одной стороны, въ силу занятой имъ позиціи сочувственнаго отношенія къ античнымъ традиціямъ, Аристотель долженъ былъ *сознательно* стремиться къ тому, чтобы устранить изъ своего ученія все то, что̀ могло бы способствовать ослабленію и разложенію этихъ традицій, слѣдовательно, къ тому, *чтобы усилить и обосновать традиціонное односторонне-интеллектуалистическое и натуралистически-оптимистическое міросозерцаніе античнаго міра*; съ другой стороны, въ силу указанныхъ выше причинъ, онъ *безсознательно*, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ, можетъ быть, и сознательно, долженъ былъ, уступая духу своего времени, продолжать *разрушительную* работу своихъ предшественниковъ въ области философіи, удѣливъ, слѣдовательно, въ своемъ ученіи видное мѣсто элементу, враждебному по отношенію къ традиціонному міросозерцанію. Отъ логическаго ума Аристотеля естественно ожидать, что онъ такъ или иначе, хотя бы то путемъ компромисса, постарается *примирить* эти противоположныя тенденціи своей философіи (*натуралистическую*, вытекающую изъ односторонняго интеллектуализма, и ту, которую мы нѣсколько неточно можемъ назвать *супранатуралистическою*),—съ тѣмъ, чтобы, возвращаясь къ древнимъ отечественнымъ традиціямъ, изъ *новаго* сравнительно теченія въ античной философіи удержать все, что̀ ему казалось заслуживающимъ вниманія и совмѣстимымъ съ традиціоннымъ античнымъ міросозерцаніемъ. Дѣйствительно, какъ увидимъ ниже, принципъ *мѣры* и *правильной средины* между всякаго рода крайностями проходитъ красною нитью черезъ все міросозерцаніе Аристотеля, имѣя свой глубокій *психологическій* корень въ стремленіи

Аристотеля найти среднюю, примиряющую точку зрѣнія между натуралистическою и супранатуралистическою тенденціей. Удалось ли Аристотелю достигнуть этого примиренія и возвыситься въ высшемъ синтезѣ надъ этими противоположными тенденціями, или же онъ вынужденъ былъ, подобно своимъ предшественникамъ, вращаться въ своего рода безвыходномъ логическомъ кругѣ *самопротиворѣчій*, способныхъ только къ тому, чтобы еще болѣе усилить чувство духовной неудовлетворенности и апатіи ко всему окружающему,—это и долженъ намъ показать самый анализъ философскихъ воззрѣній Аристотеля. Но уже изъ того, что́ намъ извѣстно о внутреннемъ взаимоотношеніи между натуралистической и супранатуралистической тенденціями въ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ, съ которыми философія Аристотеля не можетъ не стоять въ самой тѣсной связи,—мы можемъ сдѣлать апріорное, такъ сказать, предположеніе о неудовлетворительномъ исходѣ такой примирительной попытки Аристотеля.

Отношеніе философскихъ воззрѣній Аристотеля къ *христіанству*, вообще, и къ *христіанскому ученію, о нравственности*, въ частности, естественно опредѣляется тѣмъ положеніемъ, какое Аристотель занялъ въ общемъ ходѣ историческаго развитія основныхъ положеній античнаго міросозерцанія и настроенія, нашедшихъ свое ясное выраженіе въ исторіи античной философіи. Поскольку Аристотель сознательно стремился возвратиться къ самымъ основамъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія (по существу односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго),—постольку его философія, со стороны содержанія своихъ основныхъ положеній, несомнѣнно шла въ направленіи, совершенно *противоположномъ* тому, которое могло бы вести къ сближенію его съ христіанскимъ ученіемъ. Поскольку же въ философіи Аристотеля нашла свое мѣсто (въ большинствѣ случаевъ, вопреки первоначальному намѣренію самого Аристотеля) тенденція, способствовавшая *разложенію* основъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія, т. е. тенденція супранатуралистическая, — постольку эта философія должна была *подготовлять почву для христіанства, съ его супранатуралистическимъ міросозерцаніемъ, въ частности, подготовлять почву для торжества христіанской морали.* Это подготовительное значеніе Аристотелевской философіи могло однако носить лишь чисто *отрицательный* характеръ, подобный тому, какой мы отмѣтили и въ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ,

поскольку взамѣнъ разрушаемыхъ традиціонныхъ основъ античнаго міросозерцанія, и философія Аристотеля, какъ увидимъ ниже, оказалась безсильною, съ своей стороны, дать *опредѣленные положительные* идеалы, супранатуралистическаго и спиритуалистическаго характера, супранатуралистическая же тенденція его философіи оказалась, въ дѣйствительности, столь же абстрактно-безсодержательною, какъ и у предшествовавшихъ Аристотелю философовъ. Если бы Аристотель въ своей философіи, дѣйствительно, пришелъ къ какимъ-нибудь *по существу новымъ, со стороны своего содержанія, супранатуралистическимъ идеаламъ*, а натуралистическій элементъ въ своемъ міровоззрѣніи сохранилъ лишь съ тѣмъ, чтобы, не отрицая его, какъ это пытались дѣлать предшественники Аристотеля, *примирить* его съ элементомъ супранатуралистическимъ, признавая доминирующее значеніе, именно, за этимъ послѣднимъ элементомъ,—то въ философіи Аристотеля мы могли бы надѣяться найти также существенныя *положительныя* точки соприкосновенія съ христіанскимъ міросозерцаніемъ, такъ какъ это послѣднее, будучи по существу супранатуралистическимъ, не отрицаетъ, однако, совершенно значенія и за натуралистическимъ элементомъ, а только отводитъ ему подчиненное, по сравненію съ супранатурализмомъ, мѣсто, примиряя, такимъ образомъ, оба эти противоположные элементы. Естественно поэтому, что особенный интересъ новизны и оригинальности для насъ представляетъ не само по себѣ стремленіе Аристотеля опираться въ своихъ философскихъ выводахъ и сужденіяхъ на основы традиціоннаго античнаго міросозерцанія и не скептически-отрицательная тенденція его философіи сама по себѣ, проникшая сюда, можетъ быть, даже вопреки первоначальному намѣренію самого Аристотеля: съ обѣими этими тенденціями намъ приходилось имѣть дѣло и при разсмотрѣніи предшествовавшихъ Аристотелю философскихъ ученій. Въ данномъ случаѣ особенный интересъ долженъ сосредоточиваться на вопросѣ: удалось ли Аристотелю вложить въ скептически-отрицательную и супранатуралистическую тенденцію своей философіи какое-нибудь опредѣленное *положительное* содержаніе, дѣйствительно отличное отъ односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія античнаго общества, и удалось ли ему, затѣмъ, *объединить* и *примирить* и какимъ, именно, образомъ традиціонные *натуралистическіе* элементы античнаго міросозерцанія, къ которымъ онъ чувствовалъ тяготѣніе, съ идеалами *супранатуралистическими?*

Слѣдуя принятому нами плану, мы для изслѣдованія интересующаго насъ вопроса, прежде всего, коснемся основныхъ положеній *религіозно-метафизическихъ* воззрѣній Аристотеля.

Вопросъ о *Богѣ* и Его отношеніи къ міру и человѣку у Аристотеля, какъ и у Платона, не занимаетъ самостоятельнаго мѣста, поскольку первоначальнымъ и основнымъ понятіемъ его метафизики также является не Божество, а *идеи* и ихъ отношеніе къ чувственнымъ вещамъ. Ученіе же о Богѣ и у Аристотеля, какъ и у Платона, является *выводнымъ и второстепеннымъ* по отношенію къ этому послѣднему пункту его метафизики. Поэтому и намъ, прежде чѣмъ коснуться ученія Аристотеля о Богѣ, необходимо предварительно въ общихъ чертахъ изложить *тѣ основные принципы его метафизики, которые лежатъ въ основѣ его теологіи.*

При изложеніи метафизическихъ воззрѣній Платона, намъ приходилось отмѣчать ту характерную особенность въ его ученіи объ идеяхъ, что при всемъ своемъ стремленіи оттѣнить различіе между міромъ идей и чувственными вещами, или космосомъ,—Платонъ, въ концѣ концовъ, долженъ былъ признать идеи имманентными космосу и даже болѣе того—признать за космосомъ субстанціональное тождество съ идеями, только эта сторона въ метафизическихъ воззрѣніяхъ Платона выражена не съ полною ясностію и рѣшительностію. Аристотель по данному вопросу уже не допускаетъ никакихъ колебаній и неточностей, опредѣленно утверждая, что идеи, какъ общія понятія, *не могутъ существовать внѣ индивидуальныхъ вещей, въ качествѣ самобытныхъ сущностей, или субстанцій* (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.), потому что субстанція есть бытіе въ себѣ и для себя,—такое бытіе, къ которому относится и на которомъ утверждается всякое другое бытіе, которое, слѣдовательно, можетъ быть только субъектомъ, но ни въ какомъ случаѣ не предикатомъ (Meth. V, 8. 1017, b. 13; VII, 3. 1028, b. 36; Kat. c. 5). Идеи же, или понятія, какъ принадлежащія весьма многимъ вещамъ, точнѣе, всѣмъ предметамъ одного рода (Meth. VII, 13. 1038, b. 11; ср. III, 4. 999. b. 34), въ качествѣ необходимо присущаго имъ родового признака (Meth. V, 9. 1017. b. 35; Anal. post. I, 4. 73. b. 26 и др.),—поэтому самому могутъ выражать свойства вещей, но никакъ не стоять при чувственныхъ вещахъ въ качествѣ самобытныхъ сущностей (Kat. c. 5, 3.

b. 18; ср. Kat. c. 5, 3. b. 10 и др.). Такъ какъ понятіе, или «общее» существуетъ только въ качествѣ предиката къ единичнымъ индивидуальнымъ вещамъ, которыя, такимъ образомъ, и являются по отношенію къ нимъ субъектомъ; то, слѣдовательно, только единичныя вещи и подходятъ подъ понятіе субстанціи (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.).

Итакъ, значеніе истиннаго бытія, т. е. значеніе субстанціи Аристотель признавалъ не за доступными одному мышленію понятіями, или идеями, какъ духовными, безтѣлесными существами, субстанціонально отличными отъ тѣлеснаго бытія, что́ могло бы сообщать метафизическимъ воззрѣніямъ Аристотеля въ извѣстной степени супранатуралистическій характеръ, а за единичными, конкретными вещами, въ числѣ которыхъ, во всякомъ случаѣ, мы должны признать существованіе множества предметовъ чисто матеріальныхъ. Съ другой стороны, такъ какъ, по ученію Аристотеля, только понятія постигаются однимъ чистымъ мышленіемъ, а во всякомъ другомъ познаніи участвуютъ и наши тѣлесныя чувства, а, между тѣмъ, именно за понятіями, или идеями, по нему, и нельзя признать значенія субстанціи, то, слѣдовательно, по ученію Аристотеля, всякая субстанція вообще, *какъ таковая*, не есть чисто духовное, сверхчувственное бытіе.—Дальнѣйшее изслѣдованіе ученія Аристотеля о внутренней природѣ и свойствахъ единичныхъ вещей, за которыми только онъ и соглашается признать значеніе субстанціи въ собственномъ смыслѣ этого слова, также подтверждаетъ натуралистическій и даже матеріалистическій характеръ его метафизическихъ воззрѣній. По ученію Аристотеля, всѣ единичныя вещи (субстанціи) суть продукты двухъ началъ—формы, или понятія, съ одной стороны, и матеріи, съ другой. *Форма, или понятіе* вещи есть первое необходимое условіе ея существованія, потому что всѣ предметы всегда происходятъ одинъ изъ другого и переходятъ одинъ въ другой, слѣдовательно, всегда стремятся принять извѣстную форму, которая, такимъ образомъ, является для той или иной вещи ея *цѣлью*. Поэтому понять происхожденіе того или иного явленія, той или иной вещи можно не иначе, какъ изслѣдовавъ ея непреходящую форму, или цѣль ея бытія (Meth. 3. 4. 999, b. 5; VII, 9. 1034, b. 7 и др.). Другимъ необходимымъ элементомъ всякой единичной вещи является, по Аристотелю, матерія. Все происходящее происходитъ изъ чего-либо, т. к. изъ ничего ничего и небываетъ. То́ «нѣчто», изъ чего происходитъ какая-нибудь вещь, еще

не есть сама вещь, а только *возможность* ея, тотъ субстратъ (τὸ ὑποκείμενον), который долженъ принять извѣстную форму (μορφή), чтобы стать *дѣйствительностію, вещью, реально существующею*, и весь процессъ происхожденія единичныхъ вещей есть не что иное, какъ переходъ отъ возможности къ дѣйствительности, какъ процессъ усвоенія опредѣленной формы (понятія) тѣмъ субстратомъ, кототорый, самъ по себѣ, есть только простая возможность формы, слѣдовательно, нѣчто, лишенное всякой опредѣленности бытія (στέρησις). Этотъ-то субстратъ, который долженъ усвоить опредѣленную форму вещи (понятіе) для того, чтобы произошла какая-нибудь индивидуальная вещь, эта простая возможность всякаго дѣйстрительно-опредѣленнаго бытія, по—ученію Аристотеля, есть не что иное, какъ *матерія* (ὕλη). [1]) Абсолютная форма и абсолютная матерія суть два діаметрально-противоположныя между собою начала, или принципа бытія, благодаря взаимному сочетанію которыхъ, происходитъ всякое бытіе, всѣ единичныя вещи, или субстанціи. Если мы отъ бытія отвлечемъ всякую форму, т. е. всякую его опредѣленность, то получимъ абсолютную матерію (πρώτη ὕλη), *чистую возможность* какого бы то ни было бытія, то, что̀ *можетъ быть* всѣмъ, но въ дѣйствительности *не есть ничто* (τὸ δυνάμει ὄν,—Meth. V. 4: 1015, a 7; VIII, 6. 1045, b. 17; c. 4. 1044, a 15 и др. ср. Zeller, ibid., s. 320, 1—2),—то, что̀ само по себѣ не имѣетъ никакой опредѣленной формы, но только можетъ принимать ту или иную форму (Meth. VII, 3. 1029, a 20; c. 11, 1037, a, 27; IV, 4. 1007, b. 28; De caelo III, 8, 306, b. 17). Она есть ἄπειρον, не въ смыслѣ пространственной безграничности, а въ смыслѣ абсолютной неопредѣленности, абсолютнаго отсутствія (στέρησις) какой бы то ни было формы (Phys. III, 6. 207, a 1.), почему она и не познаваема сама по себѣ (Meth. VII, 10. 1036 a 8 и др.). Если же отъ бытія мы отвлечемъ все то, что̀ есть въ немъ неопредѣленнаго, безформеннаго, то получимъ абсолютную форму, чистое понятіе, или сущность вещи, совокупность тѣхъ свойствъ вещи, благодаря которымъ вещь только и становится дѣйствительностію, которыя, такимъ образомъ, составляютъ дѣйствительное внутреннее содержаніе вещи,—однимъ словомъ, получимъ совершенную, чистую дѣйствительность, ἐνέργεια или ἐντελεχεία (Meth. IX, 6. 1048. a 30; Phys. I, 7. 191, a 7; подробн. ср. у Zeller'a ibid.,s. 321, 2).

[1]) 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, s. 315, 2; 318, 2—4).

Изъ всего сказаннаго можно видѣть, что, по ученію Аристотеля, *всякое* бытіе происходитъ только изъ сочетанія двухъ началъ, или принциповъ—формы, или понятія вещи и матеріи; слѣдовательно, *всякое* бытіе въ извѣстной степени есть бытіе чувственное и матеріальное. О чисто духовномъ бытіи, съ точки зрѣнія Аристотеля, *при ея послѣдовательномъ логическомъ развитіи*, не можетъ быть и рѣчи, поскольку одна форма, или понятіе, безъ матеріи, еще не образуетъ *индивидуальной* вещи, а вѣдь только за индивидуальными вещами Аристотель и соглашается признать значеніе субстанціи. Насколько, съ точки зрѣнія Аристотеля, матерія есть необходимый принципъ всякаго опредѣленнаго, индивидуальнаго бытія, это можно видѣть, между прочимъ, и изъ того, что именно матерія, по Аристотелю, есть тотъ принципъ, благодаря которому единичныя вещи различаются между собою, т. е. *становятся индивидуальными вещами, или субстанціями,* въ отличіе отъ всякаго родового понятія, реально, въ качествѣ субстанціи не существующаго (Meth. X, 9 нач.; Meth. VII, 8 конецъ, X, 9. 1058, a 37). Форма же, или понятіе—другой составной элементъ всякой единичной вещи—есть, именно нѣчто, *общее всѣмъ вещамъ одного рода* (Meth. VII, 11. 1036, b. 28; c. 10, 1035, b 34; Anal. post. II, 13, 97 b. 26 и друг.). Но если значеніе субстанціи Аристотель признавалъ только за индивидуальными вещами, а эти послѣднія становятся таковыми, т. е. индивидуальными, благодаря, именно, принципу матеріи; то, слѣдовательно, *всякая субстанція* (т. е. дѣйствительное бытіе), поскольку она есть субстанція, или бытіе индивидуальное,—поэтому самому *должна быть причастна матеріи, должна быть чувственною матеріальною вещью.*

Нѣкоторыя частныя черты въ Аристотелевскомъ ученіи о взаимоотношеніи между формою вещи и ея матеріей еще больше усиливаютъ и подтверждаютъ *натуралистическій* и даже, въ извѣстной степени, *матеріалистическій* характеръ его ученія о всемъ сущемъ. Дѣло въ томъ, что понятія *формы* (μορφή) и *матеріи* (ὕλη) у Аристотеля имѣютъ значеніе только *относительное*, не будучи между собою, по своей природѣ, началами *субстанціонально* противоположными. Абсолютная матерія, по ученію Аристотеля, *реально* не можетъ существовать уже по одному тому, что она, вѣдь, есть только чистая возможность всякаго бытія, но не само дѣйствительное бытіе, вслѣдствіе чего, по Аристотелю, абсолютная матерія (πρώτη ὕλη) есть простая абстракція

нашего ума (ὕλη νοητή: Meth. VIII, 6. 1045. a 33; VII, 10. 1036, a. 9 и друг.). Слѣдовательно, та первоначальная неопредѣленная матерія, изъ которой образовались всѣ индивидуальныя вещи, или, какъ ее называетъ Аристотель, ὕλη αἰσθητή, поскольку она мыслится уже не абстрактною, а *реально существующею*,—въ извѣстной степени должна имѣть опредѣленную, хотя бы то въ самой незначительной степени, форму, т. е. должна служить *понятіемъ* и *цѣлью* для матеріи мысленной. Такимъ образомъ, уже первоначальная *чувственная* матерія (въ противоположность абстрактной матеріи) въ одно и то же время является и матеріей (для всѣхъ индивидуальныхъ вещей) и формой (для матеріи мысленной), откуда косвеннымъ образомъ слѣдуетъ, что и понятіе *формы* у Аристотеля также есть нѣчто *относительное, не исключающее изъ себя понятія матеріи*. Форма поэтому у Аристотеля не есть бытіе абсолютно духовное, чуждое всякой матеріальности.

Взаимное отношеніе между собою индивидуальныхъ вещей, съ точки зрѣнія ихъ происхожденія одной отъ другой, какъ это дѣло представлялъ себѣ Аристотель,—еще болѣе подтверждаетъ отмѣченный уже нами *относительный* характеръ понятій формы и матеріи, а слѣдовательно, не чуждый матеріальности характеръ самой формы. По ученію Аристотеля, *всякая* вещь въ одно и то же время можетъ быть и формой и матеріей, дѣйствительностію и возможностію,—смотря потому, въ отношеніи къ какимъ другимъ вещамъ она разсматривается нами. Напримѣръ, первоначальные элементы бытія являются формою для первичной матеріи, а по отношенію ко всѣмъ прочимъ вещамъ они суть ихъ матерія; душа есть форма тѣла, но въ ней самой одна изъ частей, именно, страдательный разумъ есть матерія для разума дѣятельнаго (De an. III, 5; Gen. II, 1. 329. a 32; Phys. III, 1. 201. a. 29 и др.) и т. п. И такое взаимоотношеніе, по ученію Аристотеля, существуетъ между *всѣми* предметами: *всѣ* они относятся другъ къ другу, какъ возможность къ дѣйствительности, какъ матерія къ формѣ, поскольку каждая вещь можетъ служить матеріей для образованія другой вещи [1]), такъ что, въ общемъ, въ серединѣ между чистою матеріей и формою получается цѣлый рядъ единичныхъ вещей, представляющихъ изъ себя, какъ-бы, рядъ

---

[1]) Meth. IX, 6. 1048, b. 6: λέγεται δ' ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως, ἀλλ' ἢ τὸ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τοῦτο ἢ πρὸς τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρός τό δε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν, τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τίνα ὕλην.

ступеней, изъ которыхъ каждая, по отношенію къ низшей ступени, является формою, а по отношенію къ высшей ступени—матеріей, различаясь между собою лишь *по степени* совершенства и своего приближенія къ идеалу чистой формы (Meth. VII, 4. 1044, a 20 и др. ср. Zeller, ibid. s. 326, 4—7). Такимъ образомъ, понятіе формы, по ученію Аристотеля, вовсе не обозначаетъ собою какого-нибудь сверхчувственнаго, духовнаго бытія и отличается отъ матеріи не субстанціонально, а оба эти понятія суть лишь какъ-бы двѣ стороны, или два момента во внутреннемъ развитіи одной и той же субстанціи. А поскольку о другихъ какихъ-нибудь элементахъ бытія, кромѣ формы и матеріи, Аристотель вовсе не упоминаетъ; то, слѣдовательно, его метафизическимъ воззрѣніямъ, по существу, было чуждо понятіе о сверхчувственномъ, духовномъ бытіи, въ строгомъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ бытія субстанціонально отличнаго отъ матеріи. При отсутствіи же въ метафизикѣ Аристотеля опредѣленнаго понятія о сверчувственномъ, духовномъ бытіи вообще, у него не можетъ быть рѣчи и о бытіи личнаго Бога, абсолютно-совершеннаго Духа, трансцедентнаго по отношенію къ чувственному міру. Въ данномъ случаѣ, религіозно-метафизическія воззрѣнія Аристотеля оказываются, такимъ образомъ, принципіально-противоположными *христіанскому* ученію о Богѣ.

Натуралистическій и даже, въ извѣстной, степени, матеріалистическій характеръ общихъ метафизическихъ воззрѣній Аристотеля естественно, предполагаетъ наличность односторонняго *детерминизма*, переходящаго, въ концѣ концовъ, въ *фатализмъ*, поскольку всякое матеріальное бытіе подчинено необходимымъ механическимъ законамъ, устраняющимъ наличность принципа свободной воли. Дѣйствительно, Аристотель вполнѣ ясно и опредѣленно отождествляетъ понятіе матеріи съ понятіемъ *механической необходимости* (ἀνάγκη) [1]). Правда, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Аристотель говоритъ о господствѣ въ мірѣ принципа необходимости, онъ, повидимому, противополагаетъ этому принципу другой принципъ—форму, источникъ разумности и цѣлесообразности въ природѣ. Но если мы припомнимъ все сказанное нами объ *относительности* у Аристотеля понятій формы и матеріи и то, что формы, въ смыслѣ бытія, субстанціонально отличнаго отъ матеріи, Аристотель не признавалъ; то должны будемъ притти къ тому заключенію, что начало необходимости у

1) 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, b. 16 и др. Сравн. у Zeller'a, ibid. s. 331, 1).

Аристотеля оказывается проникающимъ собою всецѣло *все* бытіе, а также самый способъ происхожденія всѣхъ вещей. Понятіе же цѣли, по Аристотелю, лишь указываетъ на то направленіе, въ какомъ движется процессъ развитія міровой жизни, нисколько не служа гарантіей того, что процессъ этотъ совершается по принципу свободной воли. Допустивъ въ своей философской системѣ принципъ необходимости и придавъ ему такое важное значеніе,— Аристотель, въ концѣ концовъ, долженъ былъ притти къ признанію существованія въ мірѣ *случая*, или *судьбы*, т. е. къ фатализму, поскольку всякій процессъ, въ основѣ котораго не лежатъ опредѣленныя разумныя цѣли, и который не обусловливается самымъ понятіемъ той или иной вещи, предполагаетъ возможность того, что то или иное явленіе можетъ быть, а можетъ и не быть. Отсюда, какъ господство въ мірѣ законовъ необходимости у Аристотеля представляется вытекающимъ изъ начала матеріи, такъ точно и случай, или судьба, очевидно, должна имѣть свои корни здѣсь же [1]). Такимъ образомъ, Аристотель оказался вынужденнымъ ограничить значеніе и силу принципа цѣлесообразности, разъ онъ допускаетъ возможность существованія *случая* въ процессѣ развитія міровой жизни. То обстоятельство, что Аристотель рѣшается допустить въ мірѣ существованіе этого начала, не соотвѣтствующаго вполнѣ принципу цѣлесообразнаго и совершеннаго устройства міра, при чемъ отсутствіе цѣлесообразности онъ ставитъ въ зависимость отъ господства въ мірѣ, на ряду съ формою, начала необходимости [2]), или—что то же—матеріи,—еще болѣе подтверждаетъ то положеніе, что Аристотель, въ концѣ концовъ, оказывается вынужденымъ признать преобладающее значеніе въ мірѣ не за началомъ разумности и свободы, а за началомъ механической необходимости и слѣпого случая. Такого рода односторонній детерминизмъ и фатализмъ въ метафизическихъ воззрѣніяхъ Аристотеля еще лишній разъ устраняетъ возможность видѣть въ его ученіи какіе бы то ни было слѣды вѣры въ бытіе личнаго Бога, разумнаго и всесовершеннаго Духа, Промыслителя міра, а слѣдовательно, устраняетъ и возможность находить аналогію по данному вопросу между ученіемъ Аристотеля и *христіанскимъ*.

---

[1]) Meth. VI, 2. 1027, a, b; ср. V, 30. 1025, a 24 и др.

[2]) 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).

Если мы поставимъ вопросъ о томъ *психологическомъ* корнѣ, откуда у Аристотеля развилось все его, изложенное нами выше ученіе о взаимоотношеніи между формой и матеріей, ученіе составляющее основу всего его міросозерцанія,—то въ качествѣ отвѣта невольно напрашивается аналогія въ данномъ случаѣ, между Аристотелемъ и Платономъ. Взаимоотношеніе между формой и матеріей, какъ это дѣло представлено у Аристотеля, по своей внутренней сущности, есть вѣдь не что иное, какъ объективированное взаимоотношеніе нашихъ субъективныхъ понятій, при чемъ форма, или понятіе данной вещи, по отношенію къ этой послѣдней, играетъ роль высшаго *родового* понятія, въ его отношеніи къ понятію видовому. Другими словами, весь міръ, по ученію Аристотеля, какъ и по ученію Платона, представляетъ изъ себя стройную систему объективированныхъ отвлеченныхъ понятій нашего теоретическаго разума,—съ тѣмъ лишь отличіемъ, что Платонъ эту систему объективированныхъ понятій пытался (но, какъ мы видѣли, неудачно) представить, какъ стоящую выше условій чувственнаго, тѣлеснаго міра, а Аристотель этой попытки не дѣлаетъ, признавъ съ самаго начала міръ понятій имманентнымъ чувственному міру. Такая аналогія между Аристотелемъ и Платономъ въ центральномъ и основномъ пунктѣ ихъ философіи даетъ намъ право утверждать, что и міросозерцаніе Аристотеля, подобно Платону, розвилось на почвѣ его *односторонняго интеллектуализма*, въ силу чего онъ смотритъ на весь міръ и на все сущее исключительно сквозь призму своего *теоретическаго* разума, логическіе законы котораго, ведущіе къ образованію міра субъективныхъ понятій, Аристотель, подобно Платону, переноситъ и на міръ объективной дѣйствительности, игнорируя въ душевной жизни человѣка потребности его *сердца и воли*, почему и во всемъ мірозданіи онъ не могъ усмотрѣть слѣдовъ ихъ проявленія. Тотъ фактъ, что понятія, по взгляду Аристотеля, имманенты міру конкретныхъ вещей, а не трансценденты по отношенію къ нему,—на нашъ взглядъ, не только не ослабляетъ ультра-раціоналистической тенденціи философіи Аристотеля, по сравненію съ Платономъ, но скорѣе даже усиливаетъ ее. Разсматривая свои идеи (=объективированныя понятія), какъ реальныя субстанціи, стоящія внѣ чувственнаго міра, Платонъ тѣмъ самымъ не только объективируетъ отвлеченныя понятія нашего теоретическаго разума, но въ извѣстной степени, такъ сказать, и *конкретизируетъ* ихъ. Этой-то тенденціи къ конкре-

тизированію отвлеченныхъ понятій нашего разума у Аристотеля мы и не видимъ, черезъ что односторонній раціонализмъ его философіи намъ представляется болѣе законченнымъ и послѣдовательнымъ, даже по сравненію съ Платономъ. Правда, Аристотель, какъ мы видѣли, реальнымъ бытіемъ признаетъ лишь бытіе индивидуальныхъ вещей. Но, во-первыхъ, понятіе индивидуальной вещи, съ точки зрѣнія Аристотеля, какъ мы видѣли, является весьма относительнымъ, какъ относительными у Аристотеля являются и его понятія формы и матеріи, такъ что, въ концѣ концовъ, всѣ индивидуальныя вещи въ своей совокупности оказываются не чѣмъ инымъ, какъ раскрывшимся содержаніемъ наиболѣе отвлеченнаго родового понятія—высочайшей формы, или Божества; во-вторыхъ, *истину* въ бытіи конкретныхъ вещей, и по ученію Аристотеля, составляетъ именно ихъ *понятіе*, индвидуализація же, какъ таковая, и Аристотелемъ мыслится, какъ извѣстный дефектъ въ бытіи вещей, источникъ какового дефекта данъ въ матеріальномъ принципѣ бытія.

При всемъ томъ, ученіе о *Божествѣ* въ философской системѣ Аристотеля все-таки есть. Поэтому вполнѣ естественъ вопросъ о томъ, какое мѣсто это ученіе занимаетъ въ общей системѣ его метафизическихъ воззрѣній? Ослабляется ли этимъ ученіемъ философской системы Аристотеля общій натуралистическій и матеріалистическій характеръ его метафизики?

Послѣдовательное развитіе ученія Аристотеля о матеріи и формѣ, естественно, должно было и на его ученіе о Богѣ наложить печать *натуралистическаго пантеизма*, по аналогіи съ тѣмъ, что мы видѣли въ соотвѣтствующемъ пунктѣ ученія Платона. Убѣдиться въ наличности пантеистической тенденціи въ ученіи Аристотеля о Божествѣ не трудно, если мы обратимъ вниманіе на ту основную черту въ его теологіи, согласно которой понятіе о Божествѣ у него совпадаетъ съ понятіемъ совершенной *формы*, натуралистическій характеръ какового понятія намъ уже приходилось отмѣчать выше. Въ самомъ содержаніи понятія о Божествѣ, съ точки зрѣнія Аристотеля, заключаются тѣ, именно, черты, благодаря которымъ мы имѣемъ право сдѣлать это отождествленіе. Несомнѣнно, напр., что однимъ изъ основныхъ моментовъ въ понятіи Божества, по ученію Аристотеля, является то Его свойство, благодаря которому Богъ есть первопричина всего существующаго. Но, по ученію Аристотеля, понятіе причины совершенно совпадаетъ съ понятіемъ формы вещей, тогда какъ ма-

терія есть пассивное начало въ общей системѣ мірозданія. Аристотель, правда, различаетъ три дѣятельныхъ, или творческихъ начала (4-е начало, т. е. матерія есть начало пассивное): форма, или понятіе вещи, цѣль движенія и само движеніе (Phys. II, 3. 194, b. 23; Meth. I, 3 нач. и др.). Но такъ какъ, по ученію Аристотеля, форма, или понятіе вещи ничѣмъ не отличается отъ ея цѣли, а съ другой стороны, понятіе, или сущность вещи, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть и движущее начало, производящее самую вещь; то, слѣдовательно, всѣ три творческіе принципа, въ существѣ дѣла, оказываются вполнѣ совпадающими съ однимъ,—именно, съ тѣмъ, который Аристотель называетъ формою вещей, и которая, такимъ образомъ, является и движущимъ, образующимъ началомъ и цѣлію этого движенія (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.). Дальнѣйшимъ раскрытіемъ Аристотелевскаго понятія о формѣ, какъ первоосновѣ всего существующаго, является его ученіе о движеніи, какъ томъ міровомъ процессѣ, который оказывается первоисточникомъ всякой жизни, а слѣдовательно, и всякаго бытія, и въ которомъ движущимъ началомъ является, именно, форма вещей, такъ какъ въ дѣлѣ происхожденія какого бы то ни было явленія дѣйствительность его, т. е. сущность, или форма всегда предшествуетъ по времени его возникновенію и является дѣйствующею причиною этого послѣдняго (Meth. IX, 8. 1049. b. 24; 1050. 6; Phys. III, 2 заключ. и др. ср. Zeller, ibid. s. 354, 3). При этомъ, Аристотель вполнѣ опредѣленнымъ и рѣшительнымъ образомъ заявляетъ, что какого-либо посредствующаго третьяго начала, образующаго единичныя вещи, помимо дѣятельнаго, т. е. формы, и пассивнаго, т. е. матеріи,—и быть не можетъ: одного соприкосновенія этихъ двухъ началъ вполнѣ достаточно для того, чтобы произошло движеніе, въ результатѣ котораго и является образованіе той или иной вещи (Phys. VII, 1. 242, b. 24; VII, 2 и друг.). Но это свойство, по мнѣнію Аристотеля, является также однимъ изъ самыхъ основныхъ опредѣленій Божеской природы. Во всякомъ случаѣ, на ряду съ понятіемъ формы, какъ *единственной* первоосновы всего существующаго, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ быть мѣста какому-нибудь другому принципу бытія, понимаемому въ смыслѣ абсолютной причины всего сущаго. Если же, при этомъ, мы обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что формѣ, или сущности вещей Аристотель усвояетъ предикатъ вѣчности (Meth. III, 4. 999. b. 5; VII, 9. 1034, b. 7), то этимъ

прибавляется еще одна черта въ понятіи Аристотелевской формы, благодаря которой мы имѣемъ право отождествлять это понятіе съ понятіемъ Божества, поскольку вѣчный характеръ движенія, съ точки зрѣнія Аристотеля, предполагаетъ, а слѣдовательно, и подтверждаетъ вѣчный характеръ движущаго начала, или формы.

Препятствіемъ для отождествленія Аристотелевской формы, или сущности вещей съ Божествомъ можетъ, повидимому, служить то обстоятельство, что съ множественностію формъ (какъ это дѣло представлено у Аристотеля), повидимому, не совмѣстимъ предикатъ абсолютности и неограниченности, каковой предикатъ необходимо мыслится въ содержаніи понятія первоосновы всего сущаго, или Божества и который, по представленію самого Аристотеля, придаетъ Божеству свойства вѣчности, постоянства, неизмѣнности, абсолютности, пространственной неограниченности и т. п. (Phys. VIII, 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.). Но, во-первыхъ, что касается свойства вѣчности, то Аристотель усвояетъ его и формѣ, или сущности вещей (Meth. VIII, 3, 1043, b. 10; III, 4. 999, b. 5; VII, 9. 1034. b. 7 и друг.). Точно также формѣ, по Аристотелю, свойственъ и предикатъ неизмѣняемости, такъ какъ различіе вещей и ихъ измѣненіе обусловливаются только матеріей. Наконецъ, и предикатъ пространственной неограниченности и, вообще, свойство внутренней безпредѣльности также Аристотелемъ усвояется формѣ, или сущности вещей, поскольку, какъ мы видѣли выше, именно, матерія есть то начало, благодаря которому отдѣльные предметы получаютъ характеръ индивидуальности и единичности, съ чѣмъ, конечно, необходимо соединяется свойство ихъ взаимнаго самоограниченія. Само собою понятно, что разъ индивидуализація вещей имѣетъ свой корень въ матеріи вещей, а не въ ихъ формѣ, а другихъ принциповъ бытія, кромѣ формы и матеріи, Аристотель не признавалъ; то, слѣдовательно, множественность вещей, являющаяся только другою стороною ихъ индивидуализаціи, имѣетъ свое начало не въ формѣ, или сущности вещей, а тоже въ матеріи. Форма же, или понятіе вещи, какъ нѣчто *общее* въ единичныхъ вещахъ, въ смыслѣ ихъ родового понятія, сама по себѣ не можетъ вносить въ бытіе предиката множественности: она есть принципъ *единства* въ бытіи, а слѣдовательно, и въ данномъ отношеніи не встрѣчается препятствій отождествить ее съ Аристотелевскимъ понятіемъ *единаго* Божества. Что

же касается того, что, по ученію Аристотеля, формъ вещей бываетъ множество, а Божество едино, то это кажущееся противорѣчіе легко устраняется, если мы обратимъ вниманіе на внутреннее взаимоотношеніе между собою отдѣльныхъ формъ вещей. Всматриваясь въ это взаимоотношеніе, какъ это дѣло представлялъ себѣ Аристотель, мы можемъ видѣть, что всѣ единичныя формы, въ существѣ дѣла, суть только частные моменты въ развитіи, или раскрытіи внутренняго содержанія одной общей всѣмъ единичнымъ вещамъ космоса высочайшей формы. Въ данномъ случаѣ мы, прежде всего, должны обратить вниманіе, именно, на то обстоятельство, что, по ученію Аристотеля, какъ и по ученію Платона, внутреннее содержаніе формы, или сущности вещей вполнѣ совпадаетъ съ ихъ *понятіемъ*, почему и взаимоотношеніе отдѣльныхъ формъ должно быть совершенно тождественно взаимному отношенію между собою отдѣльныхъ понятій. Низшія формы относятся къ высшимъ, какъ низшія видовыя понятія относятся къ высшимъ, родовымъ, завершаясь, въ концѣ концовъ, самою высшею формою, *заключающею въ своемъ объемѣ, въ качествѣ своего внутренняго содержанія, всѣ прочія формы—понятія.* Но въ такомъ случаѣ, множественность формъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, уже нисколько не будетъ противорѣчить предикату абсолютнаго единства, соединяемому съ понятіемъ формы, поскольку всѣ частныя формы окажутся уже не безусловно самостоятельными сущностями, а только частными моментами внутренняго содержанія единой высочайшей формы. А если такъ, то усвояемое Аристотелемъ Божеству свойство абсолютнаго единства оказывается принадлежащимъ и формѣ вещей. При такомъ пониманіи дѣла, для насъ должно быть совершенно яснымъ и то обстоятельство, что Аристотелевское понятіе Божества, какъ форма вещей, должно имѣть двоякій смыслъ, какъ и у Платона: болѣе тѣсный и болѣе широкій. Въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, Божествомъ, по ученію Аристотеля, можетъ быть названа только высочайшая изъ формъ—понятій, соотвѣтствующая Платоновской идеѣ блага и обнимающая, *всѣ* прочія частныя формы, какъ низшія, по своему объему, видовыя понятія. Въ широкомъ же смыслѣ этого слова, Божествомъ, по ученію Аристотеля, какъ и по ученію Платона, должна быть признана *вся* совокупность частныхъ формъ вещей, представляющихъ изъ себя единое органическое цѣлое, объединенное единою родовою идеею—высочайшею формою. Въ этомъ второмъ смыслѣ Божество у Аристотеля является уже съ раскрывшимся внутреннимъ содержаніемъ.

Кромѣ этихъ общихъ соображеній о природѣ Аристотелевскаго Божества и о Его тождествѣ съ формою, или сущностію вещей, соображеній, вытекающихъ изъ общихъ основъ Аристотелевской метафизики,—въ сочиненіяхъ Аристотеля можно находить и болѣе частныя указанія на такое, именно, а не иное взаимное отношеніе частныхъ формъ и ихъ совмѣстное отношеніе къ высочайшей формѣ—Божеству. У Аристотеля, напр., находятся опредѣленныя указанія относительно того, что *Божество* (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова), будучи высочайшей изъ *формъ*, по аналогіи съ Платоновской идеей высочайшаго блага, является поэтому и первымъ *двигателемъ*, поскольку во всякомъ движеніи, по ученію Аристотеля, движущимъ началомъ является *форма* вещей. Та или иная частная форма, будучи осуществлена въ рядѣ единичныхъ вещей, сама становится матеріей для формы высшаго порядка, которая, въ свою очередь, является для нея движущимъ началомъ и т. д. Но такое постепенное восхожденіе отъ безформенной матеріи къ формамъ, все болѣе и болѣе высокаго характера, т. е. къ формамъ—понятіямъ болѣе общимъ,—не можетъ итти въ безконечность, а должно остановиться на такомъ двигателѣ—формѣ, который бы служилъ основаніемъ всякаго движенія, но который самъ уже не могъ бы двигаться, поскольку «движущее» необходимо отличается отъ «движимаго». Этотъ-то перводвигатель, или высочайшая форма и есть, по ученію Аристотеля, Божество (Phys. VIII, 5. 256, b. 20; VIII, 6. 259, b, 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.). Итакъ, Божество, или высочайшая форма, дѣйствительно, заключаетъ въ своемъ объемѣ всѣ частныя формы, и, такимъ образомъ, отношеніе всѣхъ частныхъ формъ къ Божеству совершенно *аналогично отношенію видовыхъ понятій къ своему родовому понятію*, т. е. аналогично отношенію Платоновскихъ частныхъ идей къ идеѣ блага.—Эта аналогія представится для насъ еще болѣе полною, если мы обратимъ вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Во-первыхъ, по ученію Аристотеля, высочайшая изъ формъ, или *Божество* (*въ тѣсномъ смыслѣ этого слова*) *совершенно, яко-бы, чуждо всякой тѣлесности и матеріальности, такъ какъ оно есть чистая энергія* (Meth. XII, 6. 1071, b. 20), почему она и не ограничивается пространствомъ, недѣлима, неизмѣняема и т. д. (De caelo I, 9. 279, a 16), а также носитъ въ себѣ характеръ абсолютнаго единства, поскольку только матерія есть принципъ множественности (Meth. XII, 8. 1074,

а 31 и друг.). Во-вторыхъ, въ противоположность этому, всѣ остальныя формы всегда причастны, въ извѣстной степени, принципу матеріи. Въ-третьихъ, причастность началу матеріи необходимо сопровождается, такъ сказать, индивидуализированіемъ формы, вслѣдствіе чего всѣ частныя формы и разсматриваются Аристотелемъ, какъ единичныя, индивидуальныя вещи. Сопоставляя между собою эти три основныя положенія Аристотелевской метафизики, мы можемъ сдѣлать слѣдующее заключеніе относительно природы высочайшей изъ формъ и ея внутренняго отношенія къ прочимъ частнымъ формамъ: высочайшая изъ формъ, или Божество (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова), какъ совершенно не причастное матеріи, *само по себѣ*, является своего рода логической абстракціей, будучи принципомъ, абсолютно чуждымъ всякой опредѣленности и внутренняго самоограниченія, поскольку послѣднее можетъ явиться только результатомъ причастности началу матеріи. Но какъ форма—понятіе, Божество, съ точки зрѣнія Аристотеля, *реально* должно быть связано съ извѣстнымъ субстратомъ, т. е. съ матеріей. Другими словами, высочайшая форма—понятіе, именно, какъ форма, должна безъ всякаго посредства всегда и необходимо (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,) соприкасаться съ матеріей и быть началомъ движенія. Но разъ высочайшая форма сдѣлалась причастною матеріи, она, поэтому самому, *необходимо* сдѣлалась причастною и свойству индивидуализаціи, или внутренняго самограниченія. А такъ какъ это стремленіе къ индивидуализаціи предполагается самымъ существомъ Аристотелевской формы; то, слѣдовательно, и высочайшая изъ формъ, т. е. Божество, съ точки зрѣнія Аристотеля, *всегда*, *вѣчно* должно быть причастнымъ матеріи, а вслѣдствіе этого и вѣчно быть источникомъ движенія и индивидуализаціи всякаго бытія.—Ученіе Аристотеля о *вѣчномъ* характерѣ мірового движенія (Meth. XII, 8. 1063, a. 23; 1071, b. 120. Phys. VIII, 6. 259, a 13), имѣющаго свои послѣднія основанія въ высочайшей формѣ, или Божествѣ, поскольку послѣднее, именно, и есть вѣчный и безсмертный источникъ всякой жизни (Meth. XII, 7. 1072, b. 28; De caelo II, 3. 286, a. 9; сравно. Zeller. ibid. s. 366, 3.),—ученіе, необходимо предполагающее причастность Божества матеріи; затѣмъ, ученіе Аристотеля о *вѣчномъ* характерѣ всѣхъ частныхъ формъ (Meth. III, 4. 999, b. 5; VII, 8 нач.; c. 9. 1034, b. 7; Meth. IX, 8. 1049, b. 24; 1050, b. 3; и др.

и друг.), которыя, какъ мы видѣли выше, необходимо должны быть, съ точки зрѣнія Аристотеля, мыслимы, какъ причастныя матеріи,—все это, какъ нельзя болѣе, доказываетъ то положеніе, что Божество Аристотеля, какъ форма, или понятіе, поэтому самому должно быть *вѣчно и необходимо причастнымъ матеріи, и вѣчно и необходимо заключать въ себѣ, въ качествѣ своего внутренняго содержанія, всѣ прочія единичныя формы, обладающія свойствами матеріальности и индивидуализаціи.* Отмѣченное нами отношеніе высочайшей изъ формъ, или Божества къ прочимъ частнымъ формамъ, т. о., говоритъ о томъ, что ученіе Аристотеля о Богѣ носитъ на себѣ въ такой же степени *интеллектуалистическій*, какъ и *пантеистически-натуралистическій характеръ*, поскольку матеріальное бытіе, подчиненное неизмѣннымъ натуральнымъ законамъ, по ученію Аристотеля, составляетъ внутреннее *содержаніе самого Божества.* Ученіе Аристотеля о вѣчности матеріи (Phys. 1, 9. 192, a 28; подробн. см. Zeller ibid. s. 317, 2; Meth. III, 4. 999, b. 5; VII, 8 начал. и друг. ср. Zeller ibid. s. 314, 2)[1]) только лишній разъ и съ новой стороны подтверждаетъ вѣчную причастность Божества матеріи, поскольку подъ вѣчной матеріей Аристотель, въ силу относительности, съ его точки зрѣнія, понятій матеріи и формы, могъ разумѣть только *вѣчныя частныя формы* вещей, являющіяся въ то же время и матеріей для формъ высшаго порядка и составляющія внутреннее содержаніе Божества.

Разсмотрѣнный только что нами второй пунктъ Аристотелевской теологіи, доказывающій натуралистически-пантеистическій характеръ его ученія о Божествѣ, повидимому, стоитъ въ противорѣчіи съ выше отмѣченнымъ нами его взглядомъ на Божество, какъ на чистую форму, *чуждую всякой матеріальности*, а слѣдовательно, и множественности, дѣлимости, измѣняемости и т. п. свойствъ. Но это противорѣчіе устраняется тѣмъ соображеніемъ, что говоря о Божествѣ, какъ о вѣчной *нематеріальной* формѣ, Аристотель имѣетъ въ виду понятіе Божества въ тѣсномъ и *логически-абстрактномъ* смыслѣ этого слова, т. е. имѣетъ въ виду не Божество, *съ раскрывшимся уже внутреннимъ Его* содержаніемъ (каковымъ содержаніемъ отъ вѣка является весь космосъ), а Божество

---

[1]) Phys I, 9. 192, a 28: ἄφθαρτον καί ἀγγένητον ἀνάγκη αὐτήν εἶναι.

въ томъ моментѣ его внутренней жизни, который въ логически-абстрактномъ смыслѣ, а не въ смыслѣ хронологическомъ является моментомъ изначальнымъ и основнымъ, такъ какъ все внутреннее содержаніе Божеской природы, съ точки зрѣнія Аристотеля, есть только дальнѣйшее развитіе и раскрытіе этого перваго и основного момента, хотя *по времени* первый моментъ внутренняго содержанія Аристотелевскаго Божества ни на одинъ мигъ не предшествуетъ второму. Другими словами, Аристотель въ данномъ случаѣ высказываетъ ту же мысль о взаимоотношеніи двухъ основныхъ моментовъ внутренней жизни Божества, что и его учитель Платонъ въ своемъ ученіи о Божествѣ, какъ абсолютно-безсодержательной идеѣ блага, стоящей выше всякой сущности, съ одной стороны, и о Божествѣ, заключающемъ въ себѣ, въ качествѣ своего внутренняго и вѣчного содержанія, все бытіе, въ томъ числѣ и бытіе *матеріальное*. Какъ у Платона, такъ и у Аристотеля, Божество, не въ смыслѣ *реальной* сущности, *а только въ смыслѣ логической абстракціи, можетъ быть представлено существомъ, возвышающимся надъ міромъ и трансцедентнымъ въ отношеніи къ нему*. Естественно, что детерминизмъ, граничащій съ фатализмомъ, и отрицаніе свободы воли въ точномъ смыслѣ этого слова,—является прямымъ выводомъ изъ интеллектуалистическаго и односторонне-натуралистическаго характера Аристотелевской теологіи, хотя Аристотель открыто этого и не утверждаетъ, а скорѣе наоборотъ,—готовъ, повидимому, признавать свободу человѣческой воли, поскольку желанія человѣка, по его взгляду, должны быть управляемы его разумомъ (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.), почему человѣкъ, по Аристотелю, и не отвѣтственъ за свои поступки (Eth. III, 7. 1113. b. 6; ср. Zeller ibid. s. 585—590).

Такимъ образомъ, основная тенденція ученія Аристотеля о Божествѣ, *въ своемъ послѣдовательномъ развитіи*, несомнѣнно носитъ одностороннее-интеллектуалистическій и натуралистически-пантеистическій характеръ, и въ этомъ отношеніи Аристотель, очевидно, стоитъ на почвѣ традиціоннаго античнаго міросозерцанія. Однако Аристотель, въ силу отмѣченнаго нами выше основного характера своей философіи, не могъ игнорировать и другихъ теченій въ развитіи античной философской мысли, какія ко времени Аристотеля, главнымъ образомъ, благодаря Сократу и Платону, обо-

значились уже довольно опредѣленно. Мы имѣемъ въ виду скептическиотрицательное отношеніе нѣкоторыхъ предшедствующихъ Аристотелю философовъ къ натуральному бытію, каковое отношеніе, по вопросу о природѣ Божества, проявилось въ ихъ стремленіи поставить Божество *выше* условій натуральнаго бытія. Эта супранатуралистическая тенденція, не приведшая однако къ какимъ-нибудь положительнымъ результатамъ, была нами отмѣчена, главнымъ образомъ, въ философіи Сократа и, въ особенности, Платона. Еще болѣе опредѣленно эта тенденція сказывается въ философіи Аристотеля, при чемъ *интеллектуалистическое* происхожденіе этой тенденціи и столь же *интеллектуалистическій* характеръ ея внутренняго психическаго содержанія у Аристотеля также выражается еще съ большею опредѣленностію и ясностію, чѣмъ у Сократа и даже у Платона. Аристотель, какъ извѣстно, пытался установить понятіе о Божествѣ, какъ о чисто *внѣшней*, *трансцедентной* причинѣ міра, или его первомъ двигателѣ (Meth. Ш, 8. 1012, b. 31 и др.). Божество, по взгляду Аристотеля, хотя и приводитъ міровую жизнь въ движеніе, *но не своею дѣятельностію*, *поскольку оно*, *въ силу своей интеллектуалистической сущности*, *неподвижно*, а самымъ фактомъ своего существованія,—тѣмъ, что всѣ вещи стремятся къ Нему и къ тому, чтобы, по возможности, осуществить въ себѣ высочайшую форму, путемъ постепеннаго приближенія къ ней, т. е. къ Божеству, именно путемъ постепеннаго перехода отъ низшихъ формъ къ высшимъ и высшимъ. Божество у Аристотеля, такимъ образомъ, является причиной міровой жизни, *не какъ дѣятельное*, *активное начало бытія*, *а какъ вѣчный и неподвижный идеалъ*, *точнѣе*, *объектъ стремленія всѣхъ вещей міра* (Meth. XI, 7—8; особен. Meth. XI, 7, 1072, b, 3). Поэтому высочайшая форма, или Божество, (въ тѣсномъ смыслѣ этого слова), съ точки зрѣнія Аристотеля, является отрѣшеннымъ отъ міра конкретной дѣйствительности (κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν) не только въ субстаціональномъ смыслѣ, но и въ смыслѣ *динамическомъ*. Божество у Аристотеля мыслится какъ существо, *ничего не желающее*, *ничего не творящее въ мірѣ и не промышляющее о мірѣ*. Міръ, по Аристотелю, живетъ и управляется собственными законами (Meth. XI, 7, 1072, b, 24; XIII, 4. 1091, b. 16; Eth. N. X, 8. 1178 b. 8; De caelo II, 12, 292. b, 4 и друг.). Дѣятельность Божества, по Аристотелю, направляется исключительно на самого себя, и такъ какъ Божество Аристотелемъ мыслится, какъ

совершенный разумъ, то отсюда *мышленіе, какъ таковое, и составляетъ самое существо Божественной дѣятельности*, при чемъ объектомъ Божественнаго мышленія и его содержаніемъ является само же Божество, а не внѣшній міръ: *Божество есть мысль о мысли* (νόησις νοησέως. Meth. XI, 9, 1074, b, 34), такъ что мышленіе Божества оказывается совпадающимъ съ его *теоретическимъ самосозерцаніемъ* (Meth. XI, 7. 1072. b. 24). Сильнѣе выразить мысль о полной трансцедентности Божества по отношенію къ міру и чисто интелектуалистическій характеръ самой природы Бежества, чѣмъ какъ это дѣлаетъ Аристотель, трудно. Божество Аристотеля, именно, является чистою мыслію въ смыслѣ отвлеченной *идеи. О сердечныхъ и волевыхъ* функціяхъ въ природѣ Аристотелевскаго Божества, т. о., не можетъ быть и рѣчи, а потому Божество, по ученію Аристотеля, и не можетъ быть объектомъ нашихъ чувствъ и нашихъ стремленій. Божество, по Аристотелю, *можетъ быть лишь объектомъ нашего отвлеченнаго познанія, какъ абстрактнѣйшее изъ понятій нашего теоретическаго разума.* Въ своемъ ультра-раціонализмѣ Аристотель въ данномъ случаѣ несомнѣнно дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ впередъ даже по сравненію съ Платономъ, не говоря уже о Сократѣ. Платоновскій высочайшій принципъ бытія, или идея блага, какъ мы видѣли выше, все-таки, по крайней мѣрѣ, въ потенціи не была лишена предикатовъ активнаго движенія и внутренней активной жизни: идея блага, по ученію Платона, порождала изъ себя вселенную, *благодаря присущему ей принципу* (=*идеѣ*) *движенія и жизни.* По ученію же Аристотеля, какъ мы сейчасъ сказали, первый двигатель (=Божество) самъ по себѣ *абсолютно неподвиженъ.* Аристотелевское Божество, какъ чистѣйшая отвлеченная мысль, такимъ образомъ, абсолютно абстрагировано отъ примѣси какихъ бы то ни было элементовъ активности, отъ всего того, что̀ можетъ напоминать сердечныя и волевыя функціи.

Однако, отмѣченная только-что нами *супранатуралистическая* тенденція Аристотелевской теологіи, какъ развившаяся на *односторонне-интеллектуалистической* основѣ, не приводитъ и его, какъ и его предшественниковъ, къ какимъ-нибудь опредѣленнымъ *положительнымъ* результатамъ и не можетъ ослабить значенія традиціонной въ міросозерцаніи античнаго человѣка *натуралистической* тенденціи, равно какъ Аристотель оказывается не въ силахъ *примирить* между собою объ эти противоположныя тенденціи. Психологическихъ корней этого явленія также слѣдуетъ искать въ край-

ностяхъ односторонняго Аристотелевскаго раціонализма. Вѣдь, высочайшая форма-понятіе, или Божество Аристотеля, будучи отрѣшено отъ всѣхъ частныхъ формъ—видовыхъ понятій, оказывается, хотя безгранично широкимъ по объему, но *совершенно безсодержательнымъ, абстрактнымъ понятіемъ*, а не живымъ реальнымъ существомъ, такъ какъ, съ точки зрѣнія основныхъ метафизическихъ воззрѣній Аристотеля, реальное содержаніе высочайшей изъ формъ (=наиболѣе общаго понятія), могутъ составить только частныя формы (=видовыя понятія), изъ совокупности которыхъ, по Аристотелю, и образуется міръ натуральной дѣйствительности. И, наоборотъ, состоитъ только Аристотелю попытаться вложить въ свое понятіе высочайшей формы, или Божества конкретное реальное содержаніе,— и его прежній абстрактный теизмъ, съ логическою и психологическою необходимостію, обращается въ *натуралистическій пантеизмъ. Примиреніе* этихъ двухъ противоположныхъ тенденцій, натуралистической и супранатуралистической, у Аристотеля, такимъ образомъ, нѣтъ и быть не можетъ. Мысль Аристотеля въ данномъ случаѣ вращается въ безвыходномъ логическомъ кругу: съ одной стороны, онъ пытается въ своемъ ученіи о Божествѣ отрѣшиться отъ традиціонныхъ античныхъ религіозныхъ представленій, проникнутыхъ характеромъ натуралистическаго пантеизма, и подняться до понятія о Божествѣ, какъ абсолютномъ и трансцедентномъ Существѣ; съ другой стороны, вновь возвращается къ натуралистически-пантеистическому міросозерцанію, вслѣдствіе чисто *абстрактнаго, интеллектуалистическаго* характера своей супранатуралистической тенденціи. Въ обоихъ случаяхъ живого непосредственнаго и при томъ личнаго воздѣйствія на ходъ міровой жизни, въчастности, на жизнь людей,—Божество, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ оказывать [1]). Если Аристотель, разсматривая природу Божества съ натуралистически-пантеистической точки зрѣнія, и включаетъ въ содержаніе понятія о Божествѣ жизнь всего міра, то этимъ онъ, очевидно, еще не приписываетъ ему—*единства самосознанія*, этого необходимаго предиката личности,—тѣмъ болѣе, что односторонне-ра-

[1]) Въ «Этикѣ» Аристотеля, правда, есть одно мѣсто, гдѣ, повидимому, Аристотель допускаетъ промыслъ боговъ о людяхъ. (Eth. N X, 9. 1179, a 24—29). Но уже тотъ фактъ, что Аристотель здѣсь говоритъ о многихъ богахъ, заставляетъ насъ подозрѣвать что Аристотель въ данномъ случаѣ приспособляется къ популярному образу выраженія. Во-вторыхъ, и это самое главное, Аристотель выражается въ данномъ случаѣ *условно* и съ оговорками („*если*, дѣйствительно боги нѣсколько пекутся о людяхъ (εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται), а это, кажется, такъ (ὥσπερ δοκεῖ...), то.....".

ціоналистическій характеръ его теологіи, черезъ отождествленіе ея съ космологіей, нисколько не ослабляется. Наоборотъ, ультра-раціоналистическій характеръ Аристотелевскаго представленія о *первоосновѣ всего сущаго* (высочайшей изъ формъ—понятій), вслѣдствіе этого, съ логическою и психологическою необходимостію Аристотелемъ распространяется и на на весь міръ, не исключая и людей. Жизнь вселенной, составляющая, по Аристотелю, внутреннее содержаніе Божества, должна мыслиться имъ, прежде всего и преимущественно, какъ стройная система *логическихъ понятій*, а то движеніе (=энергія), которое является источникомъ происхожденія и развитія вселенной, съ точки зрѣнія Аристотоля, должно быть нами понимаемо, по аналогіи съ движеніемъ и жизнію *отвлеченной человѣческой мысли*, вырабатывающій эту систему логическихъ понятій. *Волевой и эмоціональный* элементъ и въ данномъ случаѣ оставляется Аристотелемъ въ тѣни, безъ чего не возможно развитіе опредѣленнаго самоощущенія, присущаго всякой *живой личности*, какъ таковой.

Такимъ образомъ, попытка Аристотеля стать выше традиціонныхъ религіозныхъ понятій античнаго человѣчества, проникнутыхъ односторонне-интеллектуалистическимъ и натуралистическимъ характеромъ, оказалась столь же неудачною, какъ и аналогичныя попытки предшественниковъ Аристотеля.

По вопросу объ отношеніи ученія Аристотеля о Богѣ къ *христіанскому* ученію объ этомъ же предметѣ, можетъ быть только тотъ выводъ, что ни въ натуралистически-пантеистической тенденціи его теологіи, ни въ тенденціи абстрактно-супранатуралистической, выросшихъ и развившихся на односторонне-интеллектуалистической почвѣ всего міросозерцанія Аристотеля и всей его психики,—не можетъ быть рѣчи о бытіи личнаго и абсолютнаго Бога, живого Духа, Творца и Промыслителя міра и человѣка. Ученіе Аристотеля о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку поэтому принципіально противоположно христіанскому ученію объ этомъ же предметѣ и не можетъ имѣть того важнаго, жизненнаго значенія для нравственно-практической дѣятельности человѣка, какое имѣетъ христіанская теологія.

При рѣшеніи вопроса о *безсмертіи человѣческой души* и послѣсмертной участи человѣка, Аристотель, въ общемъ, какъ и въ своей теологіи и космологіи, остается вѣрнымъ воззрѣніямъ своего учителя Платона, только и въ данномъ случаѣ, Аристотель

съ большею ясностію и прямотою высказываетъ свои дѣйствительныя убѣжденія по данному вопросу, именно, свое *скептическое* и даже прямо *отрицательное* отношеніе къ положительному рѣшенію вопроса о *личномъ* безсмертіи, тогда какъ у Платона, какъ мы видѣли, замѣчается по данному вопросу какъ-бы нѣкоторая нерѣшительность и колебаніе.—И у Аристотеля, какъ и у Платона, такое или иное рѣшеніе вопроса о личномъ безсмертіи человѣческой души обусловливается особенностями его теологическихъ, космологическихъ и, въ особенности, *психологическихъ* воззрѣній.

Душа, по ученію Аристотеля, есть не что иное, какъ отличное отъ тѣла, его движущее начало, или форма тѣла, и въ этомъ смыслѣ можетъ быть названа причиною и цѣлію для тѣла (De an. II, 4. 415, b. 7; II, 1. 412, b. 4, 5 и др.). Какъ *форма* тѣла, душа должна быть отличнымъ отъ тѣла началомъ (см. ср. подр. Zeller. ibid. s. 481—482); но по этому же самому душа человѣческая и не можетъ существовать сама по себѣ, внѣ тѣла, поскольку всякая форма—понятіе существуетъ только на извѣстномъ субстратѣ—матеріи (De an. II, 1. 413, a. 4; II, 2. 414, a. 12). Душа есть дѣйствующая въ тѣлѣ сила, а тѣло есть продуктъ души, и оба они столь же мало могутъ существовать отдѣльно одно отъ другого, какъ глазъ—независимо отъ способности видить, и наоборотъ (De an. II, 1. 413, a 1), какъ форма воска отъ самой матеріи воска (De an. II, 1. 412. b. 6). Поэтому только для опредѣленнаго тѣла существуетъ опредѣленная, его образующая душа, и только одушевленное тѣло есть тѣло въ собственномъ смыслѣ этого слова (De an. II, 1. 412, b. 11; II, 2. 414, a 21 и друг.), почему Аристотель и не соглашается съ Пиѳагорейскимъ ученіемъ о душепереселеніи (De an. I, 3. 407, b. 13). Отсюда само собою понятно, что называя душу отличнымъ отъ тѣла началомъ, Аристотель это отличіе не могъ понимать, въ смыслѣ различія ихъ субстанціи, потому что хотя душа и является формою по отношенію къ своему тѣлу, но *такъ какъ душа есть лишь одна изъ многихъ частныхъ формъ*,— то она въ то же время должна быть *матеріей* по отношенію къ формѣ высшаго порядка, почему и не можетъ быть, съ точки зрѣнія Аристотеля, названа духовнымъ существомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова. Допускаемое часто Аристотелемъ сравненіе души съ теплотою, дыханіемъ и т. п. (Gen. an. II. 3. 736, b. 29; De vita 4, 469. b. 6; Part an. II, 3, 650. a 2 и друг.) также можетъ служить подтвержденіемъ матеріалистическаго характера Аристотелевской психологіи.

Изъ представленныхъ нами психологическихъ воззрѣній Аристотеля само собою, съ логическою необходимостію, вытекаетъ *невозможность для него признавать фактъ личнаго безсмертія человѣческой души, по разрушеніи ея тѣла*,—не потому только, что душа, съ точки зрѣнія Аристотеля, есть нѣчто матеріальное, но и потому, что душа человѣка, по Аристотелю, вообще, какъ форма, не можетъ существовать безъ своей матеріи—тѣла. А такъ какъ для каждой души можетъ существовать только *одно* опредѣленное тѣло, то, слѣдовательно, съ разрушеніемъ *даннаго* тѣла, необходимо должна уничтожиться и его душа и, т. о., ни о личномъ безсмертіи человѣческой души, ни о воскресеніи въ томъ же тѣлѣ у Аристотеля не можетъ быть и рѣчи. Правда, Аристотель различаетъ въ душѣ каждаго человѣка двѣ ея части: разумъ дѣятельный (чистое мышленіе) и страдательный (чувственныя впечатлѣнія и ихъ комбинаціи). При этомъ, дѣятельный разумъ по своему происхожденію предшествуетъ тѣлу (Gen. an. III, 4. 429. b. 12; 1, 3. 407, a 33; 4. 429, a. 18 и 22; Phys. VII, 9. 247, b. 1; 247, a. 28; ср. Zeller ibid. s. 466—469), почему онъ и не нуждается для своей дѣятельности въ какихъ-нибудь тѣлесныхъ органахъ чувствъ (De an. III, 4. 429 a 29). А вслѣдствіе всего этого, дѣятельный разумъ, по словамъ Аристотеля, и не разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ (De an. I. 4. 408, b. 18), будучи безсмертенъ и вѣченъ (De an. III, 5 нач.). Разрушеніе же касается только разума страдательнаго, поскольку дѣятельность послѣдняго всецѣло связана съ тѣломъ (De an. III, 5 нач.). Но когда вопросъ касается *личнаго* безсмертія человѣческой души, то для положительнаго или отрицательнаго рѣшенія этого вопроса важно знать именно то, заключаетъ ли въ себѣ, съ точки зрѣнія Аристотеля, та высшая часть человѣческой души, которая носитъ у него названіе дѣятельнаго разума, и которой Аристотель усвояетъ безсмертіе,—необходимые предикаты *индивидуальнаго* и при томъ *личнаго* бытія, или же эти предикаты ей совершенно чужды. Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ и никакъ не въ пользу личнаго безсмертія, поскольку личностію можетъ быть только бытіе индивидуальное, а всякое индивидуальное бытіе, по ученію Аристотеля, потому именно и бываетъ таковымъ, что оно причастно *тѣлесности и матеріальности*. Слѣдовательно, человѣческій разумъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, бываетъ индивидуальнымъ, т. е. разумомъ, какъ принадлежностію личнаго существа, только постольку, поскольку онъ соединенъ съ матеріей, т. е. съ тѣломъ,

которое и является матеріей для души. А отсюда уже само собою слѣдуетъ, что по разрушеніи человѣческаго тѣла, разумъ человѣка уже ни въ какомъ случаѣ не можетъ сохранять необходимыхъ свойствъ *индивидуальнаго, личнаго* существа. Дѣятельный человѣческій разумъ, по ученію Аристотеля, хотя и сохраняетъ свое бытіе послѣ смерти человѣка, но это не есть безсмертіе *личное*,— тѣмъ болѣе, что изъ содержанія понятія дѣятельнаго человѣческаго разума Аристотель совершенно исключаетъ *сердечныя* и *волевыя* функціи, т. е. тѣ именно функціи, которыя составляютъ основное психическое зерно *въ понятіи личности*, какъ таковой. Односторонній *интеллектуализмъ* Аристотеля, т. о., съ логическою и психологическою необходимостію приводитъ его къ отрицанію *личнаго* безсмертія. Если же ко всему этому мы прибавимъ, что, по ученію Аристотеля, и основная функція дѣятельнаго разума— способность мыслить возможна для него не иначе, какъ только подъ условіемъ внутренней связи съ разумомъ страдательнымъ (De an. III, 5, 430, a. 23) [1]), дѣятельность котораго неразрывно связана съ тѣломъ, и которому Аристотель не усвояетъ безсмертія,—то въ понятіи безсмертія, какое Аристотель усвояетъ своему дѣятельному разуму, въ существѣ дѣла, не остается рѣшительно никакого положительнаго содержанія. Тогда намъ необходимо придется притти къ тому единственному заключенію, что признавая за человѣческою душею извѣстную долю безсмертія, собственно за тою ея частію, которую онъ обозначаетъ терминомъ дѣятельнаго разума (νοῦς ποιητικός), Аристотель подъ послѣднимъ разумѣетъ не что иное, какъ именно ту абсолютно-неопредѣленную, безсодержательную сущность, которую онъ называетъ первымъ двигателемъ, совершенною энергіею, или Божествомъ, и которая, какъ родовое понятіе, лежитъ въ основѣ всякаго бытія, въ томъ числѣ и человѣческой душѣ,—тѣмъ болѣе, что Аристотель неоднократно прямо называетъ дѣятельный разумъ Божественнымъ началомъ въ человѣкѣ (De an. I, 4. 408, b. 18; Eth. 7, 1177, a. 15; b. 30 и др.). Но если такъ, то очевидно, *что о личномъ безсмертіи человѣческой души, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ быть и рѣчи*, такъ

[1]) De an. III, 5, 430, a, 23: οὐ μνημονεύομεν δὲ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτὸς καὶ ἄνευ οὐδὲν νοεῖ.—Что же касается *этическихъ* воззрѣній Аристотеля, то, по взгляду этого послѣдняго, для уясненія *цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка и понятія о *добродѣтели*, вопросъ о томъ, отдѣлима ли высшая, разумная часть человѣческой души отъ низшихъ, или же нѣтъ,—является совершенно безполезнымъ и излишнимъ (Eth. N. I, 13).

какъ высочайшая изъ формъ, по ученію Аристотеля, не есть личное бытіе [1]). Внутреннее отношеніе этого пункта Аристотелевской метафизики къ *христіанскому* ученію объ этомъ же предметѣ въ существенномъ, такимъ образомъ, оказывается тѣмъ же, какое мы отмѣтили относительно соотвѣтствующаго ученія разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ.

Обращаясь къ разсмотрѣнію ученія Аристотеля о природѣ существующаго въ мірѣ *зла*, намъ, въ общемъ, придется повторить то же, что́ нами сказано выше, при изложеніи соотвѣтствующаго пункта въ ученіи Платона, поскольку рѣшеніе этого вопроса обусливается такимъ или инымъ рѣшеніемъ вопроса о Богѣ и безсмертіи человѣческой души, а эти два послѣдніе вопроса Аристотелемъ, въ общемъ, рѣшаются, какъ мы видѣли, согласно съ воззрѣніями Платона.

Наличность въ философіи Аристотеля *оптимистической* тенденціи такъ же логически вытекаетъ изъ односторонне-интеллектуалистическихъ и натуралистически-пантеистическихъ чертъ его воззрѣній, какъ и у Платона. Поскольку дѣло касается этики, этотъ оптимизмъ Аристотеля сказался, главнымъ образомъ, въ его ученіи о врожденномъ предрасположеніи всѣхъ людей къ добродѣтели (Eth. II, 1. 1103. a 23; VI, B. 1144, b. 4 и др.), хотя свои прирожденныя добрые задатки человѣкъ, по взгляду Аристотеля, долженъ развивать и усовершенствовать собственными усиліями (Eth. II, 1. 1103, a 17). Однако мы не должны забывать того, что, по ученію того же Аристотеля, всякое бытіе, безъ исключенія, причастно матеріи, и само Божество только въ смыслѣ логической абстракціи можетъ быть представлено отрѣшеннымъ отъ свойствъ тѣлесности и матеріальности. Но вѣдь матерія, по взгляду Аристотеля, есть принципъ *необходимости*, ограничивающій цѣлесообразную дѣятельность Божества, и источникъ существующей въ мірѣ нецѣлесообразности и несовершенствъ бытія. Съ другой стороны, поскольку Божество, какъ форма, или понятіе, необходимо причастно матеріи, постольку, слѣдовательно, и несовершенства въ мірѣ, или зло, по ученію Аристотеля, есть явленіе *неизбѣжное и необходимое*, а потому и ничѣмъ неустранимое,

---

[1]) Вѣру въ послѣсмертное блаженство человѣка Аристотель прямо считаетъ нелѣпостію (Eth. N. I, 11 нач.). Понятно отсюда и то, почему смерть сознанію Аристотеля предносилась, какъ нѣчто самое ужасное въ жизни, какъ конецъ не только всѣхъ золъ, но и всѣхъ благъ (Eth. N. III, 9).

какъ *имѣющее свои корни въ самой первоосновѣ всего сущаго.* Вмѣстѣ съ тѣмъ, оно есть явленіе и *абсолютно всеобщее*, поскольку *все* бытіе причастно матеріи, т. е. злу.—Неустойчивость оптимизма у Аристотеля имѣетъ свое подтвержденіе и объясненіе также въ *абстрактно-супранатуралистической* тенденціи его философіи. Наличность этой тенденціи у Аристотеля, съ одной стороны, служитъ фактическимъ доказательствомъ глубокаго разочарованія Аристотеля въ совершенствѣ всего натуральнаго, земного бытія, поскольку объективный идеалъ совершенства (=Божество), какъ объектъ стремленій человѣка, Аристотель пытается найти *внѣ* живой связи съ этимъ натуральнымъ бытіемъ: очевидно, въ условіяхъ натуральнаго существованія человѣка Аристотель не находитъ уже возможнымъ искать достойнаго объекта для человѣческихъ стремленій. Да иначе и быть не можетъ, разъ, по ученію Аристотеля, абсолютно-совершенное бытіе, т. е. Божество, не оказываетъ съ своей стороны никакого непосредственнаго живого воздѣйствія на міръ натуральной дѣйствительности, предоставивъ его всецѣло во власть его же собственнымъ натуральнымъ законамъ, *по существу несовершеннымъ*, какъ причастнымъ условіямъ матеріальной необходимости, матерія же, по взгляду Аристотеля, какъ таковая, есть уже нѣчто несовершенное. Выше мы видѣли, что Аристотель, дѣйствительно, признавалъ въ условіяхъ земного, натурального существованія человѣка много нецѣлесообразнаго и дурного, а конецъ этого существованія, какъ мы видѣли, представлялся Аристотелю чѣмъ-то особенно ужаснымъ. Съ другой стороны, и супранатуралистическая тенденція философіи Аристотеля не можетъ дать ему удовлетворенія, въ силу своего *логически-абстрактнаго* характера, вслѣдствіе чего Аристотель, въ концѣ концовъ, оказывается вынужденнымъ кругъ человѣческихъ стремленій вновь ограничить исключительно сферою земного, натуральнаго существованія, *въ несовершенствѣ котораго онъ прежде успѣлъ уже твердо убѣдиться.* Такимъ образомъ, воззрѣнія Аристотеля, по разсматриваемому нами вопросу, въ своихъ естественныхъ логическихъ и психологическихъ выводахъ, оказываются проникнутыми *глубоко-пессимистическимъ* характеромъ, въ противоположность оптимистическому взгляду на данный предметъ конечныхъ выводовъ *христіанскаго* ученія.

Въ такой же принципіальной противоположности къ христіанскому міросозерцанію стоитъ ученіе Аристотеля о средствахъ борь-

бы человѣка съ міровымъ зломъ. Отвергнувъ категорически возможность какого бы то ни было живого воздѣйствія Божества на ходъ міровой жизни, вообще, и человѣческой, въ частности,—Аристотель, по вопросу о средствахъ борьбы человѣка со зломъ, естественно, долженъ стать на точку зрѣнія самаго послѣдовательнаго *интеллектуализма* и *автономизма*, предоставляя людей ихъ собственнымъ натуральнымъ силамъ и, главнымъ образомъ, ихъ разуму. Съ другой стороны, признавая безусловное господство въ мірѣ законовъ *натуральной необходимости*, часто совпадающей, съ его точки зрѣнія, со случайностію,—Аристотель, естественно, долженъ былъ до самыхъ крайнихъ предѣловъ сузить *реальное значеніе* провозглашаемой имъ автономности человѣка, въ его борьбѣ со зломъ жизни, подчиняя дѣятельность человѣка условіямъ внѣшней натуральной необходимости. Односторонній интеллектуализмъ Аристотеля, конечно, въ свою очередь, не могъ представлять изъ себя благопріятной почвы для того, чтобы въ своей душѣ онъ могъ найти достаточно жизненной энергіи для борьбы съ наплывомъ этихъ скептическихъ и пессимистическихъ выводовъ и соотвѣтствующаго общаго настроенія. Обѣ эти черты философіи Аристотеля—крайній автономизмъ, съ одной стороны, и идущій съ нимъ въ разрѣзъ детерминизмъ, съ другой,—одинаково вытекаютъ изъ односторонняго раціонализма Аристотелевской философіи и одинаково противоположны христіанскому ученію о средствахъ борьбы человѣка со зломъ,—ученію, чуждому обоихъ этихъ самопротиворѣчивыхъ крайностей и въ признаніи воздѣйствія Божественной благодати примиряющему ихъ между собою.

Изслѣдованіе основныхъ положеній Аристотелевской метафизики, именно, его ученія о Богѣ, послѣсмертной жизни человѣка, ученія о міровомъ злѣ и способахъ борьбы съ нимъ,—приводитъ насъ къ слѣдующимъ выводамъ по данному вопросу. Нельзя не согласиться, что стремленіе Аристотеля возвратиться къ основнымъ началамъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія, по самому существу интеллектуалистическаго и натуралистическаго, увѣнчалось нѣкоторымъ успѣхомъ: ни одна изъ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системъ, не исключая даже софистовъ, не обосновываетъ съ такою обстоятельностію и логическою послѣдовательностію того положенія, что всѣ помыслы и стремленія человѣка должны ограничиваться сферою его *земного*, *тѣлеснаго* существованія, какъ это дѣлаетъ Аристотель. Мало того, что Аристотель категорически от-

рицаетъ личное безсмертіе человѣческой души (ученіе о безсмертіи Божественной части человѣческой души, какъ мы видѣли, нисколько не говоритъ въ пользу того, что Аристотель признавалъ *личное* безсмертіе),—въ самой земной жизни человѣка Аристотель категорически отрицаетъ возможность вмѣшательства какихъ бы то ни было силъ высшаго порядка, возвышающихся надъ сферою натуральнаго, матеріальнаго бытія и субстанціонально отличающихся отъ этого послѣдняго. Мы въ данномъ случаѣ имѣемъ, главнымъ образомъ, въ виду то обстоятельство, что высшее изъ двухъ основныхъ началъ бытія, именно то, которое Аристотель обозначаетъ терминами «форма», «цѣль», «энергія» и «энтелехія», и которое является, по Аристотелю, источникомъ всякой жизни, въ томъ числѣ и духовныхъ функцій, выполняя, такимъ образомъ, роль, аналогичную той, какую Платонъ приписываетъ своимъ идеямъ,—это высшее начало бытія у Аристотеля оказывается уже, какъ мы видѣли, не трансцедентнымъ, какъ это пытался, напр., обосновать Платонъ, а *имманентнымъ* здѣшнему, тѣлесному міру. Даже болѣе того: высшее и низшее начала бытія, т. е. матерія и форма, по ученію Аристотеля, какъ мы видѣли, не только внутренне абсолютно нераздѣльны между собою; но, строго говоря, и субстанціонально не разграничиваются другъ отъ друга, и что въ одномъ случаѣ является формой, то въ другихъ случаяхъ оказывается уже матеріей и наоборотъ. Различіе между обоими началами бытія у Аристотеля, такимъ образомъ, является не абсолютнымъ, а *относительнымъ*. Самый крайній интеллектуализмъ и натурализмъ въ философіи Аристотеля, т. о., объединяются между собою органически и неразрывно. Правда, въ философіи Аристотеля можно, повидимому, находить нѣкоторыя указанія на то, что форма можетъ существовать и внѣ матеріи, а слѣдовательно, является по природѣ отличнымъ отъ матеріи началомъ. Мы имѣемъ въ виду извѣстное ученіе Аристотеля о Богѣ, какъ абсолютной формѣ, чуждой всего матеріальнаго. Но, во-первыхъ, какъ мы видѣли, этотъ пунктъ философіи Аристеля изложенъ имъ такимъ образомъ, что не только оставляетъ мѣсто и для натуралистически-пантеистическаго пониманія Аристотелевской теологіи, но даже прямо обязываетъ насъ къ этому. Во-вторыхъ, Божество Аристотелевской философіи, даже понимаемое въ смыслѣ абсолютной формы, трансцедентной по отношенію къ матеріи, оказывается у Аристотеля совершенно чуждымъ какого бы то ни было непосредственнаго живого отношенія къ здѣшнему, натуральному міру и его жизни. Понимаемое въ этомъ дуалистиче-

скомъ смыслѣ, ученіе Аристотеля о Божествѣ только лишній разъ подтверждаетъ ту основную мысль Аристотелевской философіи, что высшее начало бытія, чтобы имѣть непосредственное отношеніе къ живой дѣйствительности, съ точки зрѣнія Аристотеля, непремѣнно должно быть *имманентнымъ* ей. Признавая, повидимому, въ качествѣ единственнаго исключенія, трансцедентность высочайшей изъ формъ и выражая этимъ какъ-бы готовность въ данномъ пунктѣ притти къ соглашенію съ Платономъ, съ его ученіемъ о трансцедентности высочайшаго блага,—Аристотель въ то же время какъ-бы хочетъ указать на то, что никакого жизненно-практическаго значенія эта его уступка Платону не имѣетъ и не можетъ имѣть: признавъ свою высочайшую изъ идей (идею блага=Божество) трансцедентною въ отношеніи къ здѣшнему міру, Платонъ, по мнѣнію Аристотеля, долженъ былъ-бы, подобно самому Аристотелю, лишить ее всякаго активнаго воздѣйствія на ходъ жизни въ этомъ мірѣ. Здѣшній, тѣлесный міръ, подчиненный неизмѣннымъ натуральнымъ законамъ, какъ включающій въ себѣ, въ качествѣ имманентнаго ему начала, высшій принципъ бытія, или форму,—такимъ образомъ, является, по ученію Аристотеля, не только реальнымъ, истиннымъ бытіемъ, но и единственно доступнымъ и желательнымъ для человѣка и для цѣлей его жизни. Правда, Сократъ и Платонъ также въ своемъ ученіи фактически не могли возвыситься надъ условіями натуральнаго существованія человѣка, но *тенденція* къ этому у нихъ была. *Аристотель въ своей философіи стремится доказать безпочвенность и безполезность самой этой тенденціи.* Въ этомъ отношеніи Аристотель подвинулся въ своей философіи далеко назадъ,—къ ученію софистовъ; но то, что у софистовъ высказывалось догматически, у Аристотеля получаетъ всестороннее обоснованіе, при чемъ подвергаются острой критикѣ также попытки философовъ (особенно Платона), старавшихся перенести цѣль человѣческихъ стремленій выше условій здѣшняго, земного существованія. Въ общемъ, нельзя не согласиться съ тѣмъ, что стремясь возвратиться къ основамъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія, отличающагося натуралистическимъ характеромъ,—Аристотель въ своемъ увлеченіи натурализмомъ далеко перешагнулъ ту грань, которая позволяла бы ему вести рѣчь о *примиреніи* и *органическомъ объединеніи* натуралистической тенденціи съ *супранатуралистическою* въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ признанія опредѣленныхъ, *положительныхъ* идеаловъ человѣческой дѣятельности, возвышаю-

щихся надъ сферою земного, натуральнаго существованія человѣка: для послѣднихъ въ философіи Аристотеля почти фактически вовсе не остается мѣста.

Тѣмъ не менѣе, *супранатуралистическій* элементъ, не въ смыслѣ наличности опредѣленныхъ, *положительныхъ* идеаловъ, имѣющихъ свое собственное супранатуралистическое содержаніе, а въ смыслѣ скептическаго, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и прямо отрицательнаго отношенія къ здѣшнему натуральному существованію,—этотъ элементъ, насколько объ этомъ мы можемъ судить на основаніи изложенныхъ нами выше началъ его метафизики, не былъ вполнѣ чуждъ философіи Аристотеля, при всей его склонности къ традиціонному античному міросозерцанію. Изъ интеллектуалистически-натуралистическаго и оптимистическаго характера этого послѣдняго Аристотелю въ своей метафизикѣ вполнѣ удалось усвоить только *первую* черту—*натурализмъ*. Что же касается *оптимизма*, то возвратъ къ нему для Аристотеля оказался *невозможнымъ*. Совмѣщеніе оптимизма съ интеллектуалистически- натуралистическимъ міросозерцаніемъ, возможное для грека болѣе древней эпохи, когда послѣдній еще не успѣлъ, въ силу горькаго опыта, разочароваться въ здѣшнемъ, земномъ мірѣ и его благахъ и, слѣдовательно, не успѣлъ еще сдѣлать изъ своего натуралистическаго міросозерцанія дѣйствительно соотвѣтствующихъ ему выводовъ, далеко не оптимистическаго характера,—такое совмѣщеніе оказалось невозможнымъ для философіи Аристотеля, жившаго въ то время, когда жизненный опытъ не только успѣлъ уже привести античнаго человѣка къ разочарованію въ цѣнности и прочности благъ здѣшняго міра, но настолько глубоко отразился въ его міросозерцаніи, что всѣ важнѣйшія философскія системы, предшествовавшія Аристотелю и современныя ему, черпавшія свои идеалы изъ міросозерцанія тогдашняго общества, оказались въ той или иной степени проникнутыми, именно, *пессимистическими* взглядами, сознательно или безсознательно выводя ихъ изъ натуралистическихъ посылокъ. Аристотель, какъ объ этомъ мы говорили выше, въ данномъ случаѣ не могъ быть исключеніемъ, и чѣмъ послѣдовательнѣе и всестороннѣе онъ развивалъ и обосновывалъ свое интеллектуалистически-натуралистическое міросозерцаніе, тѣмъ неизбѣжнѣе становились для него соотвѣтствующіе пессимистическіе выводы. Въ изложенномъ выше ученіи Аристотеля о міровомъ злѣ и способахъ борьбы съ нимъ супрана-

туралистическая тенденція его философіи, въ смыслѣ скептически-отрицательнаго отношенія къ здѣшнему, земному существованію,— нашла свое наиболѣе ясное выраженіе. Въ данномъ случаѣ Аристотель тѣмъ выгодно отличается отъ нѣкоторыхъ изъ своихъ предшественниковъ въ области философіи, что не обманывая ни себя ни другихъ, иногда самъ вполнѣ сознательно дѣлаетъ пессимистическіе выводы изъ своего натуралистическаго міросозерцанія, какъ такового. Эта же черта сказалась и въ ученіи Аристотеля о Богѣ. Признавая самый фактъ бытія абсолютно совершеннаго существа, или Бога, Аристотель этимъ самимъ говоритъ о томъ, *что его сознанію, несомнѣнно, была присуща потребность въ идеалѣ абсолютно совершеннаго существованія.* Но, совершенно устраняя Божество отъ живого воздѣйствія на міръ и человѣческую жизнь, а съ другой стороны, совершенно закрывая для человѣка, какъ личнаго существа, доступъ въ сферу совершенной Божественной жизни,— Аристотель тѣмъ самымъ вполнѣ откровенно и категорически признаетъ *абсолютную невозможность и безцѣльность для человѣка, какъ члена этого тѣлеснаго міра, не только участія въ Божественномъ блаженствѣ и совершенствѣ, но даже стремленія къ этому абсолютному идеалу совершенства.* Правда, въ человѣческой душѣ Аристотель признаетъ существованіе высшей, Божественной части, или, такъ называемаго дѣятельнаго разума, которому онъ приписываетъ тѣ же функціи (созерцательно—познавательную дѣятельность), что и Божеству. Но съ этою Божественною дѣятельностію разума, по Аристотелю, какъ мы видѣли, *всегда и неразрывно* связана дѣятельность низшихъ и несовершенныхъ частей человѣческой души, разъ навсегда приковывающихъ человѣка къ здѣшнему *несовершенному* міру и, слѣдовательно, неизбѣжно парализующихъ функціи его дѣятельнаго разума. Надѣяться на устраненіе этого препятствія человѣкъ, *какъ живая личность*, по Аристотелю, никакъ не можетъ, поскольку освобожденіе высшей части человѣческой души отъ ея связи съ здѣшнимъ міромъ, по Аристотелю, совпадаетъ съ прекращеніемъ существованія человѣка, *какъ живой личности.* Божественная часть души, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, можетъ только сдѣлать для человѣка понятнымъ то, въ чемъ, именно, состоитъ высшее Божественное совершенство и блаженство, позволяетъ ему, такъ сказать, *вкусить* этого блаженства равно настолько, *чтобы благодаря этому убѣдиться въ ничтожествѣ земныхъ благъ*; но, открывъ человѣку

зрѣлище высшаго совершенства и счастья, *она оказывается совершенно безсильною ввести его въ сферу этой высшей Божественной жизни.* Поэтому, если въ своемъ стремленіи опираться на основы традиціоннаго *интеллектуалистически-натуралистическаго* міросозерцанія античнаго общества Аристотель, какъ мы видѣли, оставляетъ позади себя всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ; *то едва ли не то же мы должны сказать и объ отрицательномъ отношеніи Аристотеля къ здѣшнему, земному существованію человѣка*,—тому существованію, которое, по Аристотелю, только и можетъ быть доступно человѣку.

Въ данномъ случаѣ мы, однако, должны сдѣлать нѣкоторую оговорку. Говоря объ отрицательномъ отношеніи Аристотеля къ здѣшнему натуральному, земному существованію человѣка и высказывая положеніе, что въ данномъ направленіи онъ даже ушелъ впередъ по сравненію съ разсмотрѣнными нами выше философами,—мы этимъ вовсе не хотимъ сказать того, что это отрицательное отношеніе Аристотеля къ наличной дѣйствительности въ большей мѣрѣ, по сравненію съ его предшественниками, охватило *все его духовное существо* и соотвѣтствующимъ образомъ отразилось на его душевномъ *настроеніи.* Напротивъ, Аристотель менѣе всего былъ склоненъ къ тому, чтобы, такъ сказать, *мучиться* сознаніемъ ничтожности тѣхъ благъ, какія доступны человѣку, и благодаря этому, что называется, совершенно опустить руки и пасть духомъ. Съ *этой* точки зрѣнія, мы никакъ не въ правѣ назвать Аристотеля послѣдовательнымъ пессимистомъ и приписать ему враждебное отношеніе къ наличной дѣйствительности, и въ сочиненіяхъ Аристотеля мы напрасно будемъ искать какихъ-нибудь подробныхъ разсужденій о суетности и ничтожности земныхъ благъ,—разсужденій, подобныхъ тѣмъ, какія мы встрѣчали, напр., у Платона, киринейцевъ, циниковъ и отчасти даже у Сократа. Въ этомъ отношеніи Аристотеля естественнѣе всего поставить рядомъ съ софистами: трезвый умъ Аристотеля и лично ему свойственная живая энергія склонялись къ тому, чтобы требовать отъ наличной дѣйствительности только того, чего возможно достигнуть, разъ навсегда разграничивъ въ своемъ сознаніи возможное отъ невозможнаго: не скорбѣть о желательномъ, но недоступномъ для человѣка склоненъ былъ разсудочно-трезвый умъ Аристотеля, а стремиться къ тому, чтобы взять отъ жизни все то, *что только возможно взять.* Но въ смыслѣ *принципіальной* разработки вопроса о ничтожности здѣшняго натуральнаго существова-

нія человѣка, Аристотель, дѣйствительно, сдѣлалъ шагъ впередъ, по сравненію со своими предшественниками. Дѣло въ томъ, что софисты, напр., вовсе и не задавались серьезно вопросомъ о какой-нибудь высшей формѣ существованія, по сравненію съ той сферою здѣшняго, натуральнаго бытія, какая, по ихъ мнѣнію, только и доступна человѣку. Не имѣя опредѣленнаго представленія о высшемъ, *идеальномъ*, на ихъ взглядъ, бытіи,—софисты не могли, очевидно, вполнѣ постигнуть и всей ничтожности *доступнаго* человѣку совершенства и счастія. Взору Сократа и Платона *идеалъ* высшей формы существованія, по сравненію съ земнымъ, натуральнымъ бытіемъ человѣка, предносился уже довольно ясно, и, съ точки зрѣнія этого идеала, они цѣнили наличную дѣйствительность самое по себѣ, весьма невысоко. Однако оба они были убѣждены, или, по крайней мѣрѣ, старались убѣдить себя въ существованіи переходного моста отъ этой несовершенной дѣйствительности къ иной, высшей и идеальной. Несовершенная, *сама по себѣ*, наличная дѣйствительность, съ точки зрѣнія Сократа и Платона, поэтому получала свою нѣкоторую цѣнность, какъ *средство* къ достиженію идеальнаго существованія. *Идеальный* міръ, по ученію Сократа и Платона, такимъ образомъ, не былъ вполнѣ закрытъ для человѣка. Человѣкъ, съ этой точки зрѣнія, могъ, повидимому, *надѣяться* на достиженіе идеальнаго совершенства и блаженства, а потому *временное* пребываніе его въ сферѣ несовершенной натуральной дѣйствительности тяготило его въ меньшей степени, чѣмъ если бы онъ не видѣлъ выхода изъ нея. Правда, и самый идеалъ высшей формы существованія человѣка былъ, какъ мы видѣли, у Сократа и Платона весьма смутный и неопредѣленный, и надежда на его достиженіе у нихъ была весьма слабая; но, во во всякомъ случаѣ, *то и другое имѣло мѣсто въ ихъ общемъ міросозерцаніи.* Циники и позднѣйшіе киринейцы о суетности земныхъ, натуральныхъ благъ говорили столь категорически и столь энергично, что, повидимому, далѣе итти въ этомъ направленіи уже было некуда. Однако, мало занимаясь метафизическими изслѣдованіями, вообще, и метафизическимъ обоснованіемъ этого своего отрицательнаго отношенія къ наличной дѣйствительности, въ частности,—они скорѣе только *догматически утверждали* истинность своего взгляда, чѣмъ *обосновывали* его убѣдительнымъ и для другихъ образомъ. Къ тому же у циниковъ и киринейцевъ, подобно софистамъ, оставался, въ общемъ, *открытымъ* или, по крайней мѣрѣ, научно неизслѣдованнымъ вопросъ о томъ, существуетъ ли

болѣе высокая, идеальная форма существованія, кромѣ той, какая доступна человѣку въ условіяхъ его здѣшняго, натуральнаго бытія, такъ какъ вопросомъ о существованіи иного міра, кромѣ здѣшняго, земного, они не интересовались.—Иначе обстоитъ дѣло у Аристотеля. Сознанію Аристотеля, несомнѣнно, предносился *супранатуральный идеалъ* Божественнаго совершенства и счастія, какъ и Сократу и Платону [1]). Поэтому несовершенство наличной, натуральной дѣйствительности онъ постигалъ яснѣе и всестороннѣе, чѣмъ это было доступно, напр., софистамъ, киринейцамъ и циникамъ. Въ *этомъ* отношеніи Аристотель можетъ быть поставленъ на ряду съ Сократомъ и Платономъ. Правда, Платонъ, считая здѣшній міръ только *явленіемъ*, въ отличіе отъ истиннаго реальнаго міра трансцедентныхъ идей,—вслѣдствіе этого, долженъ былъ цѣнить земной міръ, самъ по себѣ, ниже, по сравненію съ Аристотелемъ, который формы вещей, соотвѣтствующія Платоновскимъ идеямъ, мыслилъ имманентными вещамъ этого міра, а потому за тѣлеснымъ космосомъ признавалъ значеніе не явленія, но реальнаго бытія. Однако, хотя Платонъ и Сократъ цѣнили здѣшній міръ, *самъ по себѣ*, ниже, по сравненію съ Аристотелемъ, но зато, съ точки зрѣнія Сократа и Платона, этотъ несовершенный, самъ по себѣ, міръ можетъ, въ концѣ концовъ, привести къ высшей *идеальной* формѣ существованія, тогда какъ, по Аристотелю, здѣшній міръ не имѣетъ никакого отношенія къ высшему, идеальному существованію и ввести человѣка въ эту высшую сферу никакъ не можетъ. Съ *этой*, именно, точки зрѣнія, та оцѣнка, какую здѣшнему міру даетъ Аристотель, оказывается, на нашъ взглядъ, не только не выше той, какую ему даетъ Платонъ, а тѣмъ болѣе Сократъ, но, пожалуй, даже ниже. Самъ Аристотель, какъ мы видѣли, всецѣло былъ занятъ тѣмъ, какъ-бы человѣку получше устроиться въ *здѣшнемъ*, единственно доступномъ для него мірѣ. То обстоятельство, что иной, лучшій міръ для человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, все равно не доступенъ, представлялось уму Аристотеля, достаточнымъ мотивомъ къ тому, чтобы всецѣло отдаться *этому* именно, доступному намъ міру. Но, предлагая подобнаго рода совѣтъ, Аристотель, вѣдь, выступаетъ въ роли *посторонняго ученаго наблюдателя* здѣшняго міра и человѣческой жизни, своимъ холоднымъ аналитическимъ умомъ изслѣ-

[1]) Мы, въ данномъ случаѣ, имѣемъ, главнымъ образомъ, въ виду ученіе Аристотеля о Богѣ, какъ абсолютномъ разумѣ.

дующаго вопросъ о томъ, что̀ доступно человѣку, а что́, хотя и желательно, но недоступно, при чемъ къ доступному онъ совѣтуетъ стремиться, а отъ недоступнаго разъ навсегда отказаться, какъ бы мы его ни желали. Однако тѣ, кому Аристотель предлагалъ подобнаго рода совѣты, въ правѣ изъ основныхъ положеній его метафизики сдѣлать совершенно иные выводы, чѣмъ тѣ, какіе рекомендуетъ дѣлать самъ Аристотель. Они въ правѣ отвѣтить Аристотелю, что если наше здѣшнее, земное существованіе столь ничтожно, по сравненію съ тѣмъ, какое доступно Божеству; если, затѣмъ, подавить въ себѣ жажду этого высшаго, идеальнаго существованія мы не можемъ, по самой своей природѣ, такъ какъ мы обладаемъ частицею Божескаго разума, а въ то же время и удовлетворить эту жажду мы не въ состояніи,—то стоитъ ли эта наша земная жизнь и ея блага того, чтобы вообще ими дорожить и ихъ цѣнить? Давать совѣты въ этомъ родѣ легче, чѣмъ ихъ исполнять. Аристотеля, въ данномъ случаѣ, можно сравнить съ тѣмъ врачемъ, который своему опасно больному паціэнту доказалъ бы воочію неизбѣжность его скорой смерта и, слѣдовательно, абсолютную невозможность для него испытать тѣ радости жизни, какія доступны другимъ людямъ, и къ какимъ съ неменьшимъ жаромъ сремится самъ больной,—а вслѣдъ за этимъ подалъ бы этому же своему паціэнту совѣтъ всецѣло использовать, по крайней мѣрѣ, тѣ блага жизни, какія для него еще доступны до наступленія его скорой смерти. Думается однако, что совѣтъ такого врача не возымѣетъ своего дѣйстія, а скорѣе, наоборотъ, остатокъ жизни въ глазахъ больного послѣ всего этого совершенно утратитъ и свою прежнюю цѣнность...

Все сказанное приводитъ насъ къ тому заключенію, что изъ предшественниковъ Аристотеля въ области философіи врядъ ли кто-нибудь лучше его обосновалъ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго интеллектуализма и натурализма, основныя посылки для полученія изъ нихъ, въ качествѣ логическаго вывода, *отрицательнаго отношенія ко всей наличной дѣйствительности и ко всему человѣческому существованію.* Самъ Аристотель такого вывода старался не дѣлать; но онъ, съ своей стороны, сдѣлалъ все необходимое для того, чтобы этотъ выводъ сдѣлали его *преемники.* И, дѣйствительно, какъ увидимъ ниже, всѣ слѣдующіе за Аристотелемъ античные мыслители по вопросу о цѣнности земного существованія разсуждаютъ, именно, такъ, какъ долженъ разсуждать тотъ больной, о которомъ у насъ только что шла рѣчь.

По сравненію со своими предшественниками, Аристотель въ области метафизическихъ основъ морали, такимъ образомъ, *по существу, не сказалъ ничего новаго.* Отличіе философіи Аристотеля отъ предшественниковъ въ данномъ случаѣ касается *частностей и нѣкоторыхъ оттѣнковъ* въ раскрытіи разсмотрѣнныхъ нами выше метафизическихъ основъ морали,—главнымъ образомъ, того, *что Аристотель съ большею опредѣленностію, категоричностію и послѣдовательностію*, чѣмъ его предшественники, проводитъ въ своей метафизикѣ интеллектуалистическую и натуралистическую тенденцію. Въ связи съ этимъ, и *абстрактно-отрицательный* характеръ его супранатуралистической тенденціи и отсутствіе внутренней связи между обѣими этими тенденціями, у Аристотеля выступаетъ также съ большею опредѣленностію и рѣшительностію, чѣмъ у его предшественниковъ.

Сказаннымъ самъ собою рѣшается и, именно, въ чисто *отрицательномъ* смыслѣ вопросъ о томъ, приблизился ли Аристотель, по сравненію со своими предшественниками, къ *христіанскому* ученію, въ раскрытіи своихъ метафизическихъ основъ морали, или же нѣтъ. Если въ признаніи за здѣшнимъ міромъ значенія *реальнаго* бытія, а не только явленія Аристотель, повидимому, ближе стоитъ къ христіанскому міросозерцанію, чѣмъ, напр., Платонъ; то это, именно, только *повидимому*, поскольку Аристотель не ограничивается однимъ этимъ признаніемъ, а ставитъ основновною задачею своей философіи докавать, что этотъ міръ есть *единственная*, доступная человѣку, какъ живой личности, сфера его жизни и дѣятельности, равно какъ устраняетъ всякое вліяніе на этотъ міръ со стороны высшаго, супранатуральнаго міра, а вѣрнѣе сказать и вовсе не признаетъ реальнаго существованія такового. Тутъ уже можетъ итти рѣчь не о сходствѣ міросозерцанія Аристотеля съ христіанскимъ, *а о радикальной противоположности*, поскольку христіанство за натуральнымъ порядкомъ вещей признаетъ только *второстепенное* и *подчиненное* значеніе по отношенію къ супранатуральному міру, равно какъ признаетъ самую тѣсную внутреннюю связь между обоими этими мірами. Въ христіанскомъ міросозерцаніи вопросъ о *второстепенности* и *подчиненности* здѣшняго натуральнаго міра, по отношенію къ міру супранатуральному, играетъ даже болѣе важную роль, чѣмъ вопросъ о *реальности* этого земного міра, а потому, напр., Платонъ, не признающій за здѣшнимъ міромъ значенія истиннаго, реальнаго бытія, сравнительно менѣе

отстоитъ отъ основного духа христіанскаго міросозерцанія, чѣмъ Аристотель, приписывающій этому міру значеніе не только главной, но и *единственной*, доступной человѣку сферы его реальнаго существованія.

Не можетъ быть также рѣчи о *положительныхъ* точкахъ соприкосновенія съ христіанскимъ міросозерцаніемъ и той тенденціи въ философіи Аристотеля, которую, въ неточномъ смыслѣ этого слова, мы назвали *супранатуралистической*. Во-вторыхъ, своему супранатуральному міру Аристотель отказываетъ въ какомъ бы то ни было непосредственномъ живомъ взаимоотношеніи съ здѣшнимъ міромъ и человѣческою жизнію, и въ данномъ случаѣ Аристотель поступаетъ вполнѣ логично (логичнѣе, чѣмъ, напр., Платонъ), разъ его супранатуральный міръ, въ дѣйствительности, является лишь простой *абстракціей* отъ здѣшняго, натуральнаго міра, безсодержательнымъ призракомъ этого послѣдняго. Христіанство, же, какъ объ этомъ намъ неоднократно приходилось говорить выше, за супранатуральнымъ міромъ, въ противоположность здѣшему міру, признаетъ значеніе не только *высшаго* бытія, но и бытія, обладающаго *своимъ собственнымъ реальнымъ* содержаніемъ, хотя и находящагося *въ непосредственномъ живомъ взаимодѣйствіи* съ натуральнымъ міромъ. Во-вторыхъ, за супранатуралистической тенденціей у Аристотеля можно признать жизненно-практическое значеніе только постольку, поскольку она *развѣнчиваетъ* тотъ, именно, порядокъ вещей, какой Аристотель признаетъ единственною сферою человѣческаго существованія, *поскольку, слѣдовательно, она въ самомъ корнѣ расшатываетъ то самое натуралистическое міросозерцаніе Аристотеля, не давая однако, взамѣнъ его, ничего новаго, положительнаго,—къ обоснованію и упроченію котораго Аристотель направлялъ всѣ сознательныя усилія своего великаго ума, заранѣе отказавшись отъ надежды—какъ безполезной и неосуществимой—построить себѣ міросозерцаніе иного характера.* Въ христіанствѣ же супранатуралистическая тенденція не только не обезцѣниваетъ здѣшній натуральный порядокъ вещей, а напротивъ, способствуетъ его *просвѣтленію, одухотворенію и возвышенію*, равно какъ не подрываетъ основъ общаго міросозерцанія человѣка, какъ это имѣетъ мѣсто у Аристотеля, а играетъ роль *основного базиса*, того *фундамента*, на которомъ человѣкъ долженъ строить все зданіе своего міросозерцанія и образа поведенія.

Въ общемъ, такимъ образомъ, Аристотелю не удалось органически *примирить и объединить* традиціонную *натуралистическую* тенденцію античнаго міросозерцанія съ тенденціей, *супранатуралистической.* Послѣдняя у Аристотеля, какъ и у его предшественниковъ, не играетъ какой-нибудь *положительной* роли, но является только *ослабленіемъ и отрицаніемъ* первой, натуралистической тенденціи. Аристотель обѣимъ этимъ тенденціямъ, по сравненію съ предшественниками, сообщилъ бо́льшую послѣдовательность и опредѣленность и тѣмъ только еще въ большей степени *усилилъ ихъ взаимный антагонизмъ и взаимное противорѣчіе.* Отсюда, у Аристотеля, какъ и у его предшественниковъ, наблюдается *отсутствіе внутренняго единства и цѣлостности* въ его міросозерцаніи и въ настроеніи, результатомъ чего должно было явиться постепенное *разложеніе* этого міросозерцанія, а не его развитіе и упроченіе И, съ этой точки зрѣнія, философія Аристотеля и, вообще, то теченіе въ развитіи античнаго міросозерцанія, какое нашло свое выраженіе въ философіи Аристотеля,—не имѣли, *положительныхъ* точекъ соприкосновенія съ христіанскимъ міросозерцаніемъ, а послѣднее не могло, слѣдовательно, явиться *результатомъ дальнѣйшаго развитія основныхъ положеній Аристотелевской философіи.*—Христіанское міросозерцаніе и весь укладъ психики христіанина могли возникнуть и упрочиться *взамѣнъ* того міросозерцанія и того морально-психологическаго типа, *какіе нашли свое выраженіе въ философіи Аристотеля, но не какъ дальнѣйшій фазисъ въ развитіи этихъ послѣднихъ.* Философія Аристотеля, раскрывая внутреннія самопротиворѣчія въ традиціонномъ античномъ міросозерцаніи, но не имѣя, какъ мы видѣли, силъ возвыситься надъ этими противорѣчіями и примирить ихъ,—тѣмъ самымъ безсознательно продолжала ту же *разрушительную* работу, какую выполняли и предшественники Аристотеля, и тѣмъ *расчищала почву* для распространенія въ античномъ мірѣ новыхъ, христіанскихъ идеаловъ. Въ этомъ *косвенномъ* смыслѣ философія Аристотеля, дѣйствительно, оказала услугу христіанству въ дѣлѣ его распространенія и упроченія среди античнаго міра, поскольку, расшатывая традиціонное античное міросозерцаніе, *она тѣмъ самымъ способствовала ослабленію того противодѣйствія, какое это послѣднее могло оказать новой, христіанской религіи.* Затѣмъ, развѣнчивая, вопреки своему первоначальному намѣренію, здѣшній міръ *натуральной* дѣйствительности и говоря своимъ по-

слѣдователямъ о существованіи высшаго супранатуральнаго міра,— философія Аристотеля тѣмъ самымъ развивала у нихъ *чувство неудовлетворенности здѣшнимъ міромъ, жажду высшаго, супранатуральнаго существованія и участія въ этомъ послѣднемъ.* И въ данномъ случаѣ философія Аристотеля, *косвеннымъ* путемъ подготовляла въ античномъ мірѣ почву для торжества здѣсь *супранатуралистическихъ* идеаловъ христіанской религіи. Правда, супранатуралистическая тенденція Аристотелевской философіи лишена была своего опредѣленнаго, *положительнаго* содержанія. Правда и то, что Аристотель имѣлъ въ виду только, такъ сказать, *констатировать фактъ* существованія высшей, сверхнатуральной дѣйствительности, вовсе не ставя своею задачею туда, именно, направить жизненныя стремленія своихъ послѣдователей и даже прямо и рѣшительно предостерегалъ ихъ отъ возможности увлеченія супранатуралистическими идеалами. Но все это говоритъ только о томъ, что философія Аристотеля не могла оказать *сознательной, прямой и положительной* услуги торжеству въ античномъ мірѣ супранатуралистическихъ идеаловъ христіанскаго міросозерцанія. Но философія Аристотеля *послѣ того, какъ она, съ точки зрѣнія признанія высшей, супранатуральной дѣйствительности, развѣнчала натуральный порядокъ вещей,*—не имѣла уже въ своемъ распоряженіи никакого оружія для того, чтобы убѣдить своихъ послѣдователей привязаться къ этому, именно, земному міру и не искать душою высшей, супранатуральной дѣйствительности. Послѣдователи философіи Аристотеля въ этой послѣдней, конечно, не могли найти *удовлетворенія* этому своему стремленію къ *супранатуралистическимъ идеаламъ*, поскольку она сознательно даже *отказывалась* отъ такой задачи; но, благодаря философіи Аристотеля, хотя и вопреки ея первоначальному намѣренію, они несомнѣнно должны были искать удовлетворенія тѣхъ запросовъ своей души, какіе эта философія въ нихъ *пробудила,*—искать не въ ней самой, а въ какомъ-нибудь *иномъ* міросозерцаніи, не только возбуждающемъ у своихъ послѣдователей стремленіе къ супранатуральному міру, но дающему *положительное удовлетвореніе* этому стремленію. Христіанское міросозерцаніе, *супранатуралистическое въ самой своей сущности*, и явилось *желаннымъ отвѣтомъ* на тѣ запросы, какіе философія Аристотеля, продолжая дѣло своихъ предшественниковъ, только *возбуждала* въ умахъ и сердцахъ своихъ послѣдователей.

Въ виду отмѣченнаго нами существеннаго согласія Аристотеля съ его предшественниками въ раскрытіи важнѣйшихъ *религіозно-метафизическихъ основоположеній морали*, намъ естественно ожидать, что это же согласіе проявится и въ детальной разработкѣ Аристотелемъ его *этическихъ взглядовъ, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.*

Центральный вопросъ всякой морали, именно, *вопросъ о значеніи и цѣнности человѣческой личности* не можетъ найти себѣ у Аристотеля, по существу, иного рѣшенія, по сравненію съ тѣмъ, какъ этотъ вопросъ рѣшали и его предшественники въ области античной философіи. Характерныя черты метафизическихъ воззрѣній Аристотеля, проникнутыхъ духомъ односторонняго интеллектуализма и натурализма, даютъ намъ основанія напередъ предполагать, что Аристотель, въ силу послѣдовательно развитой имъ натуралистической тенденціи, именно въ *эдѣшнемъ* мірѣ и въ условіяхъ *натуральнаго* существованія человѣка, будетъ искать основъ для развитія человѣческой личности и ея потребностей, съ *интеллектуалистической* же *и натуралистической* точки зрѣнія опредѣляя самое существо человѣческихъ стремленій и способы ихъ удовлетворенія. Съ другой стороны, уже по аналогіи съ тѣмъ, что намъ извѣстно относительно другихъ подобнаго же рода попытокъ—на односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почвѣ обосновать цѣнность и основныя задачи человѣческой личности,—мы можемъ, такъ сказать, apriori предполагать, что въ своемъ одностороннемъ и послѣдовательно развитомъ интеллектуалистическомъ и натуралистическомъ міросозерцаніи Аристотель не найдетъ твердыхъ, незыблемыхъ основъ для должнаго развитія потребностей человѣческой личности. Къ тому же, односторонне-интеллектуалистическое и натуралистическое міросозерцаніе въ себѣ самомъ, какъ мы видѣли, заключаетъ элементы, способствующіе его разложенію, а слѣдовательно, окончательному подрыву тѣхъ основъ, на которыхъ Аристотель имѣлъ въ виду утвердить значеніе и цѣнность человѣческой личности. Въ результатѣ всего этого, *низкая оцѣнка человѣческой личности, какъ таковой, и скептически-пессимистическій взглядъ въ рѣшеніи вопроса о возможности удовлетворенія человѣкомъ своихъ основныхъ задачъ и потребностей,— все это, естественно, такъ же должно составлять характерную черту этическихъ воззрѣній Аристотеля, съ ихъ формальной и матеріальной стороны, какъ и его предшественниковъ.* Вопросъ въ данномъ случаѣ можетъ возникнуть только относительно того, пошелъ ли Аристотель въ этомъ

направленіи далѣе, по сравненію со своими предшественниками, или же нѣтъ.—То, что̀ намъ извѣстно относительно особенностей натуралистической и супранатуралистической тенденціи его *метафизики*, въ ихъ взаимоотношеніи,—заставляетъ насъ предполагать, что и въ чисто *этической* области Аристотель, поскольку дѣло касается *принципіально-теоретической* разработки вопроса, сдѣлаетъ *дальнѣйшій шагъ впередъ въ томъ же направленіи, въ какомъ шло развитіе этическихъ взглядовъ и его предшественниковъ*, т. е. въ направленіи самой низкой оцѣнки значенія и цѣнности человѣческой личности и скептически-пессимистическаго отношенія къ вопросу о возможности осуществленія основныхъ задачъ человѣка. Что же касается самаго, такъ сказать, *душевнаго настроенія* Аристотеля, насколько оно проявляется въ его философіи, то естественно, что и въ области своей *этики*, по аналогіи съ метафизикой, Аристотель постарается не сдѣлать *конечныхъ пессимистическихъ выводовъ* изъ основныхъ посылокъ своего міросозерцанія и въ меньшей степени, по сравненію съ нѣкоторыми изъ своихъ предшественниковъ и современниковъ (въ особенности Платона, киринейцевъ и циниковъ), обнаружить упадокъ душевной энергіи въ области сердца и воли.

Обращаясь къ разбору *формальной* стороны этическихъ воззрѣній Аристотеля, намъ, прежде всего, нельзя опускать безъ вниманія той *оптимистической самоувѣренности*, какую, повидимому, обнаруживаетъ Аристотель въ рѣшеніи вопроса о задачахъ человѣческой дѣятельности, а также объ условіяхъ и способахъ ихъ осуществленія. Въ *этикѣ* Аристотеля нетрудно встрѣтить разсужденія на тему о томъ, что человѣкъ *самъ*, безъ всякаго внѣшняго содѣйствія и при всевозможныхъ внѣшнихъ условіяхъ, можетъ достигнуть осуществленія основныхъ своихъ задачъ и цѣлей своего нравственнаго совершенства и счастія [1]). Въ этомъ случаѣ Аристотель въ своихъ этическихъ воззрѣніяхъ, очевидно, становится на ту же оптимистическую исходную точку зрѣнія, какую мы отмѣтили въ

---

[1]) Въ данномъ случаѣ намъ достаточно сослаться на то, что̀ выше нами было сказано о врожденности людямъ, по ученію Аристотеля, зачатковъ добродѣтели и о возможности ихъ развитія, путемъ изученія и навыка (Ср. также особ. Eth. N. II, 1; 2; 3; 4; III, 2; 7; 10; 11 и др.). Поэтому-то Аристотель и заявляетъ, что, *„добродѣтель находится въ нашей власти, равно какъ и порочность“* (ἐφ' ἡμῖν δέ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. Eth. N. III, 7 нач.).

моральной философіи и его предшественниковъ. Разсужденія Аристотеля по данному вопросу мало оригинальны даже со стороны отдѣльныхъ выраженій. *Односторонне-интеллектуалистическій и натуралистическій* характеръ общаго міросозерцанія Аристотеля сдѣлалъ для него, какъ и для его предшественниковъ, эту оптимистическую точку зрѣнія какъ-бы обязательною для *исходнаго* пункта въ развитіи его этическихъ воззрѣній: признавъ здѣшній, *натуральный* порядокъ вещей единственною сферою человѣческой дѣятельности и отвергнувъ всякое воздѣйствіе на человѣка со стороны супранатуральнаго міра,—Аристотель, естественно, долженъ былъ или совершенно не признавать за человѣкомъ значенія *свободной нравственной личности*, считая его только однимъ изъ звеньевъ въ общей натуральной цѣпи физическихъ явленій, или же въ самомъ человѣкѣ, точнѣе, въ его теоретическомъ разумѣ полагать все основаніе для его нравственной дѣятельности. Ставъ на первую точку зрѣнія, Аристотель долженъ былъ бы отказаться отъ самаго намѣренія вести рѣчь о задачахъ *этики*, какъ науки, самостоятельной по отношенію къ физикѣ. Не сдѣлавъ же этого, Аристотель, естественно, долженъ былъ признать, въ качествѣ основного пункта своей этики, второй членъ указанной нами выше альтернативы. Однако, стоитъ лишь Аристотелю перейти къ болѣе детальной разработкѣ вопроса объ основныхъ задачахъ человѣческой личности и способахъ ихъ осуществленія,—какъ къ основному оптимистическому принципу своей этики Аристотель начинаетъ присоединять такого рода существенныя оговорки, что, въ концѣ концовъ, отъ его оптимистической самоувѣренности не останется и слѣда, и только трезвый умъ Аристотеля удерживаетъ его отъ того, чтобы не перейти открыто къ безграничному скептицизму, пессимизму и къ ученію объ *апатіи* ко всему существующему, какъ естественному логическому и психологическому выводу изъ его принципіальныхъ разсужденій.

Психологической почвой, на которой рано или поздно, если не у самого Аристотеля, то, по крайней мѣрѣ, у его послѣдователей долженъ былъ совершиться этотъ окончательный и рѣшительный переходъ къ пессимистическому настроенію и душевной апатіи,—у Аристотеля, какъ и у его предшественниковъ, является его односторонній интеллектуализмъ, точнѣе, раціонализмъ и, прежде всего, ультра-раціонализмъ его *психологіи*, естественно вытекающій изъ такого же раціонализма его *теологіи и космологіи*, въ силу общей пантеистической тенденціи Аристотелевской философіи.

При этомъ, разъ въ своей теологіи и космологіи Аристотель, какъ мы видѣли, является болѣе послѣдовательнымъ и рѣшительнымъ раціоналистомъ, чѣмъ даже Сократъ и Платонъ, то естественно ожидать, что подобнаго же рода шагъ въ сторону усиленія раціонализма Аристотель сдѣлаетъ и въ своей психологіи, вслѣдствіе чего мы можемъ найти у Аристотеля болѣе обоснованныя и теоретически разработанныя *психологическія посылки* для соотвѣтствующихъ выводовъ въ направленіи къ пессимизму и апатіи. И дѣйствительно, важнѣйшая часть человѣческой души, или, такъ называемый Аристототелемъ, дѣятельный разумъ,—по ученію Аристотеля, въ своей основѣ обладаетъ такою же природой, какъ и само Божество, эта высочайшая изъ формъ. Но, какъ мы видѣли выше, односторонній абстрактно-интеллектуалистическій характеръ природы Аристотелевскаго Божества не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, откуда само собою слѣдуетъ, что и дѣятельный разумъ человѣческой души, по ученію Аристотеля, всецѣло и безъ остатка совпадаетъ съ тѣмъ, что́ мы обычно обозначаемъ терминомъ *теоретическаго разума*, въ его отрѣшенности отъ волевыхъ и сердечныхъ функцій. Правда, на ряду съ дѣятельнымъ разумомъ, Аристотель въ человѣческой душѣ различаетъ и другую, низшую ея часть, или разумъ пассивный, которому Аристотель, повидимому, приписываетъ пожелательныя функціи. Но было бы безусловно несогласнымъ съ основнымъ духомъ всего односторонне-раціоналистическаго міросозерцанія Аристотеля, если бы страдательный разумъ Аристотеля мы назвали *практическимъ* разумомъ въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е. если бы мы отождествили его психологическую природу съ функціями человѣческаго сердца и воли. Вѣдь, дѣленіе человѣческой души на страдательный и дѣятельный разумъ, съ интеллектуалистической точки зрѣнія Аристотеля, какъ мы видѣли выше, имѣетъ такое же относительное значеніе, какъ относительными, по Аристотелю, вообще являются понятія формы и матеріи: страдательный разумъ, по ученію Аристотеля, образуетъ лишь матерію по отношенію къ разуму дѣятельному, т. е. является по отношенію къ послѣднему какъ-бы его *низшимъ видовымъ понятіемъ*, совпадая, слѣдовательно, съ нимъ по своей основной сущности. Если чѣмъ страдательный разумъ, по Аристотелю, и отличается отъ разума дѣятельнаго, то лишь тѣмъ, что основныя свойства этого послѣдняго въ страдательномъ разумѣ выражены не съ достаточною интенсивностію, опредѣленностію и полнотою,—отличается,

такъ сказать, *по степени*, но никакъ не качественно, почему дѣятельность страдательнаго разума, по ученію Аристотеля, и должна подчиняться директивамъ разума дѣятельнаго. Элементъ душевной активности къ страдательному разуму, съ точки зрѣнія Аристотеля, слѣдовательно, примѣнимъ еще въ меньшей степени, чѣмъ къ разуму дѣятельному, на что указываетъ уже и самое его наименованіе. Ниже мы увидимъ, что и предикатъ свободы дѣйствія, по ученію Аристотеля, къ страдательному разуму также никакъ не приложимъ. Слѣдовательно, и функціи страдательнаго разума человѣка, по своей природѣ, являются, прежде всего и главнымъ образомъ, функціями *интеллектуальными*, какъ и функціи разума дѣятельнаго, т. е. должны быть нами разсматриваемы по аналогіи съ природою дѣятельности нашего *теоретическаго разума*, но никакъ не по аналогіи съ природою человѣческой воли и сердца. Такова, по крайней мѣрѣ, была основная тенденція Аристотелевской психологіи. Если же въ приложеніи къ страдательному разуму Аристотель употребляетъ такого рода термины, какъ, напр., θέλησις, ὄρεξις и т. п., которые, повидимому, сближаютъ понятіе страдательнаго разума съ понятіемъ человѣческой воли; то въ такихъ случаяхъ намъ приходится имѣть дѣло лишь съ неточностію Аристотелевской терминологіи, безсильной вполнѣ адекватно выразить односторонне-раціоналистическій характеръ его психологіи. Что такой ультра-раціонализмъ Аристотелевской психологіи представлялъ изъ себя весьма благопріятную почву для развитія въ его этикѣ тенденціи въ сторону скептицизма, пессимизма и апатіи, это станетъ для насъ яснымъ и несомнѣннымъ, если мы припомнимъ все сказанное нами по аналогичному поводу выше,—во введеніи и при изложеніи соотвѣтствующихъ сторонъ въ философіи софистовъ, Сократа и Платона. Въ данномъ же случаѣ мы обратимъ вниманіе на тѣ *фактическія* данныя изъ Аристотелевской этики, которыя могли бы подтвердить наши апріорныя сужденія.

Основныя посылки для скептицизма, пессимизма и апатіи, вытекающія изъ ультра-раціонализма Аристотелевской философіи,—можно, прежде всего, усматривать въ ученіи Аристотеля относительно *задачъ и метода этики*, въ связи съ нѣкоторыми чертами его гносеологіи. Аристотель, напр., съ совершенною опредѣленностію неоднократно и категорически утверждаетъ, что этика можетъ имѣть дѣло *только съ областію условнаго, неопредѣленнаго и вѣроятнаго*, но не съ несомнѣнно истиннымъ и обяза-

тельнымъ для всѣхъ,—при чемъ, всѣ эти особенности этики, какъ науки, по Аристотелю, обусловливаются самою природою ея объектовъ. Такъ, напр., опредѣливъ въ первой книгѣ своей этики задачу «политики» въ широкомъ смыслѣ этого слова (какъ ученія о высочайшемъ благѣ человѣка), Аристотель вслѣдъ за этимъ говоритъ, между прочимъ слѣдующее: «И такъ, вотъ къ чему стремится наша наука, относящаяся къ политикѣ: о ней въ такомъ случаѣ достаточно сказано, если объясненіе дано настолько, насколько то дозволяетъ самый предметъ, потому что не во всѣхъ размышленіяхъ слѣдуетъ стремиться къ одинаковой точности, какъ, напр., не слѣдуетъ искать точности въ произведеніяхъ ремесла. Прекрасное же и справедливое, объекты политической науки, заключаютъ въ себѣ такое различіе и неопредѣленность, что кажутся скорѣе чѣмъ-то условнымъ, нежели абсолютнымъ по природѣ. Та же неопредѣленность господствуетъ и относительно благъ, въ силу чего они многимъ приносятъ вредъ... Имѣя дѣло съ подобными понятіями и выводами изъ нихъ, слѣдуетъ довольствоваться указаніемъ истины въ общихъ и крупныхъ чертахъ, имѣя дѣло съ тѣмъ, что случается по большей части... Образованный („знающій") человѣкъ станетъ стремиться въ каждой отдѣльной наукѣ только къ той степени точности, которую допускаетъ природа изслѣдуемаго предмета. Одинаково нелѣпо, кажется, требовать отъ математика убѣжденій краснорѣчивыхъ, а отъ оратора—точныхъ доказательствъ (Eth. N. I, 1. Русск. переводъ Радлова. Журналъ М. Н. Просвѣщ. 1884 г. Апрѣль. Переводъ «Этики» Аристотеля, сдѣланный Радловымъ, вышелъ и отдѣльнымъ изданіемъ въ 1908 г.). «Съ этимъ мы заранѣе должны согласиться, говоритъ Аристотель въ другомъ мѣстѣ своей „Этики", что всякое разсужденіе, касающееся дѣятельности человѣка, обязано давать лишь общія, а не точныя опредѣленія...., что должно требовать опредѣленія, сообразнаго съ изслѣдуемымъ предметомъ. Изслѣдованія же, касающіяся дѣятельности и понятія пользы, *не представляютъ ничего твердаго*.... Если это справедливо относительно *общаго*, то тѣмъ менѣе точности можетъ заключать въ себѣ изслѣдованіе *частныхъ* явленій, ибо они не могутъ быть опредѣлены никакимъ искусствомъ или правиломъ, и каждый отдѣльный человѣкъ въ своей дѣятельности долженъ имѣть въ виду обстоятельства, точно такъ же, какъ и въ врачебномъ искусствѣ и искусствѣ управленія кораблемъ (Eth. N. II, 2. Русск. переводъ Радлова. Журналъ М. Н. Пр. 1884 г. Май).

Подобнаго же рода разсужденія встрѣчаются и во многихъ другихъ мѣстахъ «Этики» Аристотеля. Напримѣръ, въ Eth. N. I, 7; II, 8; 9. и др. Аристотель вполнѣ откровенно сознается, что вообще «трудно опредѣлить, въ какой мѣрѣ и насколько что-либо заслуживаетъ порицанія» (ὁ δὲ μέχρι τινὸς καὶ ἐπὶ πόσον ψεκτὸς οὐ ῥᾴδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσται. Eth. N. II, 9, конецъ. Ср. Русск. переводъ Радлова Ж. М. Н. П. 1884, г. Май). Въ концѣ концовъ, каждый человѣкъ, *какъ индивидуумъ*, по мнѣнію Аристотеля, «имѣетъ свое собственное представленіе о прекрасномъ и пріятномъ, и въ томъ, можетъ быть, и заключается величайшее преимущество нравственнаго человѣка, что онъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ находитъ истину, *будучи какъ-бы мѣриломъ и закономъ ея*» (κανὼν καὶ μέτρον. Eth. N. III, 6 конецъ; ср. X, 7). Такимъ образомъ, по взгляду Аристотеля, *мѣрою добра и зла является человѣкъ, какъ индивидуумъ*. Правда, Аристотель значеніе *истинной* мѣры признаетъ только за *нравственнымъ* человѣкомъ; но, вѣдь, по взгляду того же Аристотеля, и вопросъ о томъ, кого слѣдуетъ назвать нравственнымъ, а кого безнравственнымъ, рѣшается не съ точки зрѣнія опредѣленныхъ всеобщихъ моральныхъ принциповъ и критеріевъ, а съ точки зрѣнія понятій отдѣльныхъ нравственныхъ людей. Сужденіе *отдѣльныхъ* лицъ, слѣдовательно, *предшествуетъ* установкѣ общихъ нравственныхъ понятій. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, человѣкъ въ своихъ нравственныхъ сужденіяхъ и въ своемъ поведеніи, по существу дѣла, не можетъ руководствоваться какими-нибудь безусловно истинными и вполнѣ опредѣленными правилами и критеріями. Очевидно, что эта черта этическихъ воззрѣній Аристотеля съ необходимостію вытекаетъ изъ интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго характера его общаго міросозерцанія, въ связи съ абстрактно-отрицательнымъ характеромъ его супранатуралистической тенденціи: закрывъ въ своей метафизикѣ совершенно человѣку доступъ въ сферу супранатуральнаго, абсолютнаго бытія, ограничивъ человѣческую дѣятельность одною только сферою конечнаго, относительнаго и, по сознанію самого Аристотеля, *несовершеннаго* бытія,—Аристотель вмѣстѣ съ этимъ совершенно закрываетъ человѣку также доступъ въ сферу совершеннаго и безусловно достовѣрнаго *познанія* и соотвѣтствующаго *нравственнаго поведенія*, и за отдѣльною индивидуальною личностію признаетъ значеніе мѣры всякой истины и лжи (Eth. N. III, 6 конецъ). Въ данномъ случаѣ Аристотель, по сравненію со своими предшественниками, дѣйствительно, дѣлаетъ даль-

нѣйшій *теоретическій* шагъ впередъ по пути къ *апатіи* и *ослабленію душевной энергіи*: душевная жизнь и дѣятельность человѣка не можетъ долгое время сохранять характеръ должной напряженности, свѣжести и бодрости, разъ онъ *заранѣе* убѣжденъ въ томъ, что далѣе сферы только *вѣроятнаго* и *правдоподобнаго* ему никогда не удастся подняться. Отъ того бодраго и самоувѣреннаго, хотя и безпочвеннаго, стремленія къ *совершенному и точному* познанію, какимъ характеризуется, какъ мы видѣли, исходный пунктъ этическихъ воззрѣній предшественниковъ Аристотеля (Сократа и Платона), у Аристотеля не остается и слѣда. Безпочвенность того оптимизма, какой по данному вопросу обнаруживали Сократъ и Платонъ, не прошла безслѣдно для Аристотеля, и послѣдній въ разсматриваемомъ нами отношеніи съ самаго начала становится на ту *скептическую и пессимистическую* точку зрѣнія, къ какой, какъ мы видѣли, фактически принуждены были невольно притти Сократъ и Платонъ. Аристотель, цѣною скептицизма и пессимизма, старается избѣжать той непослѣдовательности, какою въ данномъ случаѣ характеризуются этическія воззрѣнія Сократа и Платона.—По-видимому, въ своемъ признаніи за этическими воззрѣніями характера *относительности*, Аристотель возвращается къ точкѣ зрѣнія софистовъ, киринейцевъ и циниковъ. Въ дѣйствительности же, въ данномъ случаѣ онъ, по сравненію съ только-что нами упомянутыми философами, обнаруживаетъ еще болѣе опредѣлившійся скептицизмъ и пессимизмъ. Дѣло въ томъ, что хотя софисты, киринейцы и циники въ своей гносеологіи и не выходятъ за границы здѣшняго чувственнаго и конечнаго бытія, а слѣдовательно, за границы *относительнаго* познанія, но ихъ сознанію вѣдь не предносился, какъ у Аристотеля, *идеалъ* иного, высшаго познанія, а потому относительное знаніе ими не могло вполнѣ опредѣленно мыслиться, какъ знаніе, по существу *несовершенное*, поскольку имъ не приходилось сравнивать его съ болѣе совершеннымъ знаніемъ. У софистовъ, киринейцевъ и циниковъ скептицизмъ и пессимизмъ въ разсматриваемомъ нами вопросѣ носилъ еще, такъ сказать, *скрытый*, безсознательный характеръ. Они, правда, отрицали возможность познанія объективной и всеобщей истины; но въ то же время утверждали, что таковой истины вовсе нѣтъ, поскольку то, именно, что кому-либо кажется истиной, и есть *дѣйствительная*, а не вѣроятная только истина. *Субъективизмъ* и *релятивизмъ* у софистовъ, киринейцевъ и циниковъ носилъ еще *догматическій*, а не критическій характеръ.

Аристотель же отъ софистовъ, киринейцевъ и циниковъ усвоилъ ихъ убѣжденіе въ невозможности для человѣка въ своихъ этическихъ сужденіяхъ переступить границы относительнаго знанія, а Сократу и Платону слѣдуетъ въ признаніи существованія *идеала* совершеннаго, абсолютнаго знанія, съ которымъ, однако, человѣческое познаніе, по Аристотелю, не имѣетъ по существу почти ничего общаго. Оцѣнивая *критически*, съ точки зрѣнія этого идеала доступное человѣку познаніе, Аристотель, естественно, ясно и глубоко долженъ сознавать *несовершенство и ничтожество* человѣческаго знанія,—болѣе ясно и глубоко, чѣмъ, съ одной стороны, софисты, киринейцы и циники, не имѣвшіе еще опредѣленнаго представленія о болѣе совершенномъ по сравненію съ доступнымъ человѣку познаніемъ, и чѣмъ Сократъ и Платонъ съ другой стороны, не утратившіе еще окончательно вѣры въ возможность для человѣка обладанія (въ той или иной степени) совершеннымъ и вполнѣ достовѣрнымъ познаніемъ, хотя эта вѣра и не имѣла у нихъ подъ собою твердой почвы. Въ разсматриваемомъ нами отношеніи Аристотель уже стоитъ въ непосредственномъ предверіи къ *академическому скепсису*.

Отмѣченный нами характеръ скептицизма и пессимизма, свойственный, вообще, этическимъ воззрѣніямъ Аристотеля,—въ частности, сказывается въ ученіи Аристотеля о *высочайшемъ благѣ*, какъ конечной *цѣли* стремленій каждаго человѣка и цѣлаго общества, а также въ его ученіи о способахъ *осуществленія этой конечной цѣли*. Высочайшее благо каждаго человѣка Аристотель полагаетъ въ блаженствѣ, а послѣднее, по его мнѣнію, заключается въ разумной, или согласной съ добродѣтелью дѣятельности человѣка, получающей характеръ прочнаго, неизмѣннаго навыка и непремѣнно сопровождающейся, въ качествѣ своего естественнаго слѣдствія, чувствомъ удовольствія и пріятности [1]). Но имѣется ли въ распоряженіи человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, опредѣленный вѣрный и неизмѣнный критерій, благодаря которому онъ безошибочно могъ-бы рѣшить себѣ вопросъ о томъ, когда именно тотъ или иной частный поступокъ человѣка подходитъ подъ *столь общее и чисто формальное* опредѣленіе разумной дѣятельности? Затѣмъ, имѣетъ ли человѣкъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, въ своемъ распоряженіи достаточно силъ, чтобы въ должной степени достигнуть

---

[1]) 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.

того, что́ должно быть признано его высочайшимъ благомъ? На оба эти вопроса этика Аристотеля даетъ *отрицательный* отвѣтъ.

Что касается перваго вопроса, т. е. вопроса о болѣе точномъ опредѣленіи каждымъ человѣкомъ самого *содержанія* понятія высочайшаго блага, какъ конечной цѣли его стремленій; то такое точное опредѣленіе, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ быть достижимо для насъ уже потому, что, по Аристотелю, вѣдь *все* наше этическое познаніе вращается въ сферѣ только *относительности* и *вѣроятности*. Слѣдовательно, въ частности, и познаніе того или иного человѣка о высочайшемъ благѣ, съ точки зрѣнія Аристотеля, по существу не можетъ быть инымъ, какъ только *относительнымъ* и лишь правдоподобнымъ, но никакъ не безусловно истиннымъ и вполнѣ достовѣрнымъ. Такой *относительный* и только *вѣроятный* характеръ нашихъ познаній о высочайшемъ благѣ человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, обусловливается самою природою *объекта* этого познанія (по аналогіи съ тѣмъ, что Аристотель говорилъ о причинѣ относительности этическихъ сужденій вообще) [1]). Дѣйствительно, разъ, по Аристотелю, единственною сферою человѣческой дѣятельности является міръ конечнаго и относительнаго бытія; то, въ частности, очевидно, что и основною цѣлью человѣческихъ стремленій, т. е. высочайшимъ благомъ человѣка, не можетъ быть *абсолютное* бытіе, но только бытіе *конечное, относительное*. Но благо, относящееся къ области конечнаго и относительнаго бытія, не можетъ также отличаться и характеромъ *всеобщности и неизмѣняемости*. Отсюда, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ быть у человѣка *всеобщихъ и неизмѣнныхъ* понятій и сужденій о высочайшемъ благѣ. Аристотель, дѣйствительно, самымъ опредѣленнымъ и категорическимъ образомъ отрицаетъ возможность и разумность того, чтобы въ качествѣ конечной цѣли человѣческихъ стремленій ставить понятіе *абсолютнаго* высочайшаго блага,—*блага въ себѣ*, какъ это дѣлалъ Платонъ. Это видно, какъ изъ приведенныхъ нами выше (стр. 612) выдержекъ изъ Аристателевской «Этики», такъ и изъ многихъ другихъ мѣстъ той же «Этики»,—въ особенности, изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ Аристотель прямо или косвенно полемизируетъ съ этическими воззрѣніями Платона, полагавшаго, въ качествѣ конечной цѣли стремленій человѣка, *объективно существующую, трансцедентную*

---

[1]) См. выше, стр. 611—615.

и абсолютную идею высочайшаго блага, *блага въ себѣ*, носящаго, какъ таковое, характеръ *всеобщности, вѣчности и неизмѣняемости*. Въ противоположность этому ученію Платона, Аристотель признаетъ существованіе высочайшаго блага, не трансцедентнаго въ отношеніи къ этому міру и человѣку, а *имманентнаго* человѣку, т. е. насколько послѣднее вытекаетъ изъ особенностей человѣческой природы и насколько оно можетъ быть достижимо въ границахъ здѣшняго, натуральнаго существованія человѣка [1]). А такъ какъ въ человѣческой природѣ Аристотель, согласно основнымъ началамъ своей метафизики, за *реальное* бытіе признаетъ не общее понятіе человѣка, взятое само по себѣ, независимо отъ реализаціи этого общаго понятія въ лицѣ отдѣльныхъ индивидуумовъ, а именно *индивидуальную* природу того или иного лица,—то отсюда естественно, что и высочайшее благо человѣка мыслится Аристотелемъ, не какъ нѣчто всеобщее и неизмѣнное со стороны своего содержанія, а какъ нѣчто *частное* и *относительное* [2]). Только такое благо Аристотель и считаетъ высочайшимъ благомъ, доступнымъ для человѣка (Eth. N. I, 2; I, 4; I, 5; I, 6; I, 7 и др.). Съ другой стороны, только *о достижимомъ*, слѣдовательно, *относительномъ* благѣ Аристотель и считаетъ цѣлесообразнымъ и полезнымъ вести рѣчь въ своей «Этикѣ». Абсолютное же благо, благо въ себѣ, если даже оно существуетъ, признается Аристотелемъ, съ его субъективистически-интеллектуалистической и натуралистической точки зрѣнія, за нѣчто, не имѣющее совершенно никакого отношенія къ *человѣческому* благу, даже въ смыслѣ идеала и критерія не могущее содѣйствовать человѣку въ достиженіи доступнаго ему блага [3]). Аристотель, *правда*, старается стать выше той субъективно-релятивистической точки зрѣнія, на какой по данному вопросу стояли софисты, киринейцы и циники. Отрицая безусловно *трансцедентный* характеръ высочайшаго блага человѣка, Аристотель, повидимому, сохраняетъ за нимъ характеръ *всеобщности:* по крайней мѣрѣ, говоря о блаженствѣ, находящемъ свое выраженіе въ разумной дѣятельности человѣка, Аристотель въ этомъ, именно, блаженствѣ полагалъ высочайшее благо *всѣхъ* людей, такъ какъ такого рода дѣятельность, по Аристотелю, соотвѣтствуетъ самой *сущности* человѣческой природы, или самому *понятію* о человѣкѣ [4]). Аристотель, такимъ образомъ, хотя и отказывается отъ самоувѣ-

[1]) Eth. N. I, 4; I, 6. 1—13; I, 7; I. 13 и др.
[2]) Eth. I, 5. 1097, a 15...; I, 6; I, 7, I, 4 конецъ и др.
[3]) Eth. I, 4 конецъ.
[4]) Eth. I, 6. Ср. I, 7—10 и др.

ренной точки зрѣнія Платона, полагавшаго, въ качествѣ конечной цѣли человѣческихъ стремленій, *трансцедентное и абсолютное* благо (=идею блага, или Божество), но, повидимому, не возвращается, въ своемъ скептицизмѣ по вопросу о высочайшемъ благѣ человѣка назадъ, далѣе точки зрѣнія Сократа, пытавшагося отыскать всеобщее благо, имманентное самому человѣку. Но, во-первыхъ, представленное Аристотелемъ опредѣленіе высочайшаго блага, какъ общей *всѣмъ* людямъ цѣли, по сознанію самого Аристотеля, носитъ характеръ *неопредѣленности и формальной общности* [1]). Аристотель въ данномъ случаѣ даетъ только *формальное* опредѣленіе понятія высочайшаго блага. Влагать же опредѣленное положительное *содержаніе* въ это общее и формальное понятіе высочайшаго блага, по ученію Аристотеля, долженъ *каждый отдѣльный человѣкъ*, соотвѣтственно *индивидуальнымъ* особенностямъ своей природы, поскольку именно каждый человѣкъ, какъ индивидуумъ, по Аристотелю, есть мѣра всего «истиннаго» и «ложнаго». Безъ этого, высочайшее благо, съ точки зрѣнія Аристотеля, такъ же не можетъ стать *реальнымъ* благомъ человѣка, какъ и одно общее понятіе о человѣкѣ не можетъ быть признано дѣйствительнымъ человѣкомъ. Въ своемъ *практическомъ приложеніи* къ жизни, ученіе Аристотеля о высочайшемъ благѣ, какъ общей всѣмъ людямъ цѣли, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, такимъ образомъ, по существу, не отличается отъ субъективистическаго и релятивистическаго ученія софистовъ, киринейцевъ и циниковъ. Вѣдь, софисты и киринейцы объ удовольствіи, а циники, о добродѣтели тоже говорили, какъ о конечной цѣли стремленій *всѣхъ* людей; слѣдовательно, съ своей *формальной* стороны и ихъ опредѣленіе высочайшаго блага носило характеръ всеобщности, что̀ однако не мѣшало имъ, какъ и Аристотелю, стать на опредѣленно *релятивистическую и субъективистическую* точку зрѣнія, какъ только они пытались въ формальное опредѣленіе высочайшаго блага вложить жизненно-практическое содержаніе. Аристотель, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, по своему интеллектуализму и субъективизму, слѣдовательно, ушелъ назадъ *далѣе* Сократа: Сократъ, въ своей моральной философіи, *сознательно* не проводилъ съ такою категоричностію *релятивистической* точки зрѣнія въ опредѣленіи понятія высочайшаго блага, какъ это дѣлаетъ Аристотель [2]),

[1]) Ср. выше, стр. 612.

[2]) Сократъ, какъ мы видѣли, не дѣлалъ опредѣленнаго разграниченія между формой и содержаніемъ понятій, а потому въ его *намѣреніи* не могло входить разграниченіе между всеобщимъ и необходимымъ, съ одной стороны (=формою), и единичнымъ и относительнымъ, съ другой (содержаніемъ).

хотя логически, какъ мы видѣли, эта точка зрѣнія и вытекала изъ основныхъ посылокъ Сократовской философіи, вслѣдствіе чего Сократъ, *вопреки своему первоначальному намѣренію*, на практикѣ вынужденъ былъ придерживаться этой, именно, точки зрѣнія. Аристотель же, въ противоположность Сократу, *сознательно* считаетъ нужнымъ, въ практическомъ примѣненіи своего общаго опредѣленія высочайшаго блага, стоять на той же релятивистической и субъективистической точкѣ зрѣнія, на какой стояли софисты, киринейцы и циники. Аристотель, такимъ образомъ, *сознательно и намѣренно* отказывается признать жизненно-практическое значеніе за *всеобщими* нормами, долженствующими квалифицировать *содержаніе* понятія высочайшаго блага, т. е. *сознательно* дѣлаетъ то, что́ вопреки своему первоначальному намѣренію *фактически* вынуждены были сдѣлать Сократъ и Платонъ.

Но сознательно отказавшись отъ возможности найти всеобщую и объективную норму для опредѣленія точнаго содержанія высочайшаго блага, какъ конечной цѣли человѣческой дѣятельности,—Аристотель, благодаря этому, очевидно дѣлаетъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи дальнѣйшій шагъ впередъ, въ дѣлѣ разработки основныхъ посылокъ для моральнаго *скептицизма и пессимизма*. Софисты, киринейцы и циники, ограничиваясь исканіемъ *относительнаго* блага, не имѣли при этомъ въ виду *отказываться* отъ попытки найти всеобщее и абсолютное благо, такъ какъ идеалъ этого блага ясно еще и не предносился ихъ сознанію; слѣдовательно, и отказываться-то, еще было не отъ чего. *Относительное* благо въ ихъ глазахъ совпадало съ понятіемъ блага *совершеннаго*, выше котораго они ничего и не желали. Аристотель же, вмѣстѣ съ Платономъ, былъ убѣжденъ въ существованіи трансцедентнаго *абсолютнаго* и *божественнаго* блага; онъ *критически* изслѣдуетъ способы къ его достиженію (предложенные, главнымъ образомъ, Платономъ), и только сознаніе *невозможности* для человѣка достигнуть обладанія этимъ высшимъ благомъ вынуждаетъ Аристотеля отказаться отъ него и ограничиться благомъ *человѣческимъ*, относительнымъ, и несовершеннымъ. *Вынужденный* отказаться отъ попытки открыть человѣку сферу трансцедентнаго абсолютнаго блага, какое пыталась указать философія Платона,—Аристотель критически изслѣдуетъ ученіе Сократа о благѣ, *имманентномъ* человѣку, но еще сохраняющемъ за собою характеръ *всеобщности и необходимости*. Однако и изъ этого ученія о высочайшемъ благѣ

Аристотель считаетъ возможнымъ удержать значеніе всеобщности и необходимости только за *формально-неопредѣленными* нравственными нормами, жизненно-практическое значеніе которыхъ, по своей ничтожности, не возвышается надъ релятивистическимъ и субъективистическимъ ученіемъ софистовъ, киринейцевъ и циниковъ. Возвратъ къ точкѣ зрѣнія этихъ послѣднихъ философовъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, у Аристотеля оказался, такимъ образомъ, *вынужденнымъ*. Аристотель при этомъ, не только отказывается отъ достиженія высшаго, совершеннаго блага, но *ясно сознаетъ* и все несовершенство той почвы, на какую онъ становится и на какой можно достигнуть относительныхъ благъ,—поскольку онъ неоднократно и открыто заявляетъ о невозможности для человѣка, въ вопросѣ о природѣ даже *доступнаго* человѣку блага, притти къ какимъ-нибудь точнымъ и опредѣленнымъ выводамъ. Другими словами, давъ своимъ послѣдователямъ вкусить «сладкаго», черезъ указаніе на существованіе абсолютнаго и совершеннаго блага, Аристотель, вслѣдъ за этимъ, побуждаетъ ихъ навсегда удовлетворяться «горькимъ»,—благомъ *относительнымъ и несовершеннымъ*, о которомъ человѣку, къ тому же, невозможно имѣть даже вполнѣ точнаго понятія. При такой, ясно сознаваемой *невозможности* для человѣка достигнуть того высшаго, *божественнаго* блаженства, къ которому онъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ не стремиться въ душѣ, какъ обладающій *божественнымъ* разумомъ [1]); при той ясно сознаваемой Аристотелемъ безпочвенности, на какую оказывается обреченнымъ человѣкъ даже въ своихъ стремленіяхъ къ достиженію относительнаго блага,—если не самъ Аристотель, то, по крайней мѣрѣ, его послѣдователи, естественно, не могли сохранить въ себѣ душевную бодрость и жизненную энергію: принципіально-теоретическій скептицизмъ и пессимизмъ Аристотеля необходимо долженъ былъ соотвѣтствующимъ неблагопріятнымъ образомъ отразиться на самомъ *настроеніи* его учениковъ и на образѣ ихъ *поведенія*, подготовляя въ ихъ душѣ почву для *апатіи*.

---

1) Правда, Аристотель допускаетъ (Eth. N. X, 7—8) для человѣка возможность сдѣлаться причастнымъ Божескаго блаженства, благодаря созерцательной дѣятельности своего разума, этой частицы Божества. Но, во-первыхъ, самъ же Аристотель считаетъ, что одной созерцательной дѣятельности недостаточно еще для счастія человѣка, который, какъ состоящій не только изъ души, но также изъ тѣла, нуждается и во внѣшнихъ благахъ (Eth. N. X, 9 и др.; подр. см. ниже); во-вторыхъ, и блаженство созерцательной жизни и дѣятельности, *поскольку оно относится къ человѣку*, не обладаетъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, чертами всеобщности, неизмѣнности и совершенной опредѣленности и устойчивости, *какъ и всякое вообще благо человѣка*.

Гдѣ же именно, съ точки зрѣнія Аристотеля, долженъ лежать *центръ* тяжести человѣческихъ стремленій, т. е. то высшее благо, къ которому онъ стремится: въ дѣятельности ли, имѣющей своимъ объектомъ здѣшній натуральный порядокъ вещей, а своимъ органомъ низшія душевныя способности, приковывающія человѣка къ здѣшнему міру, или же въ дѣятельности высшей, Божественной части нашей души (дѣятельнаго разума), возвышающейся, повидимому, въ своихъ стремленіяхъ надъ міромъ наличной натуральной дѣйствительности? Односторонне-натуралистическая тенденція Аристотелевской метафизики, а въ связи этимъ и его этики не оставляетъ, повидимому, никакого сомнѣнія въ томъ, что весь центръ тяжести человѣческихъ стремленій къ высочайшему благу Аристотель долженъ полагать въ функціяхъ *низшихъ* душевныхъ способностей (въ чувствующей и пожелательной частяхъ души), имѣющихъ своимъ исключительнымъ объектомъ здѣшній, натуральный порядокъ вещей. Дѣйствительно, главное вниманіе въ своей этикѣ Аристотель останавливаетъ на изслѣдованіи, такъ имъ называемыхъ, *этическихъ* добродѣтелей [1]), т. е. на функціяхъ *низшихъ* частей человѣческой души. Изъ *діаноэтическихъ* же добродѣтелей Аристотель въ своей «Этикѣ» болѣе или менѣе обстоятельно изслѣдуетъ только вопросъ о добродѣтели *благоразумія* (φρόνησις), т. е. той, именно, функціи высшей части нашей души, которая, по Аристотелю, тѣснѣйшимъ образомъ связана съ функціями низшихъ частей, являясь *средствомъ* къ урегулированію и упорядочиванію дѣятельности этихъ послѣднихъ. О другихъ же *діаноэтическихъ* добродѣтеляхъ (ἐπιστήμη и σοφία), носящихъ теоретически-созерцательный характеръ и не связанныхъ непосредственно съ здѣшнимъ, натуральнымъ существованіемъ человѣка,—Аристотель въ своей «Этикѣ» говоритъ сравнительно мало, какъ о чемъ-то исключительномъ, доступномъ только немногимъ, не придавая имъ всеобще-обязательнаго значенія. Но чѣмъ съ большею опредѣленностію Аристотель центръ тяжести человѣческихъ стремленій полагаетъ въ здѣшнемъ, натуральномъ мірѣ, тѣмъ съ большею опредѣленностію сказывается у Аристотеля черта *скептицизма* и *разочарованія*, когда, въ концѣ концовъ, о такого рода человѣческой дѣятельности онъ считаетъ себя вынужденнымъ говорить, какъ о чемъ-то, имѣющемъ слишкомъ мало цѣны, по сравненію съ созерцатель-

[1]) Въ добродѣтельной дѣятельности, какъ таковой, по Аристотелю, какъ извѣстно, и заключается *блаженство* человѣка, какъ непосредственно вытекающее изъ нея слѣдствіе.

ною жизнію, поскольку послѣдняя *возвышается* надъ условіями здѣшняго, натуральнаго существованія человѣка, надъ всѣми его несовершенствами и какъ-бы сближаетъ жизнь человѣка съ Божественною жизнію, доставляя человѣку удивительныя по чистотѣ и силѣ наслажденія, совершенный душевный покой и самоудовлетвореніе (Eth. N. X, 7—8). Должно также имѣть въ виду односторонній интеллектуализмъ, проникающей собою все міросозерцаніе Аристотеля и, естественно, не позволяющій ему признавать значеніе внутренней цѣнности за всѣми прочими душевными функціями, кромѣ познавательной дѣятельности нашего теоретическаго разума. Все это приводитъ насъ къ тому выводу, что психическій центръ стремленій Аристотеля, въ дѣйствительности, лежитъ не въ дѣятельно-практической, а въ теоретически-созерцательной жизни человѣка.

Съ другой стороны, и теоритически-созерцательная жизнь человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ дать ему положительнаго душевнаго удовлетворенія, какое возмѣстило бы ему то чувство пустоты и разочарованія, какое всегда неизбѣжно должно возникнуть у насъ послѣ того, какъ мы убѣждаемся въ ничтожествѣ той цѣли, которую мы считали за основную въ нашей жизни и на осуществленіе которой нами было потрачено много труда и усилій. Вѣдь, теоретически-созерцательная жизнь человѣка должна имѣть свое опредѣленное *психическое содержаніе*, чтобы быть объектомъ нашихъ стремленій. Съ точки зрѣнія Аристотеля, такимъ психическихъ содержаніемъ можетъ быть только то рѣшеніе теоретическихъ проблемъ о всемъ сущемъ, какое даетъ, именно, *философія Аристотеля*. А эта философія, какъ мы видѣли, говоритъ человѣку, во-первыхъ, о здѣшнемъ натуральномъ порядкѣ вещей, какъ о входящемъ въ сферу его вліянія, но въ то же время *несовершенномъ* по своей сущности; во-вторыхъ, о высшей, супранатуральной, Божественной области бытія, о которой человѣкъ можетъ имѣть соотвѣтствующее понятіе, но которая фактически *навсегда закрыта* предъ человѣкомъ для непосредственнаго участія его въ этой высшей жизни. Другими словами, теоретически-созерцательная дѣятельность человѣка, въ которой Аристотель ожидаетъ найти высшую форму доступнаго человѣку блаженства, съ его же собственной точки зрѣнія, не можетъ дать намъ ничего другого, какъ только доказать наше *безсиліе и ничтожество*, въ дѣлѣ осуществленія нами нашихъ стремленій къ идеалу высочайшаго блага.

Тотъ скептицизмъ и пессимизмъ, какими проникнуты самопротиворѣчивыя сужденія Аристотеля по вопросу о сущности высочайшаго блага человѣка, какъ *конечной цѣли* человѣческихъ стремленій,—естественно, должны налагать ту же печать скептицизма и пессимизма и на его сужденія относительно самой *возможности достиженія этой цѣли*, въ чемъ бы ее человѣкъ ни полагалъ, въ дѣятельно-практической или же въ созерцательной жизни. Психологически немыслима для человѣка глубокая увѣренность въ возможности достиженія извѣстной цѣли, разъ у него, какъ это утверждаетъ Аристотель, нѣтъ и не можетъ быть вполнѣ вѣрныхъ и опредѣленныхъ понятій относительно самой цѣли нашихъ стремленій,—поскольку рѣшеніе вопроса о возможности достиженія какой бы то ни было цѣли, естественно, обусловливается такимъ или инымъ рѣшеніемъ вопроса о характерѣ самой цѣли. Аристотель, правда, старается довольно простымъ способомъ избавить человѣка отъ всякаго рода колебаній, въ опредѣленіи имъ содержанія конечной цѣли его стремленій и способовъ къ ихъ осуществленію,—тѣхъ колебаній, какія должны несомнѣнно, парализовать энергію нашей дѣятельности и вести насъ къ апатіи: Аристотель, въ концѣ концовъ, заявляетъ, *что самый-то вопросъ о цѣли нашихъ стремленій, въ дѣйствительности, лежитъ внѣ компетенціи человѣка и вовсе не зависитъ отъ его свободнаго рѣшенія*, поскольку мы свободно можемъ избирать только тѣ или иныя *средства* къ достиженію данной цѣли, сама же цѣль диктуется намъ пожелательною частію нашей души (θέλησις), или же ощущеніями (αἴσθησις), въ связи съ нашими *натуральными индивидуальными* особенностями, входящими въ сферу *натуральной необходимости*, а не въ сферу *свободной* дѣятельности человѣка [1]). Но очевидно, что этотъ пунктъ философской этики Аристотеля не только нисколько не разрѣшаетъ отмѣченныхъ выше затрудненій, а напротивъ, еще болѣе *усиливаетъ* ихъ, а вмѣстѣ съ этимъ даетъ новыя данныя для *скептическихъ и пес-*

---

[1]) Eth. N. III, 5: Βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. Οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους... Οὐκ ἄν οὖν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος, ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη. Οὐδὲ δὴ τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον εἰ ἄρτος τοῦτο ἢ πέπεπται ὡς δεῖ· αἰσθήσεως γὰρ ταῦτα. Ср. Eth. N. III, 6—7 и др. Съ этой точки зрѣнія, Аристотель поступаетъ вполнѣ логично, когда говоритъ, что „стремленіе къ истинной цѣли не подлежитъ личному выбору, а человѣку должно *родиться* съ этимъ стремленіемъ, какъ съ зрѣніемъ, для того, чтобы хорошо судить и выбирать истинное благо. Тотъ благородный человѣкъ (εὐφυής), кто *отъ природы* имѣетъ это качество въ совершенствѣ и такой человѣкъ будетъ владѣть величайшимъ и пре-

симистическихъ выводовъ изъ основныхъ положеній его этики. Прежде всего, это ученіе Аристотеля самимъ не двусмысленнымъ образомъ говоритъ о совершенной *безпочвенности и безполезности* всѣхъ его прежнихъ разсужденій относительно сущности высочайшаго блага человѣка, какъ конечной *цѣли* его стремленій: *жизненно-практическаго* значенія всѣ эти разсужденія Аристотеля, съ его же собственной точки зрѣнія, имѣть не могутъ, разъ установка самой цѣли нашихъ стремленій не зависитъ отъ нашей свободной воли. Но уже такой *вынужденный отказъ* Аристотеля отъ возможности для человѣка активно вліять на опредѣленіе цѣли нашихъ стремленій, *послѣ того, какъ тотъ же Аристотель потратилъ столь много усилій на опредѣленіе понятія высочайшаго блага, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій*,—такой вынужденный отказъ не можетъ не вызывать въ душѣ послѣдователей Аристотеля извѣстной душевной *раздвоенности*, а въ связи съ этимъ—сознанія ими своего *безсилія* въ дѣлѣ достиженія конечной цѣли человѣческихъ стремленій. Не можетъ все это не вызвать и чувства *разочарованія* въ разумности и цѣлесообразности вообще активной дѣятельности человѣка, разъ эта послѣдняя не имѣетъ вліянія на рѣшеніе одного изъ наиболѣе важныхъ жизненныхъ вопросовъ. Все это, наконецъ, не можетъ не парализовать энергіи человѣка, подготовляя въ его душѣ почву для *апатіи* ко всему существующему. Во-вторыхъ, устраненіе человѣка отъ свободнаго активнаго воздѣйствія на опредѣленіе цѣли своихъ стремленій и *само по себѣ* должно парализовать душевную энергію человѣка и вести его къ апатіи, поскольку ему въ данномъ случаѣ приходится лишь *познавать* цѣль своихъ стремленій, а не свободно устанавливать ее. Являясь результатомъ послѣдовательно проведенной *интеллектуалистически-натуралистической* тенденціи, этотъ пунктъ моральной философіи Аристотеля вполнѣ опредѣленно и откровенно устанавливаетъ тотъ низкій взглядъ на значеніе и цѣнность человѣческой личности, какой характеренъ, вообще, для односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія, гдѣ индивидуальная

краснѣйшимъ, чего нельзя ни получить отъ другого, ни научиться, но можно лишь имѣть отъ природы; совершенное и истинное благородство и заключается, вѣроятно, въ томъ, чтобы имѣть эти хорошія и прекрасныя качества отъ природы" (Eth. N. III, 7. Русск. переводъ Радлова. Ж. М. Н. П. 1884 г. Сентябрь, ср. X, 10 и др.). Правда, Аристотель утверждаетъ, что воля человѣка *всегда* стремится только къ благу, но при этомъ сейчасъ же дѣлаетъ оговорку въ томъ смыслѣ, что воля человѣка стремится далеко не всегда къ *дѣйствительному* его благу, но часто стремится къ тому, что только *кажется* благомъ, не будучи въ дѣйствительности таковымъ (Eth. N. III, 6 и др.).

человѣческая личность разсматривается только, какъ одно изъ *пассивныхъ* звеньевъ въ общей цѣпи натуральнаго бытія, подчиненнаго неизмѣнымъ и необходимымъ законамъ природы, какъ пассивный наблюдатель міра, а не какъ активный членъ міровой жизни. Аристотель въ данномъ случаѣ однако *болѣе опредѣленно и послѣдовательно формулировалъ* мысль о такой именно *созерцательно-пассивной роли человѣка* въ общемъ натуральномъ ходѣ міровой жизни, чѣмъ какъ это мы видѣли у его предшественниковъ, изъ которыхъ ни одинъ не рѣшался еще вполнѣ опредѣленно высказать мысль о томъ, что поставить себѣ ту или иную цѣль никакъ не зависитъ отъ свободной воли человѣка, хотя такой выводъ и вытекалъ логически изъ ихъ интеллектуалистически-натуралистическаго міросозерцанія. Аристотель же идетъ далѣе въ дѣлѣ разработки, въ духѣ послѣдовательнаго интеллектуализма и натурализма, тѣхъ *основныхъ посылокъ*, изъ какихъ слѣдуютъ самые пессимистическіе выводы о значеніи и цѣнности человѣческой личности и какіе, въ концѣ концовъ, должны приводить человѣка къ состоянію душевной растерянности, пассивности и апатіи.

Аристотель отчасти, повидимому, и самъ сознавалъ то, какой убійственный ударъ этимъ своимъ ученіемъ онъ наносилъ основнымъ задачамъ собственной же моральной философіи, гдѣ именно *дѣятельность* разсматривается имъ, какъ основной моментъ въ понятіи человѣческой добродѣтели и блаженства. Онъ, повидимому, сознавалъ, что если мы будемъ разсматривать *цѣль* стремленій человѣка внѣ его активнаго воздѣйствія, то отъ человѣка, какъ *свободно-активной, моральной личности*, останется одно только названіе. Поэтому Аристотель къ своему ученію о цѣли человѣческой дѣятельности дѣлаетъ оговорку въ томъ смыслѣ, что черезъ *воспитаніе* у человѣка постепенно, путемъ *внѣшняго* воздѣйствія, образуются соотвѣтствующія *привычки*, измѣняющія *направленіе* тѣхъ натуральныхъ стремленій, цѣль которыхъ *первоначально* опредѣляется пожелательною частію нашей души и, слѣдовательно, находится внѣ нашего свободнаго воздѣйствія [1]). Этимъ путемъ, по Аристотелю,

---

[1]) Eth. N. II, 1; II, 6; X, 10 и др. Ср. III, 1. 1109, b. 34; 7. 1113. b. 22..; II, 2. 1104. b. 16; I, 1. 1094, b. 7 и др. Подтвержденіемъ этой же мысли могутъ служить также тѣ мѣста изъ сочиненій Аристотеля, гдѣ послѣдній говоритъ, что истинное благо человѣка можетъ быть достигнуто только въ условіяхъ государственной жизни (Polit. I, 1, нач.; I, 2. 1153, a 2; a, 7; a, 19; a, 27 и др. Ср. Eth. N. VIII, 14. 1162, a, 17 и др.) или что государство своею цѣлью ставитъ воспитаніе добродѣтельныхъ и счастливыхъ гражданъ (Polit. III, 9. 1280, b. 39; VII, 8. 1328, a. 35; Ср. III, 4; 18; VII, 1 и др.).

и образуется то, что́ обычно называется *характеромъ* человѣка. Другими словами, признавая человѣка безсильнымъ свободно и, такъ сказать, *изнутри* вліять на установку цѣлей своихъ стремленій и этимъ путемъ свободно стремиться къ тому, что́, *дѣйствительно*, является высочайшимъ благомъ человѣка, а не къ тѣмъ призрачнымъ благамъ, къ которымъ побуждаетъ насъ стремиться пожелательная часть нашей души,—Аристотель, взамѣнъ этого, избираетъ иной, такъ сказать, окружный путь: онъ старается *извнѣ*, принудительно давать соотвѣтствующее направленіе человѣческой волѣ, ставящей себѣ соотвѣтствующія цѣли. *Внѣшнее*, *принудительное* воздѣйствіе, по Аристотелю, создаетъ извѣстный *навыкъ*, вслѣдствіе чего то, къ чему человѣкъ вначалѣ стремился по принужденію и неохотно, вопреки естественному направленію своей воли,—въ концѣ концовъ, становится объектомъ его *добровольнаго* стремленія. Привычка, такимъ образомъ, по мысли Аристотеля, должна замѣнить природу. Нетрудно однако видѣть, что *свободная активность* человѣческой личности, а слѣдовательно, и ея значеніе и моральная цѣнность всѣми этими оговорками Аристотеля нисколько не спасается. Въ концѣ концовъ, извѣстная индивидуальная личность, какъ таковая, все-таки *сама по себѣ* оказывается безсиленою активно вліять на измѣненіе цѣлей своихъ стремленій. Вѣдь не она, сама по себѣ, путемъ навыка измѣняетъ свою природу, а *другіе* люди, воспитывающіе ее. Воспитаніе нашей воли, или образованіе характера, ведущее, по Аристотелю, къ измѣненію тѣхъ цѣлей, какія человѣкъ ставитъ себѣ,—съ точки зрѣнія Аристотеля, носитъ, такимъ образомъ, характеръ *внѣшне-принудительнаго*, *механическаго* воздѣйствія, такъ какъ посредствующее значеніе свободной воли человѣка, извѣстнымъ образомъ реагирующей на внѣшнія воздѣйствія и побуждающей человѣка къ тѣмъ или инымъ поступкамъ, Аристотелемъ совершенно игнорируется. Воспитаніе человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ, слѣдовательно, парализовать тѣхъ пессимистическихъ заключеній, къ какимъ приводитъ интеллектуалистическая и натуралистическая тенденція Аристотелевской психологіи, полагающая цѣль нашихъ стремленій внѣ нашей свободной воли [1]).—Что интеллектуалисти-

[1]) Не должно въ данномъ случаѣ забывать и того, что, по ученію Аристотеля, развитіе характера человѣка, путемъ внѣшняго воздѣйствія и обусловливаемаго этимъ воздѣйствіемъ навыка, нисколько не исключаетъ важнаго значенія природныхъ задатковъ: внѣшнія воздѣйствія могутъ только усилить и развить *природные* задатки;

ческая и натуралистическая тенденція у Аристотеля въ данномъ случаѣ продолжаетъ сохранять всю свою силу, въ этомъ легко можно убѣдиться, обративъ вниманіе еще на слѣдующую сторону дѣла. Роль воспитателя, долженствующаго *извнѣ* измѣнять то направленіе, по какому первоначально, отъ природы стремится воля каждаго человѣка,—эту роль Аристотель приписываетъ *государству*. Но, съ точки зрѣнія Аристотеля, государство есть только *простая совокупность* отдѣльныхъ человѣческихъ индивидуумовъ. Аристотель рѣшительно отказывается говорить о благѣ цѣлаго государства, о его цѣляхъ и добродѣтеляхъ, какъ о чемъ-то, по существу отличномъ отъ блага, цѣлей и добродѣтелей отдѣльныхъ лицъ, входящихъ въ составъ даннаго государства. Цѣль государства, его задачи и добродѣтель, съ точки зрѣнія Аристотеля, такимъ образомъ, совпадаютъ съ простою совокупностію цѣлей, задачъ и добродѣтелей *отдѣльныхъ лицъ*, входящихъ въ составъ государства [1]). Но если такъ, то воспитывающая роль государства, о которой у насъ только-что шла рѣчь, съ точки зрѣнія Аристотеля, фактически сводится *къ взаимному вліянію другъ на друга отдѣльныхъ индивидуумовъ, входящихъ въ составъ государства, изъ которыхъ каждый оказывается совершенно безсильнымъ свободно вліять на установку своихъ собственныхъ цѣлей.* Индивидуальная личность человѣка, какъ члена государства, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, не только сама по себѣ не можетъ опредѣлять цѣль своихъ стремленій, но и извнѣ испытываетъ на себѣ воздѣйствіе со стороны *такихъ же, какъ и она, личностей*, тоже играющихъ лишь *созерцательно-пассивную* роль въ опредѣленіи цѣлей своихъ стремленій. Измѣненіе направленія воли каждаго человѣка, т. е. его характера, съ точки зрѣнія Аристотеля, такимъ образомъ, въ двоякомъ отношеніи носитъ *односторонне-интеллектуалистическій и натуралистически-механическій* характеръ, чуждый активнаго участія человѣческой свободы,—какъ въ отношеніи того *субъекта*, объ измѣненіи характера котораго идетъ рѣчь, такъ и тѣхъ *внѣшнихъ воздѣйствій*, какія вызываютъ это измѣненіе. Отсюда, характеръ каждаго человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, есть какъ-бы извѣстная *натуральная* величина, въ смыслѣ равнодѣйствующей всѣхъ тѣхъ

при отсутствіи же хорошихъ природныхъ задатковъ, и путемъ навыка ничего нельзя подѣлать, въ смыслѣ должнаго развитія характера человѣка (Eth. N, 1; III, 5—7 и др.).

[1]) Polit VII, 13. 1332, a. 32. и др., хотя стремленіе человѣка къ общественной жизни, Аристотель, какъ извѣстно, считалъ врожденнымъ (Polit. I, 2. 1253, a. 1, III, 6. 1278 b. 17. и др.).

натуральныхъ силъ, какія такъ или иначе вліяютъ на ея образованіе. *Свободная воля* человѣка въ этомъ образованіи, по Аристотелю, участія не принимаетъ *ни изнутри, ни извнѣ*. А поскольку, по Аристотелю, благо человѣка, какъ конечная цѣль его стремленій, заключается именно въ образованіи должнаго и устойчиваго характера человѣка (ἕξις: Eth. N. II, c. 4. 1106, a. 12; II, 6. 1106, b. 36 и др.), постольку и само это благо мыслится Аристотелемъ *только, какъ продуктъ натуральнаго и необходимаго, а не свободно-активнаго взаимодѣйствія отдѣльныхъ человѣческихъ личностей.*

Послѣ всего этого намъ становится совершенно понятнымъ и естественнымъ утвержденіе Аристотеля относительно невозможности для человѣка, по своему свободному желанію, измѣнить свой характеръ, слагающійся, по Аристотелю, какъ мы видѣли, постепенно, изъ разнаго рода частичныхъ навыковъ и подъ вліяніемъ внѣшнихъ воздѣйствій [1]),—утвержденіе, не могущее, конечно способствовать развитію въ душѣ послѣдователей Аристотеля увѣренности въ своихъ нравственныхъ силахъ и въ возможности свободнаго достиженія конечной цѣли своихъ стремленій, т. е. своего счастія, заключающагося, по Аристотелю, въ должномъ развитіи нашего характера. Дѣйствительно, разъ благо человѣка, эта конечная цѣль его стремленій, опредѣляется, по Аристотелю, индивидуальными особенностями человѣческаго характера, а измѣнить этотъ послѣдній, по своему сво-

---

[1] По словамъ Аристотеля, „несправедливому недостаточно одной доброй воли, чтобы перестать быть несправедливымъ и стать праведнымъ: вѣдь и больной не становится (въ силу одной своей воли) здоровымъ, хотя можетъ случиться, что онъ боленъ по собственной волѣ... Было нѣкогда время, когда ему возможно было не болѣть; теперь же, когда время пропущено, это болѣе невозможно, какъ невозможно удержать брошенный камень... То же относится и къ несправедливому и невоздержанному: сначала было въ ихъ власти не становиться таковыми..., а какъ скоро они сдѣлались таковыми, то уже не въ ихъ власти перестать быть таковыми" (Eth. N. III, 7. Переводъ Радлова, Ж. М. Н. П. Ср. VII, 8. 1884, Сентябрь). Правда, Аристотель утверждаетъ, что „всякій въ извѣстномъ отношеніи является виновникомъ собственнаго характера", но объемъ втого „въ извѣстномъ отношеніи", съ точки зрѣнія Аристотеля, оказывается слишкомъ ужъ ограниченнымъ, не идя далѣе выбора *средствъ*, ведущихъ къ извѣстной цѣли, да и то только до того момента, пока характеръ человѣка окончательно еще не сложился... Что это такъ, объ этомъ можно судить на основаніи сказаннаго нами выше о непроизвольности, по мнѣнію Аристотеля, стремленій человѣка въ выборѣ той или иной *цѣли*. Но если Аристотель въ цитируемомъ нами мѣстѣ ведетъ рѣчь о выборѣ *средствъ*, то мы, слѣдовательно, въ правѣ сдѣлать тотъ выводъ, что по ученію Аристотели, человѣкъ оказывается далеко невсегда свободнымъ *даже въ выборѣ средствъ*, ведущихъ къ извѣстной цѣли, а не только въ выборѣ самой цѣли. *Пассивность* человѣческой личности, съ точки зрѣнія Аристотеля, отъ этого усиливается еще въ бо́льшей степени...

бодному желанію, человѣкъ не въ силахъ; то очевидно, что, съ точки зрѣнія Аристотеля, установка человѣкомъ цѣли своихъ стремленій, т. е. опредѣленіе имъ самаго содержанія понятія высочайшаго блага, къ которому онъ долженъ стремиться,—оказывается уже дѣломъ случая, или точнѣе—дѣломъ *натуральной необходимости*, какъ *внутренней*, поскольку характеръ той цѣли, какую себѣ ставитъ человѣкъ, опредѣляется направленіемъ человѣческой воли, выходящимъ за границу свободнаго избранія, такъ и *внѣшней*, поскольку самое это направленіе воли человѣка, по Аристотелю, образуется, какъ мы видѣли, подъ вліяніемъ внѣшнихъ механическихъ воздѣйствій. Правда, Аристотель въ данномъ случаѣ оговаривается въ томъ смыслѣ, что хотя человѣкъ не въ силахъ измѣнить свой уже *опредѣлившійся* характеръ, но самое образованіе такого или иного характера, будто-бы, находится, въ извѣстной степени, въ зависимости отъ *свободной* воли человѣка [1]). Но, во-первыхъ, такая оговорка Аристотеля противорѣчитъ всему тому, что самимъ же Аристотелемъ было сказано о внѣшнемеханическомъ способѣ образованія человѣческаго характера, въ смыслѣ извѣстнаго направленія его воли,—способѣ, исключающемъ, какъ мы видѣли, участіе при этомъ момента *свободнаго избранія*. Должнаго впечатлѣнія эта оговорка Аристотеля, вызванная, повидимому, соображеніями дидактическаго свойства, поэтому не можетъ произвести на его послѣдователей, поскольку она идетъ въ разрѣзъ съ основными положеніями его метафизики и психологіи. Во-вторыхъ, Аристотель не указываетъ той *психологической* грани, гдѣ направленіе воли человѣка выходитъ уже изъ сферы его свободно-активнаго воздѣйствія, и гдѣ такое воздѣйствіе оказывается еще возможнымъ, а безъ точнаго опредѣленія такой грани самая мысль о доступности для человѣка такъ или иначе вліять на направленіе своей воли *жизненно-практическаго* значенія имѣть не можетъ.

Пессимистическій характеръ ученія Аристотеля о высшемъ благѣ, какъ конечной *цѣли* стремленій человѣка, еще болѣе усиливается тѣмъ обстоятельствомъ, что эта цѣль, по Аристотелю, устанавливается именно *низшею*, *точнѣе*, *пожелательною* частію человѣческой души, т. е. тою частію, функціи которой Аристотелемъ, при односторонне-интеллектуалистической тенденціи его міросозерцанія,

[1]) Eth. N. III, 5; III, 7 и, вообще, III, с. 1—8.

вообще оцѣниваются весьма низко, а что касается ихъ значенія въ дѣлѣ достиженія человѣкомъ своего истиннаго счастія, то Аристотель по данному вопросу сплошь и рядомъ высказывается въ томъ смыслѣ, что именно пожелательная часть нашей души и является *препятствіемъ* для нашего истиннаго счастія [1]). Правда, высшую форму блаженства человѣка Аристотель полагаетъ въ *теоретически-созерцательный* дѣятельности, поскольку въ такого рода дѣятельности низшія части нашей души участія не принимаютъ [2]). Но вѣдь человѣкъ, въ душѣ котораго *всегда и неразрывно объединены всѣ ея три части* (высшая съ двумя низшими), по заявленію самого же Аристотеля, не можетъ жить одною теоретически-созерцательною жизнію [3]). Слѣдовательно, достиженіе человѣкомъ конечной цѣли его жизни, т. е. блаженства не можетъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, не стоять въ зависимости отъ характера и направленія *всѣхъ* функцій нашей души, въ томъ числѣ и низшихъ. Характеръ же этихъ послѣднихъ, т. е. направленіе человѣческой *воли*, стремящейся къ извѣстной цѣли, по взгляду Аристотеля, какъ мы видѣли, стоитъ *внѣ нашего свободнаго воздѣйствія*, слѣдовательно, въ частности, и внѣ вліянія высшей части нашей души, этого источника истиннаго счастія человѣка. А такъ какъ пожелательная часть человѣческой души, съ точки зрѣнія Аристотеля, является по самой своей сущности, *противоположною* разуму; то, слѣдовательно, у человѣка, по Аристотелю, не можетъ быть никакой надежды на то, чтобы стремленія его *воли* получили должное направленіе, т. е. направленіе въ сторону истиннаго блага, а внѣ такого должнаго направленія *воли* человѣка и вообще, какъ мы видѣли, не можетъ быть достигнуто человѣкомъ его истинное счастіе. Во всякомъ случаѣ, это послѣднее, въ той своей части, какая зависитъ отъ направленія человѣческой воли, безусловно оказывается стоящимъ внѣ сферы *свободнаго* избранія человѣка; оно можетъ быть развѣ только дѣломъ случая. Высшая часть человѣческой души, т. е. разумъ человѣка, хотя самъ по себѣ и можетъ указать человѣку его *истинную* цѣль, его дѣйствительное благо; *но онъ не въ силахъ оказывать свободнаго воздѣйствія на направленіе*

---

[1]) Пожелательная часть человѣческой души (ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλον ὀρεκτικόν) сама по себѣ, по словамъ Аристотеля, *борется и противодѣйствуетъ* разуму (μάχεταί τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ), и цѣлью воспитанія каждаго человѣка должно быть подчиненіе пожелательной части души велѣніямъ его разума (Eth. N. I, 13).

[2]) Eth. N. X, 7; Ср. X, 8.

[3]) Eth. N. X, 9.

человѣческой воли, а послѣдняя, сама по себѣ, какъ *низшая* функція человѣческой души, не можетъ установить себѣ *истинной* цѣли, т. е. не можетъ стремиться къ тому, что составляетъ *дѣйствительное* благо человѣка. Между разумной и неразумной частями человѣческой души, въ дѣлѣ опредѣленія конечной цѣли человѣка, или его высочайшаго блага, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, должно происходить *постоянное и ничѣмъ не примиримое противорѣчіе*, при которомъ не можетъ быть мѣста ни душевной гармоніи, ни энергіи человѣка, ни его истинному счастію. Самъ Аристотель, повидимому, не имѣлъ въ виду, со всею опредѣленностію и послѣдовательностію, дѣлать такого рода пессимистическіе выводы, какіе съ психологическою и логическою необходимостію слѣдуютъ изъ основныхъ положеній его ученія о высочайшемъ благѣ, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій. Но эти выводы, несомнѣнно, *должны* были сдѣлать (сознательно или безсознательно) его преемники, поскольку эти выводы, какъ мы сказали, съ логическою и психологическою необходимостію вытекаютъ изъ основныхъ посылокъ моральной философіи Аристотеля.

Изъ всего сказаннаго нами относительно ученія Аристотеля о той роли, какая, по его взгляду, принадлежитъ человѣческой *волѣ*, въ дѣлѣ опредѣленія цѣлей нашихъ стремленій,—можно видѣть, насколько *сомнительною* оказывается та услуга, какую, по мнѣнію многихъ ученыхъ изслѣдователей Аристотеля, послѣдній оказалъ разработкѣ вопроса *о свободѣ человѣческой воли*, ослабивъ, яко-бы, въ данномъ случаѣ односторонній интеллектуализмъ и детерминизмъ своихъ предшественниковъ, въ особенности Сократа и Платона. Правда, Аристотель, повидимому, вооружается противъ крайностей интеллектуализма философіи Сократа, отчасти и Платона, утверждавшихъ, что добровольно никто не бываетъ злымъ, а слѣдовательно, и несчастнымъ, и что только незнаніе заставляетъ человѣка стремиться къ ложнымъ благамъ, воля же человѣка, сама по себѣ, будто-бы всегда стремится къ благу [1]). По Аристотелю же, какъ мы видѣли, не теоретическій разумъ человѣка, а именно пожелательная сторона человѣческой души ставитъ человѣку *цѣль* его стремленій. Но, во-первыхъ, это кажущееся ослабленіе интеллектуализма покупается у Аристотеля слишкомъ дорогою цѣною—*цѣною усиленія скептицизма и пессимизма*, въ то же время нисколько не способствуя рѣшенію въ положитель-

[1]) Eth. N. III, 1, III, 4 (конецъ); III, 6; III, 7 и др. Ср. II, 3 и др.

номъ смыслѣ вопроса о свободѣ человѣческой воли. Дѣло въ томъ, что кажущееся ослабленіе интеллектуализма у Аристотеля означаетъ ослабленіе жизненно-практическаго значенія высшей, разумной части человѣческой души, гдѣ и Аристотель, какъ и его предшественники, видитъ источникъ высшаго, истиннаго счастія человѣка, и наоборотъ, подчеркиваетъ соотвѣтствующее усиленіе значенія неразумной части, этого источника ложнаго счастія. Во-вторыхъ, отмѣченное нами выше отступленіе Аристотеля отъ ученія своихъ предшественниковъ, по существу дѣла, не только не ослабляетъ односторонняго интеллектуализма и натурализма Аристотелевской этики, но скорѣе усиливаетъ этотъ послѣдній, а слѣдовательно, усиливаетъ и пессимистическій характеръ его этики. Вѣдь если односторонне-интеллектуалистическая точка зрѣнія предшественниковъ Аристотеля, въ рѣшеніи вопроса о цѣли человѣческихъ стремленій, казалась Аристотелю не благопріятствующею развитію свободной активности человѣка,—то тѣмъ менѣе можно признать благопріятствующею развитію такой свободной активности точку зрѣнія самого Аристотеля, по ученію котораго, цѣль нашихъ стремленій устанавливается не дѣятельнымъ разумомъ, а разумомъ страдательнымъ, которому элементъ свободной активности, по ученію Аристотеля, присущъ еще въ меньшей степени, чѣмъ разуму дѣятельному. Элементъ *натуральной необходимости* въ пожелательной сторонѣ человѣческой души Аристотелемъ, какъ и его предшественниками, отмѣчается даже съ гораздо большею категоричностію и опредѣленностію, чѣмъ въ понятіи нашего *теоретическаго разума*, поскольку въ теоретическомъ разумѣ человѣка и Аристотель и его предшественники все-таки видѣли нѣчто, въ извѣстной степени *возвышающее* человѣка надъ условіями его здѣшняго, натуральнаго существованія и сближающее его съ *Божествомъ*, тогда какъ на пожелательную сторону человѣческой души Аристотель, какъ и его предшественники, смотрятъ какъ на одно изъ звеньевъ той цѣпи, какая *приковываетъ* человѣка къ здѣшнему міру, съ его натуральнымъ и неизмѣннымъ порядкомъ вещей, и сближаетъ человѣка съ міромъ *животныхъ*. Усиленіе значенія пожелательной стороны человѣческой души въ ущербъ дѣятельному разуму, съ точки зрѣнія Аристотеля, *должно поэтому означать, именно, усиленіе элемента натуральной необходимости, ограничивающей свободную активность человѣческой личности, въ опредѣленіи ею цѣли своихъ стремленій.* Слѣдовательно, Аристотель въ этомъ направленіи, по сравненію со своими

предшественниками, дѣлаетъ дальнѣйшій *детерминистическій* шагъ впередъ, вопреки своему первоначальному намѣренію. А это обстоятельство, въ свою очередь, не могло не способствовать упадку жизненной энергіи у послѣдователей моральной философіи Аристотеля и усиленію у нихъ духа *пессимизма* и *апатіи*.

Въ своемъ ученіи о тѣхъ *путяхъ и средствахъ*, какіе должны приводить человѣка къ блаженству, какъ основной цѣли его стремленій,—Аристотель, повидимому, имѣетъ въ виду удѣлить свободной активности человѣка значительную роль, чѣмъ, повидимому, въ нѣкоторой степени должно сглаживаться то невыгодное для моральной философіи Аристотеля впечатлѣніе, какое получается отъ разсмотрѣнія его ученія о *цѣли* человѣческихъ стремленій. По ученію Аристотеля, въ силу интеллектуалистическаго характера всего его міросозерцанія, основнымъ средствомъ, благодаря которому человѣкъ можетъ достичь блаженства, является *разумная дѣятельность*, или—что то же—*добродѣтель*. Блаженство является, такъ сказать, имманентнымъ слѣдствіемъ такой дѣятельности, т. е. эта дѣятельность, какъ таковая, сама по себѣ уже заключаетъ въ себѣ блаженство. Внѣ дѣятельности, по Аристотелю, *не можетъ быть блаженства*. Слѣдовательно, разумная дѣятельность, какъ средство къ достиженію блаженства, съ точки зрѣнія Аристотеля, является вполнѣ соотвѣтствующей своей цѣли [1]). При этомъ, Аристотель старается убѣдить своихъ послѣдователей, что такого рода дѣятельность доступна для *всякаго* человѣка, при всевозможныхъ внѣшнихъ условіяхъ. Каждый человѣкъ, по Аристотелю, имѣетъ въ своемъ распоряженіи всѣ средства, необходимыя для достиженія конечной цѣли своихъ стремленій, т. е. своего счастія, поскольку каждый человѣкъ можетъ быть добродѣтельнымъ, а быть добродѣтельнымъ, по Аристотелю, значитъ быть счастливымъ [2]). Не имѣя возможности свободно, по своему усмотрѣнію избирать ту или иную цѣль своихъ стремленій, т. е. управлять своими жела-

---

[1]) Eth. N. I, 6—9 и др.

[2]) Eth. N. II, 1; II, 4, и др. По словамъ Аристотеля, «добродѣтель зависитъ отъ насъ самихъ, равно какъ и порочность (ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία)... А если прекрасная и постыдная дѣйствительность въ нашей власти..., и если добродѣтель и порочность, именно, въ этомъ и заключается; то, значитъ, въ нашей власти быть нравственными или порочными людьми» (Eth. N. III, 7. 1113, b. 3—14. и вообще III, 7—8). Впрочемъ, въ другихъ случаяхъ Аристотель каждаго человѣка въ отдѣльности считаетъ только *одною изъ причинъ*, способствующихъ выработкѣ его характера (Eth. N. III, 7, конецъ).

ніями,—человѣкъ, по взгляду Аристотеля, зато свободно можетъ оріентироваться въ выборѣ *средствъ*, необходимыхъ для осуществленія этихъ желаній [1]). *Энергетическій* принципъ въ данномъ случаѣ, *повидимому*, проводится у Аристотеля вполнѣ послѣдовательно, ослабляя односторонній интеллектуализмъ и натурализмъ его ученія о цѣли человѣческихъ стремленій. Первое впечатлѣніе, какое получается при чтеніи подобнаго рода разсужденій Аристотеля, имѣющихъ мѣсто въ его «Этикѣ», несомнѣнно говоритъ въ пользу наличности въ моральной философіи Аристотеля элементовъ *жизнерадостности и душевной энергіи*. Такое, именно, впечатлѣніе отъ разсматриваемой нами стороны Аристотелевской этики еще болѣе усиливается, если эти этическіе взгляды Аристотеля сопоставить съ динамическими и телеологическими элементами его *метафизики и психологіи*. Энергетическій характеръ этики Аристотеля, благодаря такому сопоставленію, оказывается, повидимому, имѣющимъ свою глубокую основу въ его *метафизикѣ и психологіи*. Нѣкоторые изъ ученыхъ изслѣдователей философіи Аристотеля, имѣя въ виду эту именно сторону его этики, дѣйствительно, склонны видѣть въ лицѣ Аристотеля одного изъ наиболѣе яркихъ выразителей *дѣятельнаго и жизнерадостнаго* генія древней Греціи. Однако все то, что намъ извѣстно объ особенностяхъ его ультраріоналистической психологіи и, въ частности, вытекающаго отсюда ученія Аристотеля относительно цѣли человѣческихъ стремленій,—заставляетъ насъ быть въ данномъ случаѣ особенно осторожными и не довѣряться непосредственному впечатлѣнію, а обратиться къ *болѣе детальному* критическому анализу ученія Аристотеля о тѣхъ средствахъ, какія, по его мнѣнію, ведутъ человѣка къ блаженству, этой конечной цѣли его стремленій. Сопоставленіе этого пункта моральной философіи Аристотеля съ другими ея сторонами должно въ данномъ случаѣ оказать намъ особенно важную услугу. Подобнаго рода осторожность, какъ увидимъ ниже, имѣетъ для себя вѣскія основанія.

Дѣйствительно, при чтеніи Аристотелевской «Этики», прежде всего, естественно, возникаетъ недоумѣніе относительно того, имѣетъ ли Аристотель достаточныя основанія къ тому, чтобы съ увѣренностію говорить о *целесообразности* тѣхъ или иныхъ *средствъ*, ведущихъ человѣка къ счастію, этой конечной цѣли его стре-

---

[1]). Eth. N. III. 6—8 и др.

мленій, разъ о самой-то *цѣли* онъ, по его собственному сознанію, не можетъ дать опредѣленныхъ и вполнѣ точныхъ указаній. Вѣдь, достоинство извѣстнаго средства, его, такъ сказать, *цѣлесообразность* прежде всего, конечно, обусловливается его соотвѣтствіемъ той цѣли, достиженію которой оно служитъ. Слѣдовательно, судить о достоинствѣ и вѣрности средства возможно не прежде, какъ составивъ себѣ напередъ опредѣленное понятіе о той цѣли, къ которой должно вести это средство. А такого именно понятія моральная философія Аристотеля и не даетъ. Дѣйствительно, изъ приведенныхъ выше мѣстъ, заимствованныхъ изъ «Этики» Аристотеля (См. выше, стр. 612) видно, что *критерій «вѣроятности»* Аристотель прилагаетъ не только къ опредѣленію понятія блага, какъ *цѣли* человѣческихъ стремленій, но также къ понятію человѣческой *дѣятельности*, какъ *средства*, ведущаго къ достиженію этой цѣли. Въ частности, этотъ же критерій Аристотель прилагаетъ и къ своимъ собственнымъ разсужденіямъ о добродѣтели, вообще, и нѣкоторыхъ отдѣльныхъ добродѣтеляхъ, въ частности, напримѣръ, къ добродѣтели справедливости и др. [1]). Но если такъ, то *скептицизмъ* и вытекающій отсюда *пессимизмъ*, какими проникнуто все ученіе Аристотеля *о цѣли* человѣческой дѣятельности, являются неизбѣжными и для его ученія о *средствахъ*, ведущихъ къ этой цѣли. И такой выводъ тѣмъ болѣе *неизбѣженъ* для Аристотеля, что вѣдь, съ его же собственной точки зрѣнія, понятіе цѣли и средства, какъ составные моменты человѣческой дѣятельности, ведущей къ счастію, оказываются *безусловно нераздѣльными* другъ отъ друга, поскольку блаженство, эта *цѣль* человѣческихъ стремленій, мыслится Аристотелемъ, именно, какъ *имманентное*, а не извнѣ привходящее слѣдствіе добродѣтельной дѣятельности человѣка, ведущей его къ блаженству. Отсюда естественно, что скептимизмъ и пессимизмъ, какъ характерныя черты ученія Аристотеля о *цѣли* человѣческихъ стремленій, цѣликомъ должны быть перенесены и на его ученіе о ведущихъ къ этой цѣли *средствахъ*. Несовершенства доступной для человѣка *цѣли* его стремленій, съ точки зрѣнія Аристотеля, имѣютъ такимъ образомъ, свой источникъ въ несовершенствѣ направленной къ достиженію этой цѣли дѣятельности человѣка, т. е. въ несовершенствѣ ведущихъ къ этой цѣли *средствъ*.

---

[1]) Eth. N. II, 9 (въ разсужденіяхъ о добродѣтели, какъ правильной срединѣ). Ср. II, 8 и др.: V, 6. У, 19 и др.

Послѣ всего этого, со стороны Аристотеля является *непослѣдовательностію и внутреннимъ самопротиворѣчіемъ* говорить о свободной активности человѣка въ дѣлѣ избранія имъ соотвѣтствующихъ *средствъ*, ведущихъ къ извѣстной цѣли, — разъ онъ категорически отрицаетъ свободу человѣка въ выборѣ *цѣлей* для своихъ стремленій. Въ виду нераздѣльности обоихъ этихъ основныхъ моментовъ въ общемъ понятіи человѣческой дѣятельности,—передъ Аристотелемъ, естественно, возникала такого рода диллема: или онъ долженъ былъ признать за человѣкомъ свободу выбора тѣхъ или иныхъ средствъ, т. е. такой или иной дѣятельности, ведущей къ достиженію извѣстной цѣли (блаженства), но въ такомъ случаѣ эта свобода должна быть распространена Аристотелемъ и на избраніе самой цѣли, такъ какъ послѣдняя находитъ, по Аристотелю, свою постепенную реализацію уже въ самомъ процессѣ осуществленія ведущихъ къ ней средствъ; или же, не признавъ за человѣкомъ возможности проявлять свободную активность въ дѣлѣ избранія цѣли своихъ стремленій, Аристотель вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ былъ отвергнуть и возможность свободнаго избранія соотвѣтствующихъ этой цѣли средствъ. Аристотель, какъ мы видѣли, не признавалъ за человѣкомъ свободы въ дѣлѣ опредѣленія цѣли своихъ стремленій, *а потому онъ долженъ былъ отрицать также свободу человѣка и въ избраніи соотвѣтствующей дѣятельности, какъ средства къ достиженію счастія—этой конечной цѣли человѣческихъ стремленій.* Аристотель, правда, такого естественнаго логическаго вывода открыто не дѣлаетъ. И понятно почему: не признавъ за человѣкомъ способности свободно избирать не только цѣль своихъ стремленій, но и ведущія къ этой цѣли средства,— Аристотель, естественно, долженъ былъ бы вовсе отказаться отъ самой мысли говорить о человѣкѣ, какъ моральномъ существѣ. Въ этомъ случаѣ Аристотелю пришлось бы совершенно отказаться отъ самой мысли вести рѣчь объ этикѣ, какъ наукѣ, отличной отъ физики, а человѣка онъ не имѣлъ бы основаній отличать, по существу, отъ предметовъ и явленій *физической* природы. Односторонне-интеллектуалистическая и натуралистическая тенденція общаго міросозерцанія Аристотеля, доведенная до своихъ конечныхъ выводовъ, и должна была бы привести Аристотеля къ такому, именно, взгляду на созерцательно-пассивную роль человѣка въ общемъ ходѣ міровой жизни. Но Аристотель, какъ мы видѣли, по соображеніямъ утилитарно-дидактическаго свойства, старался не дѣлать подобнаго рода конеч-

ныхъ выводовъ изъ основныхъ посылокъ своего міросозерцанія, равъ онъ ясно видѣлъ практическій вредъ отъ такихъ выводовъ. Къ тому же, натуралистическая тенденція Аристотелевской философіи, въ извѣстной степени, парализовалась, какъ мы видѣли, тенденціей супранатуралистической, абстрактно-отрицательный характеръ который Аристотелемъ, по тѣмъ же практическимъ соображеніямъ, не всегда отмѣчался съ должною опредѣленностію и послѣдовательностію. Благодаря житейски-практической осторожности, Аристотелю въ своей этикѣ иногда удавалось, цѣною логической непослѣдовательности, создать *фикцію* равновѣсія между односторонне-интеллектуалистической и натуралистическою точкою зрѣнія, совершенно исключающею проявленіе въ человѣческой дѣятельности свободной активности, съ одной стороны, и супранатуралистической, признающей фактъ свободной человѣческой дѣятельности, съ другой. Съ подобнаго рода фикціей намъ и приходится имѣть дѣло, при изложеніи ученія Аристотеля о тѣхъ *путяхъ и средствахъ*, какіе, по его мнѣнію, ведутъ человѣка къ блаженству, какъ основной *цѣли* его стремленій, тогда какъ въ ученіи объ этой послѣдней Аристотель, какъ мы видѣли, почти всецѣло придерживался строго интеллектуалистически-натуралистической точки зрѣнія [1]).—Однако, несовмѣстимость признанія свободной активности человѣка, въ выборѣ *средствъ* къ достиженію извѣстной цѣли, съ общею интеллектуалистическою и натуралистическою тенденціей Аристотеля, въ частности несовмѣстимость такого признанія со всѣмъ тѣмъ, что Аристотелемъ было сказано о совершенной пассивности человѣка въ дѣлѣ опредѣленія *цѣли* своихъ стремленій,—не могла не отразиться соотвѣтствующимъ образомъ и на ученіи Аристотеля о средствахъ, ведущихъ человѣка къ достиженію счастія, этой основной цѣли его стремленій. Свободная активность человѣка, какую въ этомъ послѣднемъ случаѣ Аристотель отстаиваетъ, оказывается у него столь психологически безпочвенною и обставляется имъ такими ограниченіями, что отъ ея *реальнаго и жизненно-практическаго значенія*, съ точки зрѣнія самого Аристотеля, почти-что ничего не остается, и если самъ Аристотель сознательно старается не замѣчать всей той фиктивности, какою, съ его точки зрѣнія, должна отличаться свободная активность человѣка въ разсматриваемомъ нами отношеніи,—то ее не могли не замѣтить *послѣдователи* Аристотеля, а замѣтивъ, не могли не сдѣлать въ своихъ

[1]) Не могущей, какъ мы видѣли, найти себѣ реальнаго противовѣса въ его супранатуралистической тенденціи, вслѣдствіе ея абстрактно-отрицательнаго характера.

этическихъ сужденіяхъ соотвѣтствующихъ скептическихъ и пессимистическихъ выводовъ, какихъ сознательно старается избѣгать (далеко не всегда успѣшно) самъ Аристотель.

Для свободной активности человѣка, въ выборѣ средствъ къ достиженію извѣстной цѣли, прежде всего нѣтъ корней въ *психологіи* Аристотеля. Низшей, *пожелательной* части человѣческой души Аристотель, какъ мы видѣли, рѣшительно отказываетъ въ способности *свободнаго* избранія цѣли своихъ стремленій. Но если, по ученію Аристотеля, воля человѣка не можетъ *свободно* избирать *цѣль* своихъ стремленій, то нѣтъ никакихъ основаній предполагать, что та же воля, сама по себѣ, можетъ проявить способность свободнаго рѣшенія, когда дѣло коснется выбора *средствъ* къ осуществленію этой цѣли. Ни въ психологіи, ни въ этикѣ Аристотеля нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній для такого предположенія. Напротивъ, чисто *натуралистическая* точка зрѣнія Аристотеля на функціи низшей, пожелательной части человѣческой души, сближающая эти функціи съ инстинктами животныхъ, дѣятельности которыхъ, по Аристотелю, чуждъ элементъ свободной активности [1]),— заставляетъ насъ сдѣлать заключеніе, что по Аристотелю, человѣческая воля, какъ таковая, вообще, *по самой своей природѣ*, не можетъ быть носительницею свободной активности человѣка. Но Аристотель не можетъ полагать принципъ человѣческой свободы и въ функціяхъ *высшей*, *разумной* части нашей души, такъ какъ эти функціи, по Аристотелю, носятъ чисто *интеллектуальный* характеръ, а потому, съ точки зрѣнія Аристотеля, онѣ имѣютъ дѣло съ сферою *необходимаго*, *неизмѣннаго и всеобщаго*, но не съ тѣмъ, что́, по выраженію Аристотеля, можетъ быть и инымъ, благодаря вліянію нашего свободнаго рѣшенія. Вѣдь, именно, въ цѣляхъ *отстоять свободу человѣческихъ дѣйствій* Аристотель и старался (хотя, какъ мы видѣли, неудачно) *ослабить односторонній интеллектуализмъ* философіи Сократа и отчасти Платона. И, дѣйствительно, по ученію Аристотеля, высшая часть человѣческой души, т. е. разумъ, если и вступаетъ въ сферу практической дѣятельности человѣка, пріобрѣтая характеръ разума *практическаго* (φρόνησις),— то ея роль, въ данномъ случаѣ, ограничивается одною *совѣщательностію* [2]). Практическій разумъ, по Аристотелю, можетъ, съ своей стороны, указать человѣку на извѣстное общее положеніе,

[1]) Eth. N. I, 13 и др.
[2]) Eth. N. VI, 5—8.

но не его дѣло *реализовать* это общее положеніе, въ формѣ того или иного *частнаго поступка*. Совѣтъ нашего практическаго разума можетъ быть нами принятъ и приведенъ въ исполненіе, а можетъ быть и отвергнутъ. Признавъ же за практическимъ разумомъ, самимъ по себѣ, способность и реализовать свои сужденія, мы съ точки зрѣнія основныхъ принцовъ моральной философіи Аристотеля, возвратились бы къ *детерминистической* точкѣ зрѣнія Сократа и должны были бы утверждать, что поступать дурно можно только по незнанію. Но если такъ, то отъ какой же, именно, душевной функціи зависитъ—принять или не принять *совѣтъ* практическаго разума? На этотъ вопросъ мы напрасно будемъ искать отвѣта какъ въ психологіи Аристотеля, такъ и въ его этикѣ: ни въ одной изъ двухъ главныхъ частей человѣческой души, по Аристотелю, не можетъ заключаться принципъ свободной активности дѣйствій человѣка. Аристотелю удалось только доказать невозможность, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго интеллектуализма, обосновать фактъ свободы нашихъ рѣшеній; но, взамѣнъ развѣнчиваемаго въ этомъ отношеніи (за его детерминизмъ) интеллектуализма, Аристотель не противопоставляетъ ничего положительнаго, что̀ могло бы послужить опорой для человѣческой свободы, такъ какъ за страдательнымъ разумомъ человѣка Аристотель отказывается признать такое значеніе. Но если такъ, то та «свобода» въ выборѣ *средствъ* къ достиженію извѣстной цѣли, о которой говоритъ Аристотель, въ дѣйствительности оказывается лишь дѣломъ *случая*, т. е. случайнаго совпаденія совѣщательныхъ функцій практическаго разума съ функціями нашей воли, реализующей совѣты практическаго разума. Фактически Аристотелю, поэтому, приходится оставаться на прежней интеллектуалистически-натуралистической почвѣ, только въ ея своеобразной формѣ: попрежнему характеръ дѣятельности человѣка, по Аристотелю обусловливается *логическими* законами теоретическаго разума, съ одной стороны, и *натуральными* законами пожелательной части нашей души, съ другой. Но эта логическая и натуральная *необходимость* у Аристотеля разсматривается не сама по себѣ, не со своей объективной стороны, а оцѣнивается имъ подъ *субъективнымъ* угломъ зрѣнія,—со стороны сознанія человѣкомъ своего безсилія не только активно вліять на направленіе своихъ поступковъ, *но даже уяснить себѣ причину такого или иного направленія этихъ поступковъ*, вслѣдствіе чего внѣшняя необходимость

въ субъективномъ сознаніи Аристотеля ощущается уже, какъ *случай*. Пассивная роль человѣческой личности вслѣдствіе этого, очевидно, подчеркивается еще съ большею опредѣленностію и выразительностію. Только въ этомъ, именно, смыслѣ Аристотель и можетъ быть признанъ защитникомъ *индетерминизма*.

Такой односторонній индетерминизмъ Аристотеля, граничащій съ признаніемъ совершенной *случайности* въ человѣческихъ поступкахъ, вытекаетъ изъ указанныхъ выше основныхъ посылокъ его общаго міросозерцанія: стремясь отдѣлить непроходимою пропастью міръ натуральнаго, относительнаго и измѣнчиваго бытія отъ бытія супранатуральнаго и абсолютнаго,—Аристотель поэтому самому и въ дѣятельности человѣка, какъ члена здѣшняго, натуральнаго міра, не могъ усматривать проявленія *вѣчныхъ законовъ* высшаго, супранатуральнаго бытія. Абсолютное бытіе, съ интеллектуалистической точки зрѣнія Аристотеля, можетъ быть только объектомъ нашего *познанія*, но не можетъ быть *реализовано*, хотя бы то отчасти, въ здѣшнемъ, натуральномъ мірѣ, черезъ нашу дѣятельность. Какъ простое звено натуральнаго порядка вещей, человѣкъ, по мнѣнію Аристотеля, въ своихъ дѣйствіяхъ подверженъ закону *натуральной необходимости*, что и находитъ свое выраженіе въ невозможности для человѣка свободно управлять своими желаніями, а какъ обладающій Божественнымъ разумомъ, т. е. какъ причастный, по своей природѣ, сверхнатуральному бытію, человѣкъ въ извѣстномъ отношеніи, именно въ своемъ сознаніи, точнѣе, въ своихъ мечтахъ *возвышается* надъ условіями натуральной необходимости. Однако, будучи оторванъ отъ непосредственнаго взаимодѣйствія съ абсолютнымъ, супранатуральнымъ бытіемъ, человѣкъ не можетъ въ условіяхъ своего натуральнаго и относительнаго существованія руководствоваться абсолютными и вѣчными принципами. Отсюда, относительная независимость человѣка отъ условій натуральной необходимости, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ получить для себя положительной опоры въ высшемъ, супранатуральномъ порядкѣ вещей, съ его *объективными и необходимыми* законами,—тѣмъ болѣе, что и міръ супранатуральной дѣйствительности, съ односторонне-интеллектуалистической точки зрѣнія Аристотеля, можетъ быть лишь источникомъ логическихъ законовъ нашего *теоретическаго* мышленія, но не законовъ *моральныхъ*, поскольку Божество мыслится Аристотелемъ, лишь какъ *идея*, но не какъ *моральная*

личность, стоящая выше *натуральной* необходимости. Такъ называемая *моральная* необходимость для Аристотеля поэтому не существуетъ; на ряду съ логической и натуральной необходимостію Аристотель можетъ ставить только *случай*. Онъ-то, *подъ именемъ свободы*, и имѣетъ, по Аристотелю, мѣсто въ человѣческой дѣятельности, именно, при выборѣ извѣстныхъ средствъ къ достиженію данной цѣли. Такая точка зрѣнія Аристотеля, очевидно, находится въ полномъ согласіи съ изложеннымъ нами выше его ученіемъ о томъ, что въ своей дѣятельности человѣкъ не можетъ руководствоваться какими-нибудь неизмѣнными и несомнѣнно истинными моральными принципами. Односторонній индетерминизмъ Аристотеля является, т. о., новымъ подтвержденіемъ того, что отказъ Аристотеля отъ возможности указать человѣку незыблемыя и безусловно достовѣрныя правила его нравственнаго поведенія не есть случайное явленіе въ философіи Аристотеля, какъ-бы результатъ логическаго его недосмотра, а имѣетъ свои глубокіе психологическіе корни въ основныхъ посылкахъ всего его міросозерцанія и всего его душевнаго уклада. — Легко замѣтить, что *абстрактно-отрицательный* характеръ супранатуралистической тенденціи философіи Аристотеля, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, оказывается развитымъ у него болѣе послѣдовательно и опредѣленно, по сравненію съ такими его предшественниками, какъ Сократъ и Платонъ. Эти послѣдніе, цѣною интеллектуалистическаго детерминизма, имѣли въ виду дать человѣческой личности *вѣчныя, незыблемыя и вполнѣ достовѣрныя* нормы его нравственнаго поведенія, возвышающіяся надъ условіями ея натуральнаго существованія. Достичь въ этомъ направленіи *положительныхъ* результатовъ имъ, какъ мы видѣли, не удалось; но они все-таки *стремились* къ этому и отчасти *вѣрили* въ осуществимость своихъ стремленій. Аристотель сознательно отказывается отъ такого рода стремленій и вѣры. Стремясь освободить человѣческую личность отъ стѣснявшихъ ея свободную активность узъ интеллектуалистическаго детерминизма,—Аристотель, вмѣстѣ съ этимъ, отнимаетъ у человѣка даже *надежду* на то, чтобы въ *супранатуральномъ* мірѣ онъ могъ найти положительную и незыблемую опору для своей духовно-нравственной дѣятельности, въ противовѣсъ оковамъ натуральной необходимости. Аристотель своимъ *абстрактнымъ* индетерминизмомъ оставляетъ человѣческую личность, такъ сказать, на распутьи, предоставляя ее на произволъ случая. Но если такъ, то та «свобода»,

какую обѣщаетъ человѣку философія Аристотеля, несомнѣнно должна быть поставлена *ниже* той «интеллектуальной необходимости», о какой шла рѣчь у Сократа и Платона: у послѣднихъ человѣкъ является рабомъ своего *Божественнаго разума*, съ его необходимыми логическими законами, а черезъ его посредство—рабомъ абсолютнаго и вѣчнаго супранатуральнаго порядка вещей (такова, по крайней мѣрѣ, была *тенденція* философіи Сократа и Платона); Аристотель же, стараясь спасти человѣка отъ этого интеллектуальнаго рабства, дѣлаетъ его рабомъ *слѣпого случая*, не говоря уже о томъ, что ослабить односторонній интеллектуализмъ своихъ предшественниковъ Аристотелю, какъ мы видѣли, въ дѣйствительности не удалось. Такой результатъ не можетъ, очевидно, поддерживать въ душѣ человѣка ни энергіи его воли, ни жизнерадостности и свѣжести его чувства.

Фактически это рабство человѣка передъ слѣпымъ случаемъ у Аристотеля, въ концѣ концовъ, означаетъ его возвратъ къ той узконатуралистической точкѣ зрѣнія, на какой стояли *софисты*, отчасти *киринейцы* и *циники*, при чемъ у Аристотеля мы видимъ болѣе ясно опредѣлившіяся черты скептицизма и пессимизма. Дѣло въ томъ, что абстрактный характеръ той свободы индивидуальной человѣческой личности, какую ей удѣляетъ Аристотель, именно, въ силу своей *абстрактности*,—не можетъ дать сознанію человѣка должной гарантіи противъ притязаній той натуральной необходимости, которой Аристотель въ своей этикѣ, какъ мы видѣли, удѣляетъ столь видную роль, въ рѣшеніи вопроса объ установкѣ человѣкомъ цѣли своихъ стремленій. Вслѣдствіе этого, сфера вліянія натуральной необходимости, съ точки зрѣнія Аристотеля, естественно, должна еще болѣе расшириться, хотя бы то и вопреки первоначальному намѣренію самого Аристотеля,—ограничивая, какъ мы видѣли, также свободу человѣка и въ выборѣ *средствъ* къ достиженію извѣстной цѣли. И, дѣйсвительно, какъ только Аристотель своему абстрактно-безсодержательному понятію «свободы» человѣческой личности пытается сообщить *реальное, жизненно-практическое содержаніе и примѣненіе*,—тотчасъ же эту свободу онъ начинаетъ обставлять разнаго рода *натуральными ограниченіями*, и эти ограниченія у Аристотеля имѣютъ, по сравненію съ его предшественниками, тѣмъ большую реальную значимость, что онъ заранѣе отказался противопоставлять *натуральной* необходимости *высшую, супранатуральную и моральную* необходимость. Эти ограниченія, по Аристотелю, носятъ двоякій характеръ: *внутренній* и *внѣшній*. Оказывается, при

ближайшемъ ознакомленіи съ самымъ существомъ дѣла, что, съ точки зрѣнія Аристотеля, добродѣтельная, или разумная дѣятельность человѣка, какъ *средство* къ достиженію имъ блаженства, этой высочайшей цѣли его стремленій,—доступна далеко не всякому, и одной свободной воли человѣка, по откровенному и категорическому признанію самого Аристотеля, для этого вовсе еще не достаточно. Для этого, помимо свободной активности человѣка, необходимы еще соотвѣтствующіе *прирожденные задатки*—и не только душевные, но и тѣлесные, т. е. необходимы извѣстныя *натуральныя* условія, коренящіяся въ самомъ человѣкѣ, но независимыя отъ его свободной воли. Неблагопріятныя прирожденныя свойства нашей души и тѣла, по взгляду Аристотеля, *могутъ сдѣлать, если не вполнѣ, то въ значительной степени, безплодными усилія свободной человѣческой личности, направленныя къ разумной, или добродѣтельной дѣятельности* [1]).—Не менѣе сильныя ограниченія свободная человѣческая дѣятельность, какъ средство къ достиженію блаженства и добродѣтели, встрѣчаетъ, по Аристотелю, также и извнѣ, со стороны внѣшнихъ условій жизни человѣка, *измѣнить и преодолѣть которыя послѣдній, по признанію Аристотеля, далеко не всегда бываетъ въ состояніи* [2]). Весьма характернымъ для индетерминизма

---

[1]) Ср. выше, стр. 622—631. Природнимъ задаткамъ Аристотель иногда готовъ придавать столь важное значеніе, что считаетъ возможнымъ, напр., говорить о «несправедливомъ» *по природѣ* (...ἄδικον μὲν γάρ ἐστιν τῇ φύσει ἢ τάξει... Eth. N. V, 10, 1135, a. 9—10), о *природныхъ* наклонностяхъ къ невоздержанію (Eth. N. VII, 6. 1148, b. 31...; VII, 8. 1150, b. 13—16; VII, 11, конецъ; VII, 15 и др.). Наконецъ, препятствіемъ къ счастію каждаго человѣка, по мнѣнію Аристотеля, является самая сложность природы его души, состоящей не только изъ разумной, но также изъ неразумной части, противоборствующей первой, вслѣдствіе чего Аристотель считаетъ возможнымъ говорить объ *испорченности* (πονηρία) человѣческой природы (Eth. N. VII, 15. 1154, b. 29—31). Кромѣ того, человѣческая природа—такова, что всякаго рода наслажденія утомляютъ ее, вслѣдствіе чего то, что вначалѣ казалось пріятнымъ, перестаетъ быть таковымъ, когда проходитъ интересъ новизны (Eth. N. X, 4).

[2]) По словамъ Аристотеля, блаженство человѣка „нуждается и во внѣшнихъ благахъ, ибо невозможно или трудно человѣку неимущему дѣлать прекрасныя дѣла, и многое можетъ быть осуществлено лишь при помощи, такъ сказать, инструментовъ, т. е. друзей, богатства и политическаго вліянія; при отсутствіи извѣстныхъ условій, какъ, напр., благороднаго происхожденія, хорошихъ дѣтей, красоты, блаженство неполно; тотъ, конечно, не очень пригоденъ къ блаженству, у кого видъ непристойный, или кто неблагороднаго происхожденія, или холостъ, или бездѣтенъ, а еще менѣе пригоденъ тотъ, дѣти коего, или друзья или совсѣмъ дурны, или же, если они, бывши хорошими, умерли" (Eth. N. 9, конецъ. Русск. переводъ Радлова, Ж. М. Н. П. 1884 г. Апрѣль; ср. X, 9 нач. и др.).—По вопросу о томъ, насколько быть добродѣтельнымъ и счастливымъ зависитъ отъ насъ самихъ, Аристотель иногда выражается въ высшей степени нерѣшительно, а часто и самопротиворѣчиво. Въ Eth. N. I, 10 Аристотель по данному вопросу, напр., выражается такимъ образомъ: „Блаженство есть цѣль, общая всѣмъ, ибо *всѣ, не совсѣмъ лишенные добродѣтели*, въ состояніи достичь его извѣстнымъ обученіемъ и тру-

Аристотелевской этики въ данномъ случаѣ является то обстоятельство, что у него нѣтъ какихъ-нибудь болѣе или менѣе опредѣленныхъ указаній относительно той грани, которая бы указывала человѣку на то, какого именно рода внутреннія и внѣшнія натуральныя ограниченія являются для человѣческой свободной дѣятельности преодолимыми и какія должны быть признаны непреодолимыми. Да съ точки зрѣнія Аристотеля, такой грани указать и невозможно, по самому существу дѣла, поскольку въ своей свободной дѣятельности человѣкъ, по Аристотелю, не можетъ руководствоваться точными и неизмѣнными принципами, и сама его «свобода» является фактически дѣломъ *случая*. Несомнѣннымъ для внутренняго сознанія человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, является только одно: робкій и лишь *совѣщательный* голосъ человѣческаго разума, не могущій, къ тому же, указать человѣку вполнѣ опредѣленныхъ и абсолютныхъ нормъ его нравственнаго поведенія,—не можетъ представлять изъ себя для человѣка твердой психологической опоры въ его борьбѣ со всякаго рода натуральными ограниченіями какъ внутренними, такъ и внѣшними. Безъ власгнаго, *категорическаго* требованія практическаго разума, говорящаго человѣку: «ты безусловно *долженъ* дѣлать это и не дѣ-

---

домъ (...δυνατὸν γὰρ ὑπάρξαι πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διά τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας). И *если* это справедливо (εἰ δ' ἐστὶν οὕτω...), то лучше стать блаженнымъ этимъ путемъ, чѣмъ случаемъ, а *вѣроятно* это такъ и есть (εὔλογον ἔχειν οὕτως), *если только справедливо, что все въ природѣ наилучшимъ образомъ приспособлено* (εἴπερ τὰ κατὰ φύσιν ὡς οἷόν τε κάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν)..., но такъ жизнь подвержена многимъ измѣненіямъ и разнороднымъ случайностямъ (πολλαὶ γὰρ μεταβολαὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι κατὰ τὸν βίον), то можетъ произойти, что на того, кому очень хорошо жилось, подъ старость обрушатся несчастія, какъ, напр., разсказываютъ въ героическихъ пѣсняхъ про Пріама; человѣка, испытавшаго подобныя бѣдствія и умершаго въ несчастіи, никто не назоветъ счастливымъ" (Eth. N. I, 10. Русск. переводъ Радлова. Ж. М. Н. П. 1884. Апрѣль). Кромѣ того, каждаго человѣка, по мнѣнію Аристотеля, рано или поздно, постигаетъ такое зло, какъ смерть (Eth. N. I, 11 и др.). „Незначительныя счастливыя случайности и также, наоборотъ, незначительныя бѣды, по словамъ Аристотеля, не имѣютъ важности въ жизни; зато большія и частыя счастливыя случайности дѣлаютъ жизнь болѣе блаженною... Напротивъ того, великія бѣдствія уменьшаютъ и омрачаютъ блаженство, ибо они создаютъ печаль и препятствуютъ многимъ бѣдствіямъ. Но и въ такихъ обстоятельствахъ можетъ проявиться прекрасная душа, какъ скоро человѣкъ станетъ бодро переносить великія и частыя бѣдствія, и не вслѣдствіе равнодушнаго характера, а въ силу благородства и великодушія. Если жизнь зависитъ отъ дѣятельности..., *то ни одинъ блаженный не можетъ стать несчастнымъ, ибо никогда не станетъ дѣлать ненавистное и дурное* (οὐδεὶς ἂν γένοιτο τῶν μακαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μισητὰ καὶ φαῦλα). Онъ, конечно, не станетъ и блаженнымъ, если на него обрушатся несчастія Пріама, однако все же не будетъ перемѣнчивымъ, и нелегко будетъ лишить его блаженства случайными несчастіями, а развѣ только великими и часто повторяющимися; но, разъ впавъ въ несчастіе, онъ не станетъ въ короткое время вновь счастливымъ, развѣ только если ему

лать того»,—человѣкъ сознательно или безсознательно, но несомнѣнно будетъ постепенно все болѣе и болѣе уступать поле борьбы, подъ напоромъ внутреннихъ и внѣшнихъ натуральныхъ ограниченій. Умственный горизонтъ софистовъ, киринейцевъ и циниковъ *еще* почти не возвышался надъ границами относительнаго, натуральнаго существованія человѣка, вслѣдствіе чего, сознаніе тѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ ограниченій, какія натуральная необходимость полагаетъ человѣческой дѣятельности, могло еще не дѣйствовать на нихъ слишкомъ угнетающимъ образомъ. Тяжесть рабства человѣка передъ натуральною необходимостію ими сознавалась еще не во всей ея полнотѣ и ясности. Сократъ и Платонъ тяжесть этого рабства сознавали уже вполнѣ ясно; но они стремились освободиться отъ него и не перестали еще вѣрить въ возможность этого освобожденія, опираясь на связь человѣка съ высшимъ, супранатуральнымъ и абсолютнымъ бытіемъ и не сознавая всей призрачности этой связи, съ точки зрѣнія основныхъ положеній своей философіи. Аристотель же, имѣвшій въ своемъ сознаніи *идеалъ* высшаго, супранатуральнаго и абсолютнаго существованія, свободнаго отъ оковъ натуральной необходимости, и сознательно заранѣе отказавшійся отъ надежды опереться на эту высшую дѣйствительность, въ борьбѣ съ условіями здѣшняго, натуральнаго существованія человѣка, по сознанію самого Аристотеля, ограничивающими свободу человѣческой дѣятельности,—поэтому самому, въ своемъ скептицизмѣ и пессимизмѣ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, несомнѣнно, ушелъ, по сравненію со своими предшественниками, значительно впередъ, по крайней мѣрѣ, что касается теоретической разработки даннаго вопроса. Тяжесть рабства

удастся совершить великія и прекрасныя дѣла въ теченіе долгаго и непрерывнаго времени. Итакъ, что мѣшаетъ намъ назвать счастливымъ человѣка, дѣйствующаго сообразно съ совершенною добродѣтелью, *въ достаточной мѣрѣ надѣленнаго внѣшними благами* и при томъ дѣйствующаго не въ теченіе какого-либо срока, а въ теченіе всей жизни?" (Eth. N. I, 11. Русск. переводъ Радлова, Ж. М. Н. П. 1884, Апрѣль; ср. VII, 14, 1153, b. 19...). Изъ всѣхъ этихъ, не чуждыхъ самопротиворѣчія разсужденій Аристотеля, можно съ увѣренностію сдѣлать лишь тотъ выводъ, что нравственное совершенство и счастіе человѣка Аристотелю представлялось, въ дѣйствительности, чѣмо-то *рѣдкимъ* и съ трудомъ достижимымъ, какъ объ этомъ иногда онъ откровенно и заявляетъ (Eth. N. II, 9. 1109, a 29... V, 13, нач. и др.), почему Аристотель и считаетъ себя въ правѣ снисходительно относиться къ тѣмъ, кто не вполнѣ достигаетъ той или иной добродѣтели (Eth. N. II, 9. Ср. V, 7, нач.; VII, 3, конецъ; VII, 6. 1148, b. 31; VII, 8), а о тѣхъ, кто говоритъ, что „человѣкъ, терпящій пытки и испытывающій великія бѣдствія, можетъ быть въ то же время блаженнымъ, лишь-бы онъ былъ добродѣтельнымъ",—замѣчаетъ, что такіе люди говорятъ пустое (οὐδὲν λέγουσιν... Eth. N. VII, 14, 1153, b. 20—21. Ср. Eth. N. 10, 9, нач.).

человѣка предъ натуральной необходимостію Аристотелемъ и его послѣдователями должна была, такимъ образомъ, ощущаться болѣе ясно и живо, чѣмъ его предшественниками.

Послѣднее обстоятельство находитъ себѣ въ философской морали Аристотеля новое подтвержденіе также въ томъ, что Аристотель иногда считаетъ себя вынужденнымъ, вопреки своему одностороннему индетерминизму, снова возвращаться къ такого рода разсужденіямъ по вопросу о регулированіи человѣческой дѣятельности, которыя почти ничѣмъ не отличается отъ интеллектуалистически-детерминистической точки зрѣнія Сократа. Такъ, напримѣръ, въ числѣ разсужденій Аристотеля о добродѣтели *воздержанія* мы, между прочимъ, читаемъ слѣдующее: «Меньшая посылка есть мнѣніе касательно предмета ощущенія, и она руководитъ дѣйствіями; а ея-то, именно, и не имѣетъ человѣкъ, объятый страстью, или же, если и имѣетъ, то это обладаніе не есть знаніе... А въ виду того, что меньшая посылка не общая и не имѣетъ такого научнаго значенія, какъ общее, то выходитъ, что *Сократъ, кажется правъ въ томъ, что утверждалъ, ибо страсть не возникаетъ тамъ, гдѣ руководитъ истинное и дѣйствительное знаніе, и не это знаніе отвлекается страстью, а чувственное*» (Eth. N. VII, 5 конецъ. Русск. переводъ Радлова. Ж. М. Н. П. 1886 г. Сентябрь. Ср. VII, 11. 1152, a 6...[1]). Въ этихъ своихъ словахъ Аристотель человѣческому разуму и истинному знанію готовъ приписать роль, уже выходящую за границы простой совѣщательности. Но если такъ, то мысль Аристотеля, въ вопросѣ о разумной, или добродѣтельной дѣятельности, какъ средства къ достиженію счастья, очевидно, вращается въ безвыходномъ кругу внутреннихъ *самопротиворѣчій*, въ своихъ исканіяхъ опоры для свободной активности человѣка: Аристотель готовъ отказаться отъ интеллектуалистическаго детерминизма, какъ стѣсняющаго, по его мнѣнію, свободу человѣческой личности; но, не имѣя возможности и желанія указать человѣку на иныя, положительныя и незыблемыя основы для развитія его свободной активности, кромѣ тѣхъ, какія предлагалъ интеллектуалистическій индетерминизмъ,—Аристотель, тѣмъ самымъ, снова оставляетъ человѣка во власти натуральной необходимости, а слѣдовательно, вопреки своему первоначальному намѣренію, вновь возвращается къ интеллектуали-

[1]) Не слѣдуетъ забывать того, что Сократъ, какъ мы видѣли, былъ однимъ изъ наиболѣе послѣдовательныхъ сторонниковъ *односторонне-интеллектуалистическаго* пониманія существа добродѣтели.

стическому детерминизму, который раньше онъ развѣнчалъ. Такое внутреннее самопротиворѣчіе и неустойчивость въ основныхъ моральныхъ принципахъ не можетъ не повести, въ концѣ концовъ, если не самого Аристотеля, то, по крайней мѣрѣ, его послѣдователей къ глубокому сознанію своего безсилія, въ дѣлѣ исканія твердой почвы для свободной дѣятельности; не можетъ, затѣмъ, не подрывать энергіи человѣческой воли и не вызывать въ душѣ человѣка соотвѣтствующаго чувства разочарованія и апатіи къ дѣлу своего нравственнаго совершенствованія и счастья. Послѣ всего этого, какою-то—не то горькою ироніей, не то сознательнымъ нежеланіемъ считаться съ основными положеніями своей собственной философіи—звучатъ увѣренія Аристотеля, что быть добродѣтельнымъ и счастливымъ доступно доброй волѣ каждаго человѣка [1]). Такое, именно, впечатлѣніе еще болѣе усиливается, когда у того же Аристотеля мы прочтемъ не менѣе категорическія разсужденія на ту тему, что счастіе нашей жизни не всегда можетъ быть нами достигнуто, даже при всѣхъ нашихъ усиліяхъ, а будучи достигнуто, легко можетъ быть нами утрачено, по независящимъ отъ насъ обстоятельствамъ. По данному вопросу, въ «Этикѣ» Аристотеля мы находимъ не мало разсужденій, далеко не проникнутыхъ духомъ оптимизма [2]). Но если такъ, то что же остается отъ «свободы» человѣка въ выборѣ средствъ и путей, ведущихъ человѣка къ блаженству, если это блаженство *всегда* можетъ ускользнуть отъ насъ?

Но самое главное въ данномъ случаѣ это то, что даже признавъ за человѣкомъ способность свободнаго выбора *средствъ* къ достиженію извѣстной цѣли,—философія Аристотеля, съ своей точки зрѣнія, все-таки не можетъ указать человѣку гарантій относительно того, что эти средства приведутъ его, именно, къ *истинному* благу: вѣдь, по ученію Аристотеля, поставить себѣ, въ качествѣ цѣли своихъ стремленій, истинное или призрачное благо зависитъ *не* отъ свободной воли человѣка, а отъ натуральныхъ наклонностей пожелательной части его души. Но если такъ, то, слѣдовательно, человѣкъ, даже избравшій (благодаря своей «свободной» волѣ) самыя лучшія средства, въ концѣ концовъ, при ихъ помощи можетъ притти къ *ложной* цѣли, къ *ложному*, *призрачному* благу, поскольку всякое средство, по Аристотелю, можетъ привести человѣка къ осуществленію только *данной*, не зависящей отъ нашей свободы цѣли. И чѣмъ болѣе совершеннымъ средствомъ мы въ извѣстномъ случаѣ располагаемъ, тѣмъ къ

[1]) См. объ этомъ выше, стр. 633, 2 и др. [2]) См. выше, стр. 634, 1.

болѣе печальнымъ результатамъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, мы должны будемъ притти, если будемъ стремиться къ дурной цѣли. Правда, Аристотелю открывалась возможность разсуждать въ данномъ случаѣ и инымъ образомъ: признавая блаженство *имманентнымъ* слѣдствіемъ добродѣтельной, или разумной дѣятельности и считая эту послѣднюю дѣломъ человѣческой свободы,—онъ могъ-бы притти къ тому естественному заключенію, что достиженіе блаженства, какъ цѣли человѣческихъ стремленій, также находится въ зависимости отъ нашей свободы. Въ дѣйствительности же ходъ разсужденій Аристотеля идетъ въ обратномъ направленіи: односторонне-натуралистическая точка зрѣнія на *цѣль* человѣческихъ стремленій всецѣло исключающая проявленіе свободы нашей личности, является логически и психологически исходною точкою разсужденій Аристотеля, гармонируя съ общимъ односторонне-интеллектуалистическимъ и натуралистическимъ характеромъ всего его міросозерцанія, и эта именно точка зрѣнія соотвѣтствующимъ образомъ отражается также на ученіи Аристотеля о тѣхъ *средствахъ*, какія должны приводить человѣка къ достиженію блаженства, какъ цѣли его стремленій. Благодаря этому, ученіе Аристотеля о блаженствѣ человѣка, какъ *имманентномъ* слѣдствіи его добродѣтельной дѣятельности, въ концѣ концовъ, должно быть формулировано въ томъ именно смыслѣ, что дѣятельность человѣка, взятаго въ его *наличномъ* состояніи, т. е. съ его *природными* задатками, развившимися, при томъ, подъ вліяніемъ извѣстныхъ внѣшнихъ условій его жизни и вообще въ связи съ условіями его здѣшняго, земного существованія,—дѣятельность *такого* именно, человѣка въ *рѣдкихъ* случаяхъ, дѣйствительно, можетъ привести его къ блаженству, *но характеръ и степень этого блаженства необходимо и непосредственно вытекаетъ, въ качествѣ имманентнаго слѣдствія, изъ натуральныхъ особенностей нашего существа.* Внутреннее, органическое единство между *цѣлью* стремленій человѣка (блаженствомъ) и *средствомъ* къ достиженію этой цѣли (добродѣтельною, или разумною дѣятельностію), при такой постановкѣ дѣла, дѣйствительно, сохраняется, поскольку и цѣль человѣческихъ стремленій и соотвѣтствующія ей средства одинаково мыслятся имѣющимъ свои корни въ человѣческой *природѣ*, какъ продуктъ всей совокупности внутреннихъ и внѣшнихъ натуральныхъ условій. Но отъ свободной активности человѣка, послѣ всего этого, строго говоря, не сохраняется никакого опредѣленнаго реальнаго содержанія.

Ученіе Аристотеля о самой сущности *добродѣтельной*, или *разумной дѣятельности* человѣка, проникнутое духомъ послѣдовательнаго интеллектуализма и натурализма, также заключаетъ въ себѣ основныя посылки, которыя, при дальнѣйшемъ своемъ развитіи, должны были привести послѣдователей Аристотеля къ глубоко скептическимъ и пессимистическимъ заключеніямъ, по вопросу о значеніи и цѣнности человѣческой личности, а слѣдовательно, и къ упадку волевой энергіи и апатіи ко всему существующему.

Аристотель, какъ намъ объ этомъ приходилось упоминать и выше, различаетъ двоякаго рода добродѣтели—этическія и діаноэтическія. Психологическую основу первыхъ составляютъ функціи низшихъ, *неразумныхъ* частей человѣческой души, въ основаніи же діаноэтическихъ добродѣтелей лежитъ дѣятельность человѣческаго *разума*, высшей, Божественной части нашей души,—при чемъ, одна изъ діаноэтическихъ добродѣтелей, именно, добродѣтель такъ имъ называемаго *практическаго* разума, или благоразуміе (φρόνησις), по Аристотелю, имѣетъ столь тѣсное отношеніе къ *этическимъ* добродѣтелямъ, въ качествѣ ихъ регулирующаго, нормативнаго принципа, что ее удобнѣе всего, какъ это дѣлаетъ и самъ Аристотель, разсматривать въ связи съ этическими добродѣтелями. Отсюда, всю область человѣческой жизни и дѣятельности, съ точки зрѣнія Аристотеля, мы должны раздѣлить на два основныхъ вида: на его *практическую* дѣятельность (сфера этическихъ добродѣтелей, въ связи съ регулирующею ихъ діаноэтическою добродѣтелью φρόνησις) и дѣятельность *теоретически познавательную* (сфера остальныхъ діаноэтическихъ добродѣтелей). Моментъ *дѣятельности*, какъ мы видѣли, является, по Аристотелю, наиболѣе основнымъ и существеннымъ признакомъ *всякой* добродѣтели, какъ относящейся къ практической области, такъ и къ теоретической. Добродѣтели, лишенной предиката дѣятельности, Аристотель, въ отличіе отъ нѣкоторыхъ другихъ философовъ, по его словамъ, не признаетъ. Покой, въ смыслѣ отсутствія дѣятельности, и добродѣтель, по Аристотелю, являются понятіями *несовмѣстимыми*. Взаимное различіе частныхъ видовъ добродѣтелей проявляется, по Аристотелю, только въ различномъ характерѣ и направленіи *дѣятельности* человѣка. Тѣмъ не менѣе, несмотря на столь, повидимому, вполнѣ ясно, опредѣленно и категорически отмѣченный *энергетическій* моментъ въ содержаніи Аристотелевскаго понятія добродѣтели,—ближайшее изслѣдованіе

этого вопроса открываетъ намъ въ ученіи Аристотеля о сущности добродѣтели и различныхъ ея видовъ такія опредѣленно выраженныя интеллектуалистическія и натуралистическія черты, которыя идутъ въ совершенный разрѣзъ съ *энергетическимъ* пониманіемъ сущности добродѣтели и въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи и проникновеніи въ жизнь, въ дѣйствительности, могутъ послужить только ослабленію энергіи человѣческой воли и развитію въ душѣ человѣка разочарованія и апатіи ко всему окружающему, даже къ своей собственной жизни и дѣятельности.

Въ данномъ случаѣ, прежде всего, умѣстенъ вопросъ о томъ, что̀ именно представляетъ изъ себя, съ *формально-психологической* стороны та дѣятельность человѣка, которую Аристотель называетъ добродѣтелью? Какой изъ душевныхъ функцій Аристотель въ данномъ случаѣ отводитъ доминирующую роль— уму, волѣ или сердцу? Но отмѣченный нами выше, односторонне-интеллектуалистическій характеръ всего міросозерцанія Аристотеля, въ частности, его психологіи не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что понятіе добродѣтельной дѣятельности человѣка, съ Аристотелевской точки зрѣнія, по своей психической природѣ, въ сущности, *совпадаетъ съ дѣятельностію нашего теоретическаго разума, образующаго извѣстныя отвлеченныя понятія о вещахъ*, но никакъ не съ дѣятельностію человѣческаго *сердца и воли*. Энергетическій моментъ въ Аристотелевскомъ понятіи о добродѣтели, конечно, выраженъ вполнѣ ясно и опредѣленно, но дѣло въ томъ, что въ данномъ случаѣ у него идетъ рѣчь объ энергіи, или дѣятельности нашего *теоретическаго разума*, а не объ энергіи *волевой* и не о напряженности въ жизни человѣческаго *сердца*, слѣдовательно, не объ энергіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Что подобнаго рода односторонній интеллектуализмъ Аристотеля въ ученіи о природѣ добродѣтельной дѣятельности человѣка, въ концѣ концовъ, съ логическою и психологическою необходимостію долженъ былъ привести его и его послѣдователей къ упадку волевой энергіи и пессимистической апатіи,—въ подтвержденіе этого намъ въ данномъ случаѣ достаточно уже сослаться на то, что нами было сказано выше, при изложеніи соотвѣтствующей стороны въ ученіи предшественниковъ Аристотеля. Болѣе детальный анализъ Аристотелевскаго ученія о добродѣтели даетъ намъ и несомнѣнныя *фактическія* данныя, показывающія, что такой

именно упадокъ волевой энергіи и апатія, дѣйствительно, въ извѣстной степени нашли себѣ мѣсто въ Аристотелевской этикѣ.

Мы, прежде всего, остановимся на ученіи Аристотетя о *практической* дѣятельности человѣка, т. е. на ученіи Аристотеля объ *этическихъ* добродѣтеляхъ, въ связи съ діаноэтическою добродѣтелью благоразумія.

Сущность всѣхъ видовъ *этическихъ* добродѣтелей Аристотель полагаетъ, какъ извѣстно, *въ правильной срединѣ между двумя крайностями* [1]). Опредѣленіе это само по себѣ носитъ, очевидно, общій и чисто *формальный* характеръ, оставляя совершенно открытымъ вопросъ о томъ, *гдѣ же*, именно, должно въ томъ или иномъ *частномъ* случаѣ полагать средину, и *когда*, именно, извѣстный поступокъ человѣка является крайностію. Для рѣшенія подобнаго рода вопросовъ, очевидно, нуженъ какой-нибудь *общій опредѣленный критерій*, регулирующій дѣятельность человѣка,—такой критерій, съ точки зрѣнія котораго, человѣкъ въ каждомъ частномъ случаѣ могъ-бы безошибочно оріентироваться въ томъ, *какимъ образомъ* найти эту искомую средину между двумя крайностями, чтобы, такимъ образомъ, въ извѣстномъ направленіи не сдѣлать ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало. Безъ такого опредѣленнаго критерія, все Аристотелевское опредѣленіе понятія этической добродѣтели, какъ правильной средины, не можетъ имѣть рѣшительно никакого *жизненно-практическаго* значенія, какъ лишенное *опредѣленнаго реальнаго содержанія*. Въ этомъ случаѣ принять, въ качествѣ практическаго руководства Аристотелевское понятіе о добродѣтели—значитъ фактически отказаться отъ слѣдованія какимъ бы то ни было опредѣленнымъ объективнымъ нормамъ нравственнаго поведенія и возвратиться къ ученію софистовъ о человѣкѣ, какъ мѣрѣ всѣхъ вещей, такъ какъ, при отсутствіи положительнаго и одинаково обязательнаго для всѣхъ людей критерія, для опредѣленія въ своемъ поведеніи правильной средины между двумя крайностями,—каждому человѣку пришлось бы самому, по своему усмотрѣнію, опредѣлять эту средину.—Указываетъ ли *и можетъ ли* указать моральная философія Аристотеля своимъ послѣдователямъ такой общеобязательный и вполнѣ достовѣрный крите-

---

[1]) Eth. N. II, 5—9. Ср. обстоятельное изложеніе этой стороны ученія Аристотеля у А. А. Бронзова: „Аристотель и Ѳома Аквинатъ въ ихъ отношеніи къ ученію о нравственности". С.-Петербургъ 1884, стр. 116—127.

рій для опредѣленія въ нравственномъ поведеніи человѣка того, что̀ Аристотель называетъ *срединой* между двумя крайностями?

Что Аристотель вполнѣ ясно сознавалъ чисто формальный характеръ своего опредѣленія сущности этической добродѣтели, какъ правильной средины, сознавалъ также необходимость для человѣка общаго критерія при установкѣ «средины» въ его моральномъ поведеніи,—относительно этого въ «Этикѣ» Аристотеля существуютъ вполнѣ опредѣленныя указанія. Аристотель, напримѣръ, неоднократно заявляетъ, что опредѣленіе добродѣтели, какъ правильной средины, само по себѣ вовсе еще не достаточно для того, чтобы, руководствуясь этимъ принципомъ, человѣкъ имѣлъ ясное представленіе о томъ, какъ ему слѣдуетъ поступить въ томъ или иномъ частномъ случаѣ [1]). Это опредѣленіе сущности добродѣтели говоритъ человѣку только о томъ, что ему *слѣдуетъ искать* «средину» въ своей дѣятельности; но, само по себѣ, не говоритъ еще о томъ, *гдѣ* и *въ чемъ* состоитъ эта средина. Съ другой стороны, въ «Этикѣ» Аристотеля можно находить ясныя указанія и относительно того, что его сознанію не чужда была мысль о необходимости для человѣка общаго и яснаго объективнаго критерія при опредѣленіи „средины“ въ своимъ поведеніи. Съ этою, именно, цѣлью Аристотель сферу этическихъ добродѣтелей ставитъ въ тѣсную связь съ *діаноэтическою добродѣтелью практическаго разума*, обозначаемою имъ терминомъ φρόνησις, такъ что собственно практическій разумъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, долженъ играть для насъ роль *моральнаго критерія*, при опредѣленіи правильной средины въ нашей дѣятельности, въ томъ или иномъ *частномъ, конкретномъ* случаѣ. Практическій разумъ долженъ, по Аристотелю, влагать *реальное содержаніе* въ чисто формальное, само по себѣ, опредѣ-

---

[1]) Въ Eth. N. II, 7 мы, напр., читаемъ слѣдующее: „Въ изслѣдованіяхъ, касающихся дѣятельности, общія разсужденія, по словамъ Аристотеля, безсодержательны (ἐν γὰρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οἱ μὲν καθόλου κενώτεροί εἰσιν); частныя содержатъ въ себѣ болѣе истины, такъ какъ дѣйствія всегда имѣютъ въ виду частное, и потому общія положенія должны согласоваться съ частными“. Поэтому-то опредѣленіе средины въ томъ или иномъ частномъ дѣйствіи или случаѣ Аристотель считаетъ дѣломъ весьма труднымъ, а достиженіе точности въ сужденіяхъ, по мнѣнію Аристотеля, въ данномъ случаѣ является *совершенно невозможнымъ*, такъ какъ понятіе средины въ дѣйствіи есть понятіе субъективное, поскольку находится въ зависимости отъ индивидуальныхъ способностей даннаго вида, отъ характерныхъ особенностей его субъективныхъ ощущеній (Eth. N. II, 5, 1106, b. 5—10; II, 9, конецъ и др.), такъ что Аристотель въ данномъ случаѣ вынужденъ прибѣгать къ совѣту—изъ двухъ золъ выбирать только *меньшее* (ἐπεὶ οὖν τοῦ μέσου τυχεῖν ἄχρως χαλεπόν, κατὰ τὸν δεύτερόν φασι πλοῦν τὰ ἐλάχιστα λῃπτέον τῶν κακῶν), именно, по возможности остерегаться присущей намъ склонности къ наслажденіямъ, хотя и въ этомъ направленіи крайность оказывается уже предосудительною (Eth. N. II, 9. 1109, a. 34...).

леніе этической добродѣтели, какъ правильной средины. Отсюда, этическая добродѣтель опредѣляется Аристотелемъ, какъ дѣятельность μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου (при чемъ, ὀρθὸς λόγος=φρόνησις) [1]). Аристотель, такимъ образомъ, ясно сознаетъ, что въ тѣхъ функціяхъ нашей души, которыя связываютъ человѣка съ условіями *натуральнаго* его существованія, намъ нѣтъ возможности найти опредѣленный, общій и объективный критерій своего нравственнаго поведенія; сознаетъ, что въ этомъ случаѣ человѣку пришлось бы стать на релятивистическую и субъективистическую точку зрѣнія софистовъ. Поэтому Аристотель ищетъ моральнаго критерія въ сферѣ *діаноэтическихъ* добродѣтелей, т. е. тѣхъ добродѣтелей, психологическую основу которыхъ составляютъ функціи высшей, *Божественной* части нашей души, т. е. нашего *разума*, благодаря которому человѣкъ, по Аристотелю, чувствуетъ себя *родственнымъ съ супранатуральнымъ бытіемъ, или Божествомъ*.

Анализъ ученія Аристотеля о практическомъ разумѣ приводитъ насъ однако къ тому заключенію, что роли *общаго, объективнаго и вполнѣ достовѣрнаго моральнаго критерія* практическій разумъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, играть никакъ не можетъ. Прежде всего, практическій разумъ, по ученію Аристотеля, не указываетъ человѣку *общихъ и объективныхъ* нормъ его нравственнаго поведенія, *болѣе или менѣе опредѣленныхъ со стороны своего содержанія*. Дѣло въ томъ, что послѣднее, *рѣшающее* значеніе въ нравственной дѣятельности человѣка, по мнѣнію Аристотеля, принадлежитъ не общимъ моральнымъ нормамъ нашего разума, а *субъективной разумной дѣятельности каждаго единичнаго человѣка*, самостоятельно въ каждомъ частномъ случаѣ приспособляющаго общія, *формальныя* сами по себѣ этическія нормы къ индивидуальнымъ и измѣнчивымъ условіямъ реальной жизни. Другими словами, рѣшающее значеніе въ нравственной дѣятельности человѣка Аристотель приписываетъ *самому субъекту*, въ себѣ самомъ носящему *имманентный* ему критерій моральной истины; роль же разума носитъ въ данномъ случаѣ характеръ чисто совѣщательный, касаясь того, что̀ можетъ быть такимъ, а можетъ быть и инымъ. Понятіе практическаго разума у Аристотеля поэтому не совпадаетъ съ *этикою, какъ наукою объ общихъ нормахъ нравственнаго поведенія:* практическій разумъ, именно, какъ разумъ *практическій*, не есть простое *познаніе* разумныхъ

[1]) Eth. VI, 5; VI, 7. 1141, b. 15 и др.); VI, 8; VI, 11; VI, 13. 1144. b. 27 и др.

нормъ дѣятельности, съ чѣмъ имѣетъ дѣло этика, а есть *сама разумная дѣятельность даннаго субъекта, реализующаго общія разумныя нормы въ формѣ индивидуальныхъ поступковъ.* Это есть сама *добродѣтель* благоразумія (φρόνησις), или правильный разумъ (ὀρθὸς λόγος) [1]). Такимъ образомъ, моральный критерій этическихъ добродѣтелей, т. е. критерій того, гдѣ именно и въ чемъ должно полагать средину между двумя крайностями, по взгляду Аристотеля, носитъ такой же *субъективный и относительный* характеръ, какъ и у софистовъ: *опредѣленнаго общаго* и *объективнаго* критерія нравственнаго поведенія человѣка Аристотель, въ противоположность исканіямъ Сократа и Платона, не признаетъ. Моральная истина, по Аристотелю, вложена въ самую природу каждаго отдѣльнаго человѣка, и послѣднему остается только отыскивать ее и реализовать въ своихъ поступкахъ. Человѣкъ, *въ смыслѣ познающаго субъекта*, по Аристотелю, какъ и по ученію софистовъ, есть мѣра всего „добраго" и «дурного» [2]). Не отличаясь характеромъ общеобязательности и объективности, практическій разумъ человѣка, какъ моральный критерій нашего поведенія, поэтому самому не можетъ, съ точки зрѣнія самого Аристотеля, отличаться также характеромъ *безусловной достовѣрности.* За отсутствіемъ общеобязательныхъ объективныхъ нормъ нравственнаго поведенія, *съ опредѣленнымъ реальнымъ содержаніемъ*,—субъектъ долженъ каждый разъ самъ отыскивать это реальное содержаніе, руководствуясь исключительно, такъ сказать, *морально-практическимъ тактомъ* и только такимъ путемъ опредѣлять «средину» въ своемъ поведеніи. Надежды на то, что субъекту, при такихъ условіяхъ, удастся въ этомъ отношеніи достичь *точности*, очевидно быть не можетъ. —Субъективный характеръ Аристотелевскаго понятія φρόνησις, или практическаго разума, какъ критерія нравственнаго поведенія человѣка, становится несомнѣннымъ также въ виду *интеллектуалистическаго* характера этого понятія. Правда, и самый терминъ *„практическій* разумъ" и тотъ фактъ, что подъ «благоразуміемъ» Аристотель разумѣетъ не только доводы человѣческаго разума, но и самое разумную *дѣятельность* человѣка,—все это, повидимому, говоритъ за то, что въ понятіи φρόνησις интеллектуалистическій элементъ въ

---

[1]) Eth. №. II, 2. 1103, b. 26 и, вообще, II, 2; 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. объ ученіи Аристотеля о добродѣтели φρόνησις ср. у *А. А. Бронзова* ibid. стр. 204—210.

[2]) См. выше, стр. 611—615.

значительной степени уже ослабленъ, черезъ привнесеніе сюда элемента активной дѣятельности. Но элементъ *активности* въ понятіи добродѣтели «благоразумія» Аристотелемъ привносится не въ смыслѣ одного изъ моментовъ *психическаго* содержанія этой добродѣтели, а въ смыслѣ *внѣшняго проявленія* данной добродѣтели въ практическомъ поведеніи человѣка. Внутреннее же, *психическое* содержаніе практическаго разума человѣка, по ученію Аристотеля, всецѣло исчерпывается понятіями и сужденіями такъ называемаго *теоретическаго разума*, т. к. въ содержаніе понятія практическаго разума Аристотель не включаетъ функцій человѣческаго *сердца* и *воли*. Приписать Аристотелю Кантовскую точку зрѣнія на природу и здачи практическаго разума, какъ это, напримѣръ, дѣлаетъ *I. Walter* («Die Lehre von den practisch. Vernuft in der griesbischen Philosophie». Iena 1874) мы не имѣемъ, поэтому, никакихъ достаточныхъ основаній (Обстоятельное опроверженіе этого взгляда см. напр., у *G. Teichmüller'a*: «Neue Studien zur Geschichte der Begriffe Bnd. III: Die prachische Vernuft bei Aristoteles». 1879). Но если такъ, то, слѣдовательно, и въ своемъ практическомъ разумѣ человѣкъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, не можетъ найти ничего другого, кромѣ *субъективныхъ понятій своего теоретическаго разума*. Самъ Аристотель это прекрасно сознаетъ и потому совѣтуетъ своимъ послѣдователямъ довольствоваться въ своемъ поведеніи критеріемъ *вѣроятности* и *правдоподобія*, снисходительно въ данномъ случаѣ смотря на незначительныя ошибки [1]). Но когда, именнно, эти ошибки должны быть признаны значительными и когда незначительными,— Аристотель умалчиваетъ, да и по существу дѣла не можетъ дать отвѣта на этотъ вопросъ, разъ каждый человѣкъ *самъ по себѣ* опредѣляетъ *критерій* моральной истины, т. е. критерій правильной средины, а если опредѣленіе содержанія этого критерія, по Аристотелю, есть дѣло самого субъекта, то, очевидно, ему же слѣдуетъ предоставить и право судить о размѣрахъ своихъ моральныхъ ошибокъ. Изъ области супранатуральнаго и абсолютнаго порядка вещей моральный критерій Аристотелемъ, такимъ образомъ, переносится въ сферу бытія относительнаго, измѣнчиваго и несовершеннаго.

Но практическій разумъ является, съ точки зрѣнія самого же Аристотеля, плохимъ моральнымъ критеріемъ для *этическихъ*

---

[1]) См. выше стр. 652, 1.

добродѣтелей и въ другомъ еще отношеніи. Дѣло въ томъ, что практическій разумъ, *самъ по себѣ*, можетъ какъ мы видѣли, давать человѣку истинныя указанія только касательно *средствъ* къ достиженію извѣстной цѣли. Практическій разумъ *самъ по себѣ*, такимъ образомъ, можетъ служить гарантіей только *формальной* истинности нашего поведенія (λόγος ἀληθής), но не истинности *моральной* (λόγος ὀρθός). Чтобы возвыситься на степень *критерія* этическихъ добродѣтелей, практическій разумъ самъ долженъ стать *добродѣтелью* (φρόνησις), т. е. возвыситься до степени разума *морально-истиннаго* (λόγος ὀρθός), въ отличіе отъ формально-истиннаго (λόγος ἀληθής). Но тутъ-то Аристотелю и приходится вращаться въ безвыходномъ логическомъ кругу внутреннихъ самопротиворѣчій,—результатъ характерныхъ особенностей его общаго міросозерцанія, односторонне-интеллектуалистическаго, въ связи съ абстрактно-отрицательнымъ характеромъ его супранатуралистической тенденціи. Вѣдь, по мнѣнію Аристотеля, практическій разумъ изъ формально-истиннаго (λόγος ἀληθής) становится морально-истиннымъ (ὀρθός λόγος), или добродѣтелью благоразумія только тогда и подъ тѣмъ условіемъ, *если тѣмъ истиннымъ средствамъ къ достиженію блага, какія предлагаетъ практическій разумъ, соотвѣтствуетъ нравственно-добрая цѣль, т. е. истинное благо.* Но благо, какъ *цѣль* нашихъ стремленій (ὀρεκτόν), сообщающая *направленіе* нашей дѣятельности—нравственно-доброе или нравственно-дурное,—привносится въ нашу дѣятельность не практическимъ разумомъ, самимъ по себѣ, черезъ свободное избраніе (προαίρεσις), *а пожелательною частію нашей души* (ὄρξις), поскольку разумъ, какъ мы говорили и выше, можетъ совѣщаться только о средствахъ, а не о цѣли. Только *внутренняя гармонія между практическимъ разумомъ, предлагающимъ истинныя средства, и къ доброй цѣли стремящимся пожеланіемъ* (ὄρεξις ὀρθή),—*даетъ въ результатѣ діаноэтическую добродѣтель благоразумія* (φρόνησις), *являющуюся, по Аристотелю, критеріемъ всѣхъ этическихъ добродѣтелей* [1]). Но, если такъ, если

---

[1]) Eth. N. VI, 2. 1139. a. 26—29 (αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γὰρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτίκου καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ); ср. Eth. N. II, 1139, a 32; a 35 (διάνοια δ' αὐτὴ οὐδὲν κινεῖ, ἀλλ'

обладать добродѣтелью благоразумія человѣку возможно только тогда, *когда онъ уже обладаетъ добрымъ желаніемъ*, т. е. такъ называемою *этическою добродѣтелью*,—то съ этой точки зрѣнія, слѣдовательно, уже не практическій разумъ является критеріемъ этическихъ добродѣтелей, а именно, *эти послѣднія своимъ существованіемъ обусловливаютъ происхожденіе и степень моральной цѣнности діаноэтической добродѣтели благоразумія* [1]). Рѣшающее значеніе въ *нравственной* дѣятельности, какъ таковой, съ разсматриваемой нами точки зрѣнія, Аристотель приписываетъ, такимъ образомъ, не практическому разуму, самому по себѣ, а пожелательной части человѣческой души—ὄρεξις, при чемъ ὄρεξις у Аристотеля носитъ не столько психологическій характеръ, сколько *физіологическій*, и, во всякомъ случаѣ, Аристотель изъ этого понятія рѣшительно устраняетъ моментъ *свободной активности*. Практическій же разумъ, самъ по себѣ, независимо отъ добраго или дурного желанія, и основная его функція—выборъ средства къ достиженію извѣстной цѣли (προαίρεσις),—являются, т. о., по Аристотелю, въ моральномъ отношеніи чѣмъ-то безразличнымъ [2]).

Итакъ, Аристотелю, въ концѣ концовъ, фактически приходится отказаться отъ мысли найти для этическихъ добродѣтелей критерій въ сферѣ добродѣтелей *діаноэтическихъ*, т. е. въ той сферѣ, которая роднитъ человѣка съ *супранатуральнымъ* міромъ. Абстрактно-отрицательный, а слѣдовательно, и чисто формальный характеръ супранатуралистической тенденціи всего міросозерцанія Аристотеля явился причиною того, что и его ученіе о діаноэтической добродѣтели благоразумія, имѣющее здѣсь, именно, свои психологическіе корни,—также носитъ чисто *формальный и абстрактный* характеръ. Но характеризуясь такими чертами, діаноэтическая добродѣ-

---

ἡ ἐνεκά του καὶ πρακτικὴ ἡ γὰρ εὐπραξεία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τοῦτου· διὸ ἡ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος); Eth. N. VI, 10. 1142. b. 10; De an. III, 10. 433. a. 22 и др.

[1]) Поскольку существо этическихъ добродѣтелей и состоитъ, именно, въ должномъ направленіи низшей, пожелательной части человѣческой души.

[2]) Eth. N. VI, 13. 1144. a. 36 (...ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν); ср. Eth. N. X, 7. 1176, a. 15—20; ср. Eth. III, 16. 1417, a. 15.—Съ другой стороны, опредѣлять средину между двумя крайностями, т. е. обладать этическими добродѣтелями, по мнѣнію Аристотеля, доступно *только благоразумному* человѣку (Eth. N. II, 6, нач.). Слѣдовательно, послѣднимъ-то источникомъ *всѣхъ* этическихъ добродѣтелей, по Аристотелю, является ὄρεξις ὀρθή, т. е. *натуральная и прирожденная* предрасположенность къ добродѣтели, которая, какъ мы видѣли, по мнѣнію того же Аристотеля, у человѣка можетъ быть, а можетъ и не быть.

тель благоразумія, находящаяся въ неразрывной связи съ добродѣтелями *этическими*, имѣющими у Аристотеля свой психологическій корень въ его *натуралистической* тенденціи, съ ея *положительнымъ реальнымъ содержаніемъ*,—естественно, оказывается фактически безсильною играть доминирующую роль въ отношеніи къ добродѣтелямъ этическимъ. Аристотелю поэтому приходится искать моральный критерій въ сферѣ, не возвышающейся надъ условіями натуральнаго существованія человѣка. Даже болѣе того—*моральный* критерій, съ точки зрѣнія Аристотеля, какъ мы видѣли, совершенно ускользаетъ отъ воздѣйствія *свободной* дѣятельности человѣка, поскольку свобода человѣка, по Аристотелю, не имѣетъ мѣста въ функціяхъ *пожелательной* части человѣческой души, гдѣ именно Аристотель и ищетъ моральный критерій. Натуралистическая тенденція у Аристотеля, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, беретъ рѣшительный перевѣсъ надъ тенденціей супранатуралистической. Въ этомъ отношеніи, какъ и въ признаніи за моральнымъ критеріемъ характера относительности и субъективизма,—Аристотель снова возвращается къ точкѣ зрѣнія древнихъ софистовъ и отчасти киринейцевъ и циниковъ, въ противоположность ученію Сократа и Платона, не только вообще *искавшихъ* всеобщій и объективный моральный критерій и *вѣрившихъ* въ его существованіе; но искавшихъ его (хотя и безуспѣшно), именно, въ *супранатуральномъ* мірѣ.

Но возвратившись, въ концѣ концовъ, въ своемъ взглядѣ на моральный критерій человѣческаго поведенія къ субъективистическому, релятивистическому и натуралистическому взгляду софистовъ, отчасти киринейцевъ и циниковъ,—Аристотель, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, какъ и во многихъ другихъ, отличается отъ своихъ предшественниковъ болѣе ясно опредѣлившимися зачатками *моральнаго скептицизма и пессимизма*. Сознанію софистовъ, киринейцевъ и циниковъ не предносился еще ясно *идеалъ* болѣе высокаго (всеобщаго, объективнаго и супранатуральнаго) моральнаго критерія, почему и всѣ несовершенства того критерія, какой имъ былъ доступенъ, не сознавались ими съ должною ясностію: моральный критерій, съ чертами релятивизма, субъективизма и натурализма, сознанію софистовъ, киринейцевъ и циниковъ представлялся критеріемъ идеальнымъ, т. к. лучшаго они и не хотѣли знать. Аристотель же, наоборотъ, имѣлъ ясное представленіе о несовершенствѣ моральнаго критерія съ отмѣченными только что чертами и, подобно Сократу и Платону, искалъ иного,

высшаго критерія, съ характеромъ всеобщности, объективности и отчасти даже супранатурализма. Но, въ противоположность Сократу и Платону, Аристотель потерялъ надежду и вѣру въ возможность найти этотъ *идеальный* моральный критерій и, не найдя *реальной* психологической *почвы* для *идеальнаго* моральнаго критерія,—сознательно отказывается вовсе отъ самаго исканія этого идеала и *возвращается къ тому, именно, критерію, несовершенства котораго имъ прежде уже были ясно сознаны.* Отсюда, моральный скептицизмъ и пессимизмъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи находятъ для себя въ Аристотелевской этикѣ гораздо болѣе глубокія и опредѣлившіяся логическія и психологическія основанія, чѣмъ въ моральной философіи его предшественниковъ—Сократа и Платона, съ одной стороны, софистовъ, киринейцевъ и циниковъ, съ другой. Въ дальнѣйшемъ же своемъ развитіи, эти основы моральнаго скептицизма и пессимизма, несомнѣнно, и должны были приводить послѣдователей Аристотеля къ упадку нравственной энергіи, такъ какъ безъ опредѣленнаго, вполнѣ достовѣрнаго и общеобязательнаго моральнаго критерія, не мыслима энергичная нравственная дѣятельность. Вмѣстѣ же съ упадкомъ нравственной энергіи, необходимо должно постепенно атрофироваться и вообще нравственное чувство человѣка. Всѣ эти печальные *конечные выводы*, несомнѣнно, не предносились вполнѣ ясно сознанію самого Аристотеля, что, между прочимъ, доказывается прежде всего самымъ фактомъ довольно *энергичныхъ* научныхъ изысканій Аристотеля въ области морали, несмотря на всѣ тѣ пораженія, какія ему приходилось въ данномъ случаѣ терпѣть отъ самопротиворѣчій въ своемъ собственномъ міросозерцаніи. Но къ такимъ именно выводамъ, несомнѣнно, должны были притти этическія воззрѣнія Аристотеля, *при своемъ дальнѣйшемъ естественномъ развитіи, перейдя изъ области теоріи въ сферу практической жизни и дѣятельности.*

Внутреннія самопротиворѣчія, столь характерныя для міросозерцанія Аристотеля, вообще, и для его моральной философіи, въ частности, самопротиворѣчія, имѣющія свой основной корень въ постоянныхъ колебаніяхъ Аристотеля между традиціонно-натуралистическою и сравнительно новою для античнаго міра супранатуралистическою тенденціями его философіи, не находящими, какъ мы видѣли, у него своего примиренія,—въ концѣ концовъ, естественно, должны были отразиться не только на *методѣ* его эти-

ческихъ изслѣдованій, внося сюда, какъ мы видѣли, моментъ проблематичности и даже скептицизма, но также на самомъ содержаніи и духѣ его этическихъ понятій и сужденій, сообщая имъ характеръ какой-то неопредѣленности, нерѣшительности, робкой осторожности и, такъ сказать, *половинчатости* въ рѣшеніи вопроса о томъ, что̀ хорошо и что̀ дурно. Подобнаго рода нерѣшительность и половинчатость въ сужденіяхъ и дѣйствіяхъ въ обществѣ большею частію имѣетъ мѣсто въ такъ называемые переходные, критическіе періоды жизни извѣстнаго народа, когда послѣднему приходится дѣлать выборъ между прежнимъ, отживающимъ уже свой вѣкъ міросозерцаніемъ и новыми теченіями, или недостаточно еще опредѣлившимися со стороны свихъ характерныхъ свойствъ, или же заключающими въ себѣ не менѣе отрицательныхъ чертъ, какъ и прежнее традиціонное міровоззрѣніе. Въ такихъ случаяхъ данный народъ или, по крайней мѣрѣ, извѣстные его слои, должны сознательно проявлять колебаніе въ рѣшеніи вопроса о томъ, возвратиться ли къ старинѣ или же стать на сторону новыхъ вѣяній. Ко времени Аристотеля греческій народъ, какъ мы говорили выше, переживалъ такой, именно, кризисъ въ общемъ ходѣ своего культурно-историческаго развитія, въ частности, въ ходѣ развитія своего міросозерцанія. Основы традиціоннаго *интеллектуалистически-натуралистическаго* міросозерцанія античнаго человѣка къ этому времени были уже сильно расшатаны, благодаря, между прочимъ, также усиліямъ философіи. *Супранатуралистическая* тенденція, чуждая первоначальному традиціонному міросозерцанію античнаго общества, ко времени Аристотеля настолько уже успѣла укорениться въ сознаніи античнаго міра, что, какъ мы видѣли, нашла свое *яркое и согласное* выраженіе въ цѣломъ рядѣ философскихъ системъ, при чемъ, эти философскія системы, являясь зеркаломъ античной жизни, и съ своей стороны, несомнѣнно, вліяли на дальнѣйшій ходъ ея развитія, а слѣдовательно, также должны были способствовать дальнѣйшему усиленію указанной нами выше супранатуралистической тенденціи. Но, съ другой стороны, ко времени Аристотеля, благодаря, главнымъ образомъ, сознательнымъ и безсознательнымъ усиліямъ той же философіи, а также вообще благодаря жизненному опыту,—успѣли уже въ болѣе или менѣе опредѣленныхъ формахъ сказаться и важнѣйшія *отрицательныя* стороны этой новой для античнаго міра, супранатуралистической тенденціи, вслѣдствіе ея *односторонне-интеллектуалисти-*

ческаго и абстрактно-отрицательнаго характера, дѣлавшаго ее безсильною дать съ своей стороны что-либо, по существу *положительно-новое*, взамѣнъ основъ традиціоннаго натуралистическаго міросозерцанія. *Политическія* условія жизни греческаго народа (потеря политической самостоятельности и расширеніе культурнаго общенія грековъ съ другими народами), ко времени Аристотеля также способствовали разложенію традиціоннаго міросозерцанія грековъ, тѣсно связаннаго съ ихъ традиціонною политическою жизнію, оставляя для античнаго грека далеко не выясненнымъ вопросъ о томъ, къ лучшему или къ худшему ведутъ ихъ эти новыя политическія условія ихъ жизни. Все это не могло не породить въ міросозерцаніи античнаго міра (если не всего, то, по крайней мѣрѣ, значительной его части) и во всемъ его духовномъ укладѣ того, именно, духа нерѣшительности, половинчатости и робости въ моральныхъ сужденіяхъ и дѣйствіяхъ, о которыхъ у насъ выше шла рѣчь.—Моральная философія Аристотеля, этого геніальнѣйшаго представителя своего народа и времени, вѣрнаго выразителя основныхъ особенностей міросозерцанія его соотечественниковъ и современниковъ,—не могла не отразить въ себѣ только что указанныхъ нами характерныхъ чертъ переходной эпохи въ жизни античнаго міра. Эту неустойчивость и нерѣшительность въ философскихъ сужденіяхъ Аристотеля, вообще, и моральныхъ, въ частности,—намъ приходилось неоднократно отмѣчать и выше; но ни въ какомъ пунктѣ философіи Аристотеля этотъ духъ робкой осторожности и половинчатости не находитъ своего столь яснаго и характернаго выраженія, какъ въ *центральномъ* пунктѣ его этики, именно, въ его ученіи объ этической добродѣтели, *какъ правильной срединѣ между двумя крайностями*, что, конечно, является вполнѣ естественнымъ для этого ученія, именно, какъ *центральнаго* въ этикѣ Аристотеля [1]).

---

[1]) Eth. N. II, 6—9; III, 8 и др. Это же опредѣленіе этической добродѣтели, какъ правильной средины между двумя крайностями, Аристотель послѣдовательно проводитъ при опредѣленіи той или иной изъ частныхъ добродѣтелей—мужества (ἀνδρεία: Eth. N. III, 9—12), *воздержанія* (σωφροσύνη: Eth. N. III, 13—15), *щедрости* (ἐλευθεριότης: Eth. N. IV, 1—3), *великолѣпія* (μεγαλοπρέπεια: Eth. N. IV, 4—6), *великодушія* (μεγαλοψυχία: Eth. N. IV, 7—9), добродѣтели, не имѣющей опредѣленнаго названія, но стоящей въ срединѣ между крайнимъ честолюбіемъ и отсутствіемъ этой склонности (Eth. N. IV, 10), далѣе, добродѣтели *кротости* (πραότης: Eth. N. IV, 11), *вѣжливости* (точнымъ терминомъ эту добродѣтель Аристотель не обозначаетъ: Eth. N. IV, 12), *правдивости* (у Аристотеля и эта добродѣтель не обозначается точнымъ терминомъ: Eth. N. IV, 13), *благоподвижности*

Правильную *средину* между двумя крайностями въ дѣйствіяхъ, о которой ведетъ рѣчь Аристотель въ своей «Этикѣ», нельзя понимать въ смыслѣ *гармоніи* качественно разнородныхъ дѣйствій, или гармоніи различныхъ добродѣтелей,—въ томъ, напр., смыслѣ, въ какомъ Платонъ училъ о сущности добродѣтели справедливости. Понятіе средины у Аристотеля обозначаетъ ту именно *степень*, выше и ниже которой не должна итти тождественная по своей качественной сущности дѣятельность человѣка. Такъ, напримѣръ, одно и то же стремленіе къ наслажденію можетъ быть, по Аристотелю, и порочнымъ и добродѣтельнымъ, въ зависимости не отъ различія предметовъ, вызывающихъ у насъ чувство удовольствія, и не въ зависимости отъ качественнаго различія самыхъ видовъ удовольствія, а въ зависимости отъ *степени интенсивности* нашего стремленія къ наслажденіямъ. Если это стремленіе является или недостаточно напряженнымъ или же, наоборотъ, чрезмѣрно напряженнымъ,—то въ обоихъ случаяхъ оно, съ точки зрѣнія Аристотеля, *уже поэтому самому* должно быть признано порочнымъ: средина же между этими двумя крайностями въ степени напряженности нашего стремленія къ наслажденіямъ есть, по Аристотелю, добродѣтель умѣренности (σωφροσύνη). Или, напримѣръ, трата денегъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, можетъ быть названа и добродѣтелью и порокомъ, въ зависимости не оттого, куда, по какимъ мотивамъ и съ какою цѣлью эти деньги тратятся, а въ зависимости отъ того, *насколько много* ихъ тратится на извѣстную надобность: если мы ихъ будемъ тратить *слишкомъ* мало, то наша трата будетъ носить, по Аристотелю, характеръ *порока* скупости; если *слишкомъ много*, то будемъ повинны въ порокѣ расточительности; средина же между тѣмъ и другимъ является уже *добродѣтелью*—щедростію. Человѣка, обладающаго слишкомъ слабо развитою способностью гнѣваться на другихъ, Аристотель считаетъ причастнымъ *пороку* смиренія, равно, какъ слишкомъ гнѣвливый человѣкъ, по Аристотелю, обладаетъ порокомъ гнѣвливости: средина же между этими крайними *степенями* одной и той же способности гнѣваться,

---

(εὐτραπελία—средина между крайнею серьезностію и шутовствомъ: Eth. N. IV, 14), *стыдливости* (αἰδώς: Eth. N. IV, 15), *справедливости* (δικαιοσύνη: Eth. N. V) и *дружбы* (φιλία: Eth. N. VIII—IX). Подробное и обстоятельное изложеніе ученія Аристотеля о каждой изъ всѣхъ перечисленныхъ нами частныхъ добродѣтелей см. у *А. А. Бронзова*, ibid. стр. 140—199. Мы въ данномъ случаѣ ограничимся самыми общими замѣчаніями, насколько это необходимо для нашей цѣли.

независимо отъ мотивовъ гнѣва, объектовъ его и способовъ проявленія,—является, по Аристотелю, уже добродѣтелью (кротостію). Аналогичнымъ образомъ Аристотель разсуждаетъ и относительно всѣхъ другихъ добродѣтелей. Правда, Аристотель иногда говоритъ о такого рода аффектахъ и поступкахъ, которые онъ считаетъ *всегда* порочными. Таковы, напримѣръ, аффекты и поступки: злорадство, безстыдство, зависть, прелюбодѣяніе, варварство, убійство и т. п. Всѣ подобныя душевныя движенія и дѣйствія Аристотель признаетъ за зло, независимо отъ степени избытка или недостатка. Но тутъ же Аристотель даетъ и объясненіе этому, говоря, что всѣ указанные выше аффекты и поступки потому, именно, всегда должны быть признаны порочными, что они уже сами по себѣ, какъ таковые, представляютъ изъ себя *крайности* въ проявленіи извѣстныхъ душевныхъ стремленій. Во всѣхъ этихъ аффектахъ и поступкахъ нельзя, по Аристотелю, искать избытка и недостатка именно потому, что здѣсь уже *имѣется на лицо* или первое или второе, подобно тому, какъ было бы неразумно искать средину въ умѣренности, *которая сама по себѣ есть уже средина*, т. е. добродѣтель (Eth. N. II, 6). Изъ всего сказаннаго долженъ быть сдѣланъ тотъ выводъ, что Аристотель признаетъ за порокъ *всякое* слишкомъ слабое или слишкомъ сильное душевное стремленіе, независимо отъ объекта этого стремленія, отъ внутреннихъ мотивовъ къ нему и, вообще, независимо отъ его *качественныхъ* предикатовъ. Слишкомъ слабая или же слишкомъ большая интенсивность душевныхъ движеній человѣка *сама по себѣ*, въ глазахъ Аристотеля, является фактомъ нравственно-ненормальнымъ, порочнымъ и потому нежелательнымъ. Съ другой стороны, Аристотель не признаетъ и такихъ душевныхъ движеній, которыя бы *сами по себѣ*, могли быть признаны въ моральномъ отношеніи дурными: *всякое* душевное движеніе, пока оно является умѣреннымъ, т. е. не слишкомъ сильнымъ и не слишкомъ слабымъ,—должно быть признано нравственно-нормальнымъ и добродѣтельнымъ. Послѣднее обстоятельство могло бы говорить въ пользу оптимистическаго, жизнерадостнаго характера моральной философіи Аристотеля, если бы, на ряду съ этимъ, Аристотель не обнаруживалъ недвумысленнаго опасенія предъ тѣмъ, какъ-бы всѣ эти душевныя движенія, которыя признаются имъ по своей природѣ добрыми, какъ-нибудь не усилились свыше извѣстной мѣры. Очевидно, что глубокаго и искренняго оптимизма относительно дѣйствительной нормаль-

ности *всѣхъ* душевныхъ стремленій человѣка,—у Аристотеля не было, *разъ ему приходится опасаться того, что нѣчто, само по себѣ доброе, станетъ злымъ, если только оно слишкомъ усилится...* Отъ того, что̀ *дѣйствительно* считаютъ за добро, не убѣгаютъ, а Аристотель боится *усиленія* того, что̀ онъ называетъ добромъ, полагая, что вслѣдствіе этого изъ добра получится зло. Аристотель, слѣдовательно, какъ-бы боится довѣриться человѣческой природѣ и своимъ собственнымъ понятіямъ о добрѣ и злѣ, или, вѣрнѣе сказать, не можетъ разобраться въ томъ, какого рода душевнымъ стремленіямъ и понятіямъ о добрѣ и злѣ можно довѣриться, какъ добрымъ по самой ихъ природѣ, и какимъ нельзя, какъ порочнымъ. Чтобы, такъ сказать, безъ риска выйти изъ такого затруднительнаго положенія, Аристотель рѣшилъ довѣрять *всѣмъ* душевнымъ движеніямъ нашей природы, но довѣрять имъ *не вполнѣ*, а только до извѣстной степени,—обычная половинчатая мораль робкой нерѣшительности и душевной неуравновѣшенности, та мораль, отъ которой лишь одинъ шагъ къ нравственному индиферентизму и къ совершенному упадку жизненной энергіи.

Натуралистическій характеръ общаго міросозерцанія Аристотеля въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ, тоже несомнѣнно, сыгралъ свою важную роль. Степень энергіи человѣческой дѣятельности, по Аристотелю, встрѣчаетъ для себя преграду въ самой *природѣ* человѣка, подверженной необходимому закону утомленія и истощенія, при продолжительномъ и сильномъ напряженіи. Аристотель, правда, не рѣшается еще провозгласить открыто, въ качествѣ основного принципа нравственной дѣятельности человѣка, *апатію* ко всему окружающему и къ факту своего собственнаго существованія. Онъ даже прямо *протестуетъ* противъ апатіи къ жизненнымъ наслажденіямъ, равно какъ и вообще противъ крайняго ослабленія всякаго душевнаго движенія [1]). Но все это говоритъ только о томъ, что Аристотель былъ выразителемъ, именно, *переходной* эпохи въ развитіи античнаго міросозерцанія и всей вообще духовной жизни античнаго міра,—когда его духовная творческая энергія хотя уже дистигла столь значительной степени своего упадка, что Аристотелемъ уже ясно ощущалась перспектива мертвеннаго спокойствія въ античномъ обществѣ и крайняго пониженія общаго

[1]) Eth. N. III. 13—15; VII, 3; VII, 6; VII, 11 (нач.); 14; X, 1—5. Ср. вообще всѣ тѣ мѣста „Этики", гдѣ Аристотель говоритъ только объ *умѣренности* въ наслажденіяхъ, а не объ окончательномъ подавленіи склонности къ нимъ.

пульса его духовной жизни, но эта опасность еще и не наступила во всей силѣ, вслѣдствіе чего Аристотель и считалъ необходимымъ предостерегать отъ нея своихъ современниковъ. Съ другой стороны, самъ Аристотель, какъ истинный сынъ своего времени и своего народа, не могъ не отразить въ своей моральной философіи, сознательно или безсознательно, того *общаго пониженія пульса духовной жизни*, какое къ тому времени уже успѣло опредѣлиться въ античномъ мірѣ болѣе или менѣе ясно, какъ результатъ разочарованія въ цѣнности стараго строя жизни и міросозерцанія, а также сомнѣнія въ цѣнности новыхъ, неясныхъ и неопредѣленныхъ вѣяній. Это-то ослабленіе общей духовной энергіи и сказалось у Аристотеля въ его индиферентизмѣ *къ качественнымъ*, а не только количественнымъ различіямъ въ характерѣ человѣческихъ стремленій—результатъ отсутствія опредѣленныхъ и устойчивыхъ моральныхъ понятій, а также въ его боязни предъ *всякимъ* сильнымъ душевнымъ движеніемъ, выходящимъ за границу благоразумной умѣренности. Высказывая въ своемъ ученіи о добродѣтели, какъ правильной срединѣ между двумя крайностями, протестъ противъ чрезмѣрнаго *ослабленія* энергіи душевныхъ стремленій,—Аристотель этимъ самымъ доказываетъ, что въ общемъ ходѣ развитія античнаго міросозерцанія онъ еще не принадлежитъ къ послѣднему, *заключительному* періоду, къ которому должны быть, какъ увидимъ ниже, отнесены философскія школы стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ, провозгласившія *апатію*, т. е. самую крайнюю степень пониженія жизненной энергіи основнымъ принципомъ и конечною цѣлью человѣческихъ стремленій. Высказавъ же *принципіальное осужденіе чрезмѣрному повышенію энергіи всѣхъ, безъ исключенія, душевныхъ стремленій*,—Аристотель тѣмъ самымъ показалъ, что онъ долженъ быть поставленъ какъ разъ передъ «началомъ конца» античной духовной культуры.

И, дѣйствительно, *общее* пониженіе пульса жизненной энергіи ни у кого изъ предшественниковъ Аристотеля въ области философіи не нашло себѣ столь сознательнаго и всеобхватывающаго выраженія, какъ у Аристотеля. О софистахъ, провозгласившихъ право сильнаго и принципъ безграничнаго расширенія и развитія индивидуальныхъ потребностей человѣка, въ данномъ случаѣ можно и вовсе умолчать: по отношенію къ нимъ можно говорить только о *безпочвенности* ихъ самоувѣренной энергіи, но не о сознательномъ

отреченіи, въ той или иной степени, отъ сильныхъ душевныхъ движеній. У Сократа, а въ особенности у Платона стремленіе къ подавленію сильныхъ душевныхъ стремленій обозначается уже вполнѣ опредѣлено и въ весьма значительной степени, иногда даже въ гораздо большей, чѣмъ у Аристотеля. Но Сократъ и Платонъ, протестуя противъ сильныхъ душевныхъ движеній, имѣютъ въ виду *не всякое*, вообще, душевное движеніе, какъ таковое, а только *извѣстный, квалифицированный* видъ душевныхъ движеній,— именно, тѣ изъ нихъ, которыя своимъ объектомъ имѣютъ здѣшній, чувственный міръ. Но, взамѣнъ этихъ, на ихъ взглядъ неистинныхъ душевныхъ движеній, они требуютъ отъ человѣка энергичныхъ стремленій къ благамъ иного рода, признаваемымъ ими за истинныя. Правда, эти стремленія, съ точки зрѣнія Сократа и Платона, какъ мы видѣли, не могли получить своего осуществленія, что́ и должно было приводить ихъ и, дѣйствительно, въ значительной степени приводило къ разочарованію и душевной усталости; но *сознательнаго* отреченія отъ вѣры въ возможность достиженія высшаго идеальнаго блага и *сознательнаго* протеста противъ энергичныхъ поисковъ этого блага,—въ моральной философіи Сократа и Платона мы еще не встрѣчаемъ. *Самый протестъ* противъ извѣстнаго рода сильныхъ душевныхъ стремленій у Сократа и Платона часто носитъ еще характеръ сравнительно *энергичнаго* душевнаго движенія, хотя и безпочвеннаго, въ самомъ себѣ заключающаго элементы къ своему упадку. У циниковъ и позднѣйшихъ киринейцевъ мы замѣчаемъ фактъ общаго пониженія жизненной энергіи даже въ большей степени, чѣмъ у Аристотеля. Но это общее пониженіе пульса духовной жизни у циниковъ и киринейцевъ, при ихъ отрицательномъ отношеніи къ *метафизическимъ* обоснованіямъ морали, *не отличалось ни глубиною, ни философскою сознательностію*: ученіе объ апатіи ко всему существующему и вытекающій отсюда упадокъ жизненной энергіи у киринейцевъ и циниковъ носилъ еще не критическій, а *непосредственно-догматическій* характеръ, какъ имѣющій свой корень въ инстинктивномъ, такъ сказать, душевномъ настроеніи этихъ философовъ. Что же касается Аристотеля, то послѣдній, хотя и протестуетъ противъ *чрезмѣрнаго* подавленія какихъ бы то ни было душевныхъ стремленій, чѣмъ, повидимому, выгодно отличается отъ ученія киринейцевъ и циниковъ, отчасти Сократа, и Платона,— но зато пониженіе жизненной энергіи у него, во-первыхъ, распространяется на *всю* душевную жизнь, а во-вторыхъ, въ отличіе отъ киринейцевъ и циниковъ,

носитъ сознательно-критическій, а потому и болѣе глубокій характеръ. Такимъ образомъ, *въ общемъ*, въ своемъ ученіи о пониженіи жизненной энергіи Аристотель, по сравненію со своими предшественниками, сталъ на болѣе широкую и психологически вполнѣ опредѣлившуюся и устойчивую почву, хотя въ *частностяхъ* онъ иногда дѣлаетъ шагъ назадъ, въ сторону сравнительно менѣе пониженнаго душевнаго настроенія.

Изъ отдѣльныхъ этическихъ добродѣтелей общій упадокъ жизненной энергіи, съ точки зрѣнія моральной философіи Аристотеля, особенно ясно вытекаетъ изъ основныхъ положеній его ученія о добродѣтели *справедливости*, понимаемой какъ въ широкомъ смыслѣ этого слова, именно, въ смыслѣ добродѣтели, *обнимающей собою* всю совокупность добродѣтельныхъ поступковъ человѣка, поскольку послѣдній имѣетъ въ виду не только свое личное благо, но также благо другихъ лицъ [1]), такъ и въ тѣсномъ смыслѣ, какъ добродѣтели, имѣющей своею спеціальною задачею правильное распредѣленіе матеріальныхъ благъ и устраненіе уже допущенныхъ въ этомъ отношеніи нарушеній извѣстной правильной нормы [2]). Дѣло въ томъ, что добродѣтель справедливости какъ въ широкомъ, такъ и въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, по ученію Аристотеля, имѣетъ своимъ объектомъ благо лицъ, *постороннихъ* по отношенію къ данному субъекту, обладателю этой именно добродѣтели. *Ограниченіе индивидуалистическихъ стремленій человѣка къ своему личному счастію является, такимъ образомъ, необходимымъ, и при томъ, основнымъ моментомъ въ понятіи Аристотелевской справедливости.* Но, съ точки зрѣнія основныхъ положеній его метафизики и этики, такое ограниченіе индивидуалистическихъ стремленій человѣка *не можетъ быть добровольнымъ*, вытекающимъ изъ внутреннихъ потребностей духовной природы человѣка. Наоборотъ, это ограниченіе эгоистическихъ потребностей человѣческаго «я» моральная философія Аристотеля, въ связи съ особенностями его общаго міросозерцанія, можетъ мыслить только, какъ нѣчто, хотя и неизбѣжное, но въ то же время *внѣшне-вынужденное* и

---

[1]) Въ Eth. N. V, 3 Аристотель называетъ справедливость „величайшею изъ добродѣтелей, болѣе удивительною и блестящею, чѣмъ вечерняя и утренняя звѣзды; поэтому-то мы, продолжаетъ Аристотель, и говоримъ, въ видѣ пословицы: въ справедливости заключаются всѣ добродѣтели". По словамъ Аристотеля, «изъ всѣхъ добродѣтелей, какъ кажется, одна только справедливость состоитъ въ благѣ, *приносящемъ пользу другому лицу*, ибо справедливость всегда относится къ другимъ и приноситъ пользу другому лицу, будь оно властелинъ или все общество» (ibid. Ср. V, 5 и др.). [2]) Eth. N. V, 5—15.

потому *нежелательное*. Вѣдь Аристотель, съ своей узко-натуралистической точки зрѣнія, значеніе *истиннаго реальнаго* бытія признаетъ только *за единичными*, *конкретными* вещами. Отсюда, въ частности, и соціологическимъ взглядамъ Аристотеля совершенно чужда была тенденція—видѣть въ человѣчествѣ или, по крайней мѣрѣ, въ отдѣльныхъ его группахъ нѣчто *органически-единое*. Всякое человѣческое общество, какъ и все человѣчество, съ точки зрѣнія Аристотеля, является *простою совокупностью отдѣльныхъ человѣческихъ индивидуумовъ*, внѣшне объединенныхъ между собою общностію взаимныхъ интересовъ, но не альтруистическими влеченіями ихъ природы, въ точномъ смыслѣ этого слова. Правда, Аристотель неоднократно говоритъ о человѣкѣ, какъ о ζῶον πολιτικόν, въ самой своей природѣ будто-бы заключающемъ потребность любви къ другимъ людямъ и стремленіе къ общественной жизни [1]); но подобнаго рода выраженіями Аристотель всегда хочетъ сказать лишь то, что удовлетвореніе человѣкомъ *ультра-индивидуалистическихъ* потребностей его природы не можетъ быть достигнуто, если онъ будетъ предоставленъ своимъ собственнымъ силамъ, что, именно, для этого человѣкъ и долженъ жить въ сообществѣ съ себѣ подобными [2]). Человѣкъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, правда, *по природѣ* стремится къ обще-

---

[1]) 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. Ср. Polit. III, 6. 1278, b. 17; I, 1. 1253, a. 1.

[2]) По мнѣнію Аристотеля, основою государственной и общественной жизни является взаимный обмѣнъ услугами и продуктами производства. „Два врача, по словамъ Аристотеля, не могутъ создать общества, а врачъ и земледѣлецъ и, вообще говоря, люди, занимающіеся различнымъ и неравнымъ, могутъ создать его", производя взаимный обмѣнъ продуктами своего ремесла. Но если общественная жизнь людей создана потребностію взаимнаго обмѣна услугами и продуктами труда, то самый-то этотъ обмѣнъ вызванъ, по мнѣнію Аристотеля не чѣмъ инымъ, какъ *нуждой*, „которая все соединяетъ (ἡ χρεία, ἣ πάντα συνέχει...), ибо если бы люди ни въ чемъ не нуждались или же нуждались не въ одномъ и томъ же, то не было бы и взаимнаго обмѣна... Что нужда связываетъ людей въ одно (ὅτι δ' ἡ χρεία συνέχει ὥσπερ ἕν τι ὄν), явствуетъ и изъ того, что если бы двое не нуждались другъ въ другѣ, или одинъ изъ двухъ не нуждался бы въ другомъ, то не было бы и обмѣна, который имѣетъ мѣсто въ томъ случаѣ, когда кто-либо нуждается въ томъ, что̀ другой имѣетъ, напр., вино, въ замѣнъ коего другой дозволяетъ вывозъ хлѣба" (Eth. N. V, 8. Русск. переводъ Радлова. Ж. М. Н. П. 1885 г. Октябрь. Ср. Polit. I, 1. 1252, a. 1; 1253, a. 1; III, 1278, b. 17 и др). Другими словами, Аристотель въ данномъ случаѣ при объясненіи происхожденія человѣческаго общества, повторяетъ въ общемъ теорію Платона. Въ другомъ мѣстѣ Аристотель прямо говоритъ, что справедливость имѣетъ своею цѣлію *самоудовлетворенность* (αὐτάρκειαν) людей (Eth. V, 10. 1134, a. 27). Отсюда, у Аристотеля—чисто *юридическій* характеръ добродѣтели справедливости, въ основу которой онъ полагаетъ принципъ распредѣленія благъ соотвѣтственно *правамъ* (достоинствамъ) каждаго члена государства (Eth. N. V. 9. 1134, a. 1; V, 6, нач.; V, 10. 1134, b. 8 и др. и, вообще всю V кн., трактующую о справедливости). Въ добродѣтели справедливости, съ точки зрѣнія Аристотеля, *основнымъ* моментомъ, т. о.,

ственной жизни, но не потому, что чувствуетъ въ себѣ непреодолимую потребность своего духовнаго существа *жить для другихъ*, *жертвовать своимъ личнымъ благомъ ради блага другихъ лицъ*, а только потому, что общеніе съ другими людьми является для него тою натуральною средою, откуда онъ почерпаетъ средства къ всестороннему развитію *своей собственной* личности [1]). Правда, по ученію Аристотеля, индивидуумъ съ своей стороны долженъ жертвовать своимъ личнымъ благомъ въ пользу общества,— но жертвовать именно потому, что инымъ путемъ онъ не можетъ пользоваться услугами другихъ лицъ или цѣлаго общества, столь необходимыми для его личнаго совершенства и счастія. Конечною же цѣлью человѣка Аристотель всегда считалъ его *индивидуальное* совершенство и счастіе. Поэтому-то высочайшее, Божественное благо человѣка Аристотель усматриваетъ въ его теоретически-созерцательной дѣятельности [2]), и въ числѣ важнѣйшихъ мотивовъ къ этому Аристотель указываетъ на тотъ фактъ, что именно въ теоретически-созерцательной дѣятельности человѣкъ менѣе всего связанъ съ другими лицами и живетъ *самъ для себя* [3]). Поэтому же и въ такъ называемой безкорыстной дружбѣ, являющейся тѣмъ звеномъ, которое, по мнѣнію Аристотеля, особенно тѣсно связываетъ между собою извѣстныхъ лицъ [4]),—даже здѣсь безкорыстіе, по взгляду Аристотеля, не достигаетъ границъ *самопожертвованія*, такъ

является защита каждымъ человѣкомъ *своихъ правъ*, а не *добровольное отреченіе* отъ нихъ въ пользу другихъ лицъ (Обстоятельное изложеніе ученія 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.

[1]) Eth. N. X, 7 нач. и др.

[2]) По словамъ Аристотеля, „такъ называемая *самоудовлетворенность* (αὐτάρκεια) болѣе всего свойственна созерцанію, ибо, что касается житейскихъ нуждъ, то онѣ въ одинаковой мѣрѣ присущи какъ мудрецу, такъ и праведнику и всѣмъ другимъ; если же нужды въ достаточной мѣрѣ удовлетворены, то праведный (δίκαιος) сверхъ того еще нуждается въ людяхъ, *относительно которыхъ и вмѣстѣ съ которыми станетъ поступать справедливо*, одинаковымъ образомъ и благоразумный, и мужественный, и всякій другой, *а мудрецъ можетъ предаться созерцанію и одинъ самъ съ собою* и тѣмъ лучше, чѣмъ онъ мудрѣе; *можетъ быть* (ἴσως) лучше, когда у него есть сотрудникъ, но во всякомъ случаѣ, онъ наиболѣе *самоудовлетворенный*" (αὐταρκέστατος. Eth. N. V, 7. 1177. a. 27—b. 1. Ср., вообще, Eth. N. V, 6—8).

[3]) Въ Polit. III, 6. 1278. b. 20 Аристотель говоритъ, правда, что къ общественной жизни человѣкъ стремится даже въ томъ случаѣ, если его къ этому не вынуждаетъ никакая другая потребность, или нужда. Повидимому, въ данномъ случаѣ, Аристотель имѣетъ въ виду потребность въ дружбѣ, при томъ, безкорыстной. Насколько „безкорыстіе" въ данномъ случаѣ оказывается призрачнымъ,—объ этомъ см. нѣсколько ниже, стр. 670, 1.

[4]) Eth.. N. VIII, 1. 1155, 4—26; VIII, 4; VIII, 6 и др.

какъ въ дружбѣ каждый изъ друзей, хотя и не стремится эксплоатировать своего друга, но зато и съ своей стороны ничего не жертвуетъ для него и, во всякомъ случаѣ, прежде всего имѣетъ въ виду свое личное благо, а вовсе не благо своего друга [1]). Такой *ультра-индивидуалистическій* характеръ Аристотелевскаго ученія о цѣли человѣческихъ стремленій имѣетъ свои глубокіе корни въ односторонне-интеллектуалистической и натуралистической тенденціи общаго міросозерцанія Аристотеля, благодаря которой человѣкъ мыслится имъ, главнымъ образомъ, какъ *физическое* существо, какъ индивидуумъ, а не какъ моральная личность. Этотъ ультраиндивидуализмъ Аристотелевской этики не только не можетъ найти себѣ противовѣсъ въ *супранатуралистической* тенденціи его философіи, но благодаря интеллектуалистическому и абстрактно-отрицательному характеру этой тенденціи, находитъ себѣ здѣсь только новое обоснованіе. Абстрактное Аристотелевское понятіе о Божествѣ, какъ абсолютномъ началѣ всего сущаго, именно, въ силу своей абстрактности,—не можетъ въ сознаніи человѣка играть роль *реальнаго* принципа, регулирующаго человѣческую жизнь и объединяющаго въ одно органическое цѣлое стремленія отдѣльныхъ лицъ. Напротивъ, само Божество, будучи, по ученію Аристотеля, абстрактной *идеей*, совершенно отрѣшенной отъ непосредственнаго активнаго взаимодѣйствія съ міромъ и человѣкомъ,—оказывается поэтому самому живущимъ исключительно своею собственною, *односторонне-идивидуалистическою* жизнію, нисколько не забо-

---

[1]) По мнѣнію Аристотеля, истинная дружба бываетъ только тогда, когда мы въ нашемъ другѣ любимъ само благо, самое добродѣтель, благодаря чему, созерцая благо и добродѣтель въ другѣ, мы испытываемъ чувства удовольствія. Отсюда понятно, почему, по Аристотелю, истинная дружба можетъ быть только между людьми *добродѣтельными* и, при томъ, по достоинству *равными* между собою: только въ этомъ случаѣ друзья *не нуждаются* другъ въ другѣ, и ихъ дружба оказывается *безкорыстною* (Eth. N. VIII, 4. 1156. b. 12; VIII 7. 1157, b. 33; Ср. VIII, 6, нач. и др. Подробн. объ ученіи Аристотеля о дружбѣ см. у *А. А. Бронзова*, ibid. стр. 175—199).—Не нуждаясь другъ въ другѣ, истиннымъ друзьямъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, конечно, не трудно соблюдать въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ полное *безкористіе*; но о *самопожертвованіи* въ данномъ случаѣ, очевидно, вовсе нѣтъ и рѣчи. Добродѣтельный человѣкъ, стремящійся найти себѣ „истиннаго" друга, т. е. человѣка, *равнаго* себѣ по добродѣтели,—этимъ самымъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, гарантируетъ себя отъ непріятной обязанности поступаться своимъ покоемъ и своимъ благомъ въ пользу тѣхъ, кто ниже его и кто, слѣдовательно, *нуждается* въ его услугахъ.—(Ученіе Аристотеля о дружбѣ обстоятельно изложено также у Hildenbrand'a (ibid. I, s. 332—341) и въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ трудовъ по исторіи философіи Zeller'a, Brandis'a, Ritter'a и др.

тясь о благѣ другихъ существъ. И такая жизнь Божества представляется сознанію Аристотеля *идеаломъ* высочайшаго совершенства и счастія, къ которому долженъ, по Аристотелю, стремиться каждый человѣкъ, уподобляясь этимъ путемъ Божеству [1]). Въ теоретически-познавательной дѣятельности человѣка, въ той дѣятельности, которая, какъ мы видѣли, особенно ясно и опредѣленно проникнута ультра-индивидуалистическою тенденцій,—человѣку, по мнѣнію Аристотеля, и удается въ той или иной степени приближаться къ *идеалу* высочайшаго, Божественнаго совершенства и счастія.

Но если такъ, если конечною цѣлью стремленій человѣка, по взгляду Аристотеля, является *личное, эгоистическое* счастіе самого человѣку,—то всѣ тѣ ограничечія, какія Аристотель налагаетъ на индивидуума своимъ ученіемъ о справедливости, несомнѣнно, должны носить характеръ *внѣшне-юридическаго, вынужденнаго* ограниченія (или самоограниченія) ультра-индивидуалистическихъ стремленій человѣка. И чѣмъ настойчивѣе Аристотель проводитъ мысль о необходимости для человѣка жить, именно, *въ обществѣ*,—тѣмъ въ большей степени онъ, съ своей точки зрѣнія, связываетъ индивидуальную человѣческую личность внѣшними, а потому, по самому существу дѣла, *нежелательными* для нея оковами. Эти внѣшнія ограниченія, какія налагаетъ на личность человѣка Аристотелевская добродѣтель справедливости, именно, въ силу своего внѣшне-юридическаго, а не морально-свободнаго характера,—должны *угнетающимъ* образомъ дѣйствовать на волю и чувство человѣка, усвоившаго основные метафизическіе и моральные принципы философіи Аристотеля. Внутреннему сознанію человѣка, проникнутаго ультра-индивидуалистическими принципами моральной философіи Аристотеля, требованія справедливости, ограничивающія наши эгоистическія стремленія должны представляться своего рода внѣшнею и потому враждебною по отношенію къ индивидууму, силою, предъ которою индидуумъ, если и склоняется, то лишь въ силу печальной необходимости, вслѣдствіе своего безсилія противостоять ей. Въ такомъ ученіи Аристотеля несомнѣнно даны основныя посылки для развитія въ дальнѣйшемъ моральнаго скептицизма и индиферентизма, а въ связи съ этимъ—крайняго упадка душевной энергіи въ области человѣческой воли и сердца. У Аристотеля, правда, идетъ иногда рѣчь о, такъ называемой, справедливости *по природѣ*, или о такъ называемомъ естественномъ правѣ, отличаю-

[1]) Eth. N. X, 7.

щемся чертами всеобщей обязательности, какъ имѣющемъ свои психологическіе корни въ прирожденныхъ свойствахъ людей. Моральныя требованія такого рода справедливости, повидимому, уже не могутъ дѣйствовать угнетающимъ образомъ на человѣческую волю и чувство, такъ какъ они, яко-бы, совпадаютъ съ требованіями самой природы человѣка. Въ данномъ случаѣ у Аристотеля, повидимому, идетъ рѣчь о врожденности альтруистическихъ стремленій человѣка, на ряду съ индивидуалистическими (Eth. N. V, 10). Но во-первыхъ, объ этой *естественной* справедливости Аристотель говоритъ въ своей этикѣ только, такъ сказать, мимоходомъ; во-вторыхъ, и это самое главное, онъ вовсе не даетъ какихъ-нибудь опредѣленныхъ и точныхъ указаній относительно самого *содержанія* понятія этой прирожденной человѣку справедливости. Повидимому, и въ данномъ случаѣ, какъ и вообще, при рѣшеніи вопроса о матеріальной сторонѣ всякой другой добродѣтели, рѣшающее значеніе Аристотель готовъ признать за голосомъ «нравственно-совершеннаго человѣка», т. е. мѣрою и критеріемъ „справедливаго и несправедливаго“ считаетъ *субъективный* разумъ человѣка. Но такое чисто формальное и безсодержательное, само по себѣ, понятіе врожденной справедливости, очевидно, не можетъ уже имѣть значенія *общеобязательной и нравственно-необходимой нормы*, и предписанія такой абстрактной добродѣтели не могутъ имѣть *реальнаго, жизненно-практическаго* значенія тѣхъ моральныхъ нормъ, которыя регулировали бы *общественныя* взаимоотношенія людей. Такое реальное, жизненно-практическое значеніе, съ точки врѣнія Аристотеля, естественно, должно сохраняться за справедливостію *условною*, имѣющею своимъ источникомъ взаимный договоръ людей, т. е. за справедливостію, регулирующею взаимныя отношенія людей чисто *внѣшнимъ, юридическимъ* образомъ, поскольку нормы такой условной справедливости, по Аристотелю, уже не отличаются столь формальнымъ и абстрактнымъ характеромъ, какъ требованія врожденной, справедливости, а имѣютъ, въ качествѣ своего конкретнаго содержанія, живую наличную дѣйствительность. Къ тому же, какъ мы видѣли, съ точки зрѣнія Аристотелевской психологіи, развитіе индивидуальной личности человѣка, его характера возможно не иначе, какъ подъ всесторонннимъ и всеобъемлющимъ воздѣйствіемъ *внѣшнихъ* государственныхъ установленій. И, дѣйствительно, Аристотель охотнѣе всего и обстоя-

тельнѣе говоритъ объ *условной* справедливости, разумѣя подъ этою послѣднею *существующіе государственные законы* (Eth. N. V, 3; V. 10 и др.) [1]).

Въ частности, именно *государственные* законы, по Аристотелю, должны чисто внѣшнимъ, *юридическимъ* способомъ распредѣлять между гражданами матеріальныя блага, возмѣщать понесенныя кѣмъ-нибудь со стороны другихъ лицъ убытки, оскорбленія, регулировать брачные союзы, завѣдывать воспитаніемъ дѣтей и т. под. Даже особенности нравственнаго характера человѣка, направленіе его стремленій, по ученію Аристотеля, какъ мы видѣли, является продуктомъ чисто внѣшняго, механическаго воздѣйствія со стороны государственныхъ установленій, а никакъ не результатомъ свободной самодѣятельности индивидуума. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, вся жизнь человѣка, поскольку послѣдній вступаетъ въ такія или иныя отношенія со другими людьми, регулируется *внѣшними* государственными законами. Внутренняя же свободная самодѣятельность человѣка, т. е. его самодѣятельность, какъ *моральной личности*, у Аристотеля въ данномъ случаѣ совершенно стушевывается предъ регламентаціей внѣшнихъ юридическихъ нормъ; буква становится выше свободнаго духа человѣка. Съ *ультра-индивидуалистической* точки зрѣнія моральной философіи Аристотеля, эта детальная *внѣшне-юридическая* регламентація поведенія человѣка, *ограничивающая, при томъ, его индивидуалистическія стремленія*,—должна особенно угнетающимъ образомъ дѣйствовать на внутреннее сознаніе человѣка. Тотъ фактъ, что и внѣшнія юридическія нормы, т. е. требованія *условной* справедливости, въ жертву которымъ Аристотель приноситъ свободную моральную самодѣятельность человѣка, также, по признанію того же Аристотеля, не могутъ претендовать на признаніе за ними характера абсолютной и неизмѣнной истины, а напротивъ, сами подвергаются постепеннымъ измѣненіямъ (Eth. N. V. 10),—этотъ фактъ долженъ еще въ бо́льшей степени парализовать энергію человѣческой воли и чувствъ: съ точки зрѣнія Аристотеля, человѣку, *проникнутому ультра-индивидуалистическими стремленіями*, приходится, въ силу внѣшней необходимости, отказываться отъ своей моральной самодѣятельности и подчиняться такого рода внѣшнимъ предписаніямъ, *моральная истинность которыхъ представляется его сознанію болѣе, чѣмъ*

[1]) Эту-то условную справедливость Аристотель и называетъ высочайшею изъ добродѣтелей (ibid).

сомнительною, и которыя, во всякомъ случаѣ, не могутъ претендовать на значеніе вѣчныхъ и неизмѣнныхъ моральныхъ нормъ. Да съ точки зрѣнія моральной философіи Аристотеля, какъ мы видѣли, и вообще не можетъ быть рѣчи объ объективныхъ, вѣчныхъ, неизмѣнныхъ и абсолютно-истинныхъ нормахъ нравственнаго поведенія человѣка. Такимъ образомъ, индивидуальная человѣческая личность вмѣсто того, чтобы быть *творцомъ* общественной жизни, долженствующей, по мнѣнію Аристотеля, сообщать ей необходимыя средства къ осуществленію ея *эгоистическихъ* потребностей,—въ концѣ концовъ, сама является совершенно *пассивною* величиною въ общемъ ходѣ развитія человѣческаго общества. Неустойчивымъ и сомнительнымъ внѣшнимъ юридическимъ нормамъ общественной жизни, стѣсняющимъ свободную активность человѣческой личности, послѣдняя съ своей стороны не можетъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, противопоставить ничего положительнаго: естественное право, на которое въ данномъ случаѣ могъ бы опереться индивидуумъ, какъ мы видѣли, не можетъ имѣть значенія такого противовѣса, въ силу своего чисто формальнаго и абстрактнаго характера. Представляя же извѣстному субъекту самому влагать въ формальныя рамки естественнаго права соотвѣтствующее реальное содержаніе,—Аристотель этимъ ставитъ индивидуальную личность человѣка на ту именно шаткую почву *субъективизма и релятивизма*, о какой у насъ шла рѣчь выше и какая не можетъ не привести человѣка къ моральному скептицизму и индиферентизму.

Въ разсматриваемомъ нами отношеніи Аристотель, по нашему мнѣнію, наноситъ свободной активности человѣка ударъ, гораздо болѣе тяжелый, чѣмъ его предшественники—софисты, Сократъ, Платонъ, киринейцы и циники. Въ частности, софисты, киринейцы и циники, хотя, подобно Аристотелю, и были послѣдовательными защитниками ультра-индивидуалистической тенденціи въ рѣшеніи вопроса о конечной *цѣли* человѣческихъ стремленій; но, въ противоположность Аристотелю, они сознательно стремились къ тому, чтобы *устранить* всѣ тѣ преграды и ограниченія, какія могли бы наложить на индивидуальную личность человѣка государство своими внѣшне-юридическими нормами: софисты пытались достигнуть это черезъ то, что ставили индивидуальную личность человѣка *выше* государственныхъ установленій, въ качествѣ *виновника* этихъ послѣднихъ; циники же и позднѣйшіе кири-

нейцы, какъ-бы убѣдившись въ невозможности достигнуть той цѣли, какую въ данномъ случаѣ ставили себѣ софисты, старались вовсе *игнорировать* государственныя установленія. Правда, софисты, киринейцы и циники, какъ мы видѣли, въ этихъ своихъ стремленіяхъ не имѣли подъ собою твердой метафизической и психологической почвы; ихъ оптимизмъ въ данномъ случаѣ былъ результатомъ недостаточнаго еще проникновенія въ самое существо тѣхъ основныхъ метафизическихъ и психологическихъ посылокъ, откуда они исходили въ своихъ сужденіяхъ о мощи индивидуальной личности человѣка, а потому этотъ оптимизмъ не былъ ни вполнѣ сознательнымъ и продуманнымъ, ни устойчивымъ. Тѣмъ не менѣе, *вѣра* въ возможность поставить индивидуальную человѣческую личность *выше* или *внѣ* всякихъ внѣшнихъ стѣснительныхъ государственныхъ установленій, а также *стремленіе* къ этому у софистовъ, циниковъ и киринейцевъ все-таки еще существовали. Аристотель же, несмотря на ультра-индивидуалистическую тенденцію своей моральной философіи, проведенную у него, какъ мы видѣли, съ не меньшею опредѣленностію, чѣмъ и у софистовъ, киринейцевъ и циниковъ, и, при томъ, раскрытую и обоснованную имъ съ большею сознательностію и глубиною (благодаря той тѣсной связи этики съ метафизикой и психологіей, какая замѣчается у Аристотеля),—въ то же время въ своемъ ученіи о справедливости вполнѣ сознательно и въ согласіи съ основными натуралистическими положеніями своей метафизики и психологіи, признаетъ необходимость подчиненія индивидуума предъ внѣшне-юридическими государственными установленіями, *ограничивающими* индивидуалистическія стремленія извѣстнаго лица. Отсюда, та чисто *пассивная* роль, какая выпадала на долю индивидуальной личности человѣка и съ точки зрѣнія метафизическихъ и психологическихъ основоположеній моральной философіи софистовъ, киринейцевъ и циниковъ, но этими послѣдними ясно еще не сознавалась, благодаря недостаточной разработкѣ этихъ основоположеній,—эта пассивная роль у Аристотеля обрисовывается уже въ чертахъ, вполнѣ ясныхъ, опредѣленныхъ и критически обоснованныхъ. Точно также, и по сравненію съ Сократомъ и Платономъ, Аристотель въ своемъ ученіи о справедливости, долженствующей регулировать взаимныя отношенія людей, въ большей степени, съ своей же точки зрѣнія, принижаетъ свободную активность человѣческой личности, стѣсняя ея свободное

развитіе. Сократъ и Платонъ, въ особенности послѣдній изъ нихъ, конечно, никакъ не въ меньшей, а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже въ большей степени подчиняли индивидуальную личность человѣка государственнымъ установленіямъ, ограничивающимъ ея индивидуалистическія и эгоистическія стремленія. Справедливо также и то, что Сократъ и Платонъ на тѣ ограниченія, какимъ подвергается индивидуумъ со стороны государства, въ общемъ, смотрѣли, какъ на ограниченія чисто внѣшнія, юридическія, подобно тому, какъ это мы видѣли и у Аристотеля. Но подчиняя индивидуальную личность человѣка государственной опекѣ, Сократъ и Платонъ всегда, при этомъ, старались оттѣнить ту мысль, *что сама государственная организація есть продуктъ творческой дѣятельности индивидуальнаго человѣческаго разума*, если не всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, лучшихъ членовъ общества. Односторонне-интеллектуалистическая и натуралистическая тенденція философіи Сократа и Платона не позволяла имъ провести эту мысль *послѣдовательно*; но въ своихъ реформаторскихъ стремленіяхъ Сократъ и Платонъ еще *вѣрили* въ творческую мощь индивидуальнаго человѣческаго разума, не вполнѣ, повидимому, отдавая себѣ отчетъ въ безпочвенности этой вѣры, съ точки зрѣнія ихъ же собственной философіи. Аристотель же, какъ мы видѣли, хотя и смотрѣлъ на государство, какъ на совокупность человѣческихъ индивидуумовъ, и, такимъ образомъ, повидимому, считалъ его продуктомъ дѣятельности отдѣльныхъ лицъ; но въ то же время эта индивидуалистическая точка зрѣнія Аристотеля на способъ происхожденія человѣческаго общества нисколько не мѣшала тому же Аристотелю категорически утверждать, что не государство есть продуктъ творческой самодѣятельности свободнаго индивидуума, а наоборотъ, индивидуумъ есть продуктъ государственной организаціи, такъ какъ развитіе и удовлетвореніе потребностей индивидуума возможно не иначе, какъ въ условіяхъ уже существующей государственной и общественной жизни, *и даже характеръ индивидуума, а слѣдовательно, и образъ его дѣятельности есть исключительный продуктъ воспитательнаго воздѣйствія государственныхъ установленій.* Этой идеи мы не встрѣчали ни у Сократа, ни у Платона, по крайней мѣрѣ, въ столь опредѣленно формулированныхъ чертахъ. У Аристотеля мы напрасно бы искали попытокъ такъ или иначе примирить это несомнѣнное *логическое* самопротиворѣчіе его моральной философіи, въ рѣшеніи вопроса о взаимоотношеніи инди-

видуума и государственныхъ установленій. Съ *психологической* же точки зрѣнія, это самопротиворѣчіе Аристотелевской и моральной философіи намъ представляется понятнымъ и вполнѣ естественнымъ, если мы будемъ имѣть въ виду ту значительную ступень развитія *односторонне-интеллектуалистической и натуралистической* тенденціи античнаго міросозерцанія, какой это послѣднее достигло въ лицѣ Аристотеля: эта тенденція, столь послѣдовательно проводимая Аристотелемъ въ его философіи, одинаково приводила его какъ къ попыткамъ чрезмѣрно *возвысить* значеніе и роль индивидуалистическихъ стремленій человѣка, такъ и къ тому, чтобы въ то же время до минимума *ограничить извнѣ* эти же ультра-индивидуалистическія стремленія. Моральная философія Аристотеля доводитъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи индивидуалистическую тенденцію до ея крайнихъ границъ лишь какъ-бы затѣмъ, чтобы потомъ еще съ большею опредѣленностію и категоричностію доказать всю безпочвенность и иллюзорность надеждъ индивидуума найти на односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почвѣ удовлетвореніе своимъ эгоистическимъ стремленіямъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, единственно возможнымъ и законнымъ. Ни Сократъ ни Платонъ еще не рѣшались, въ своемъ ученіи о государствѣ и его установленіяхъ, столь опредѣленно развѣнчать могущество индивидуальной человѣческой личности, какъ это дѣлаетъ Аристотель, а потому въ ихъ моральной философіи, по сравненію съ Аристотелемъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи мы еще не видимъ столь ясно опредѣлившихся основныхъ посылокъ, ведущихъ къ упадку въ человѣкѣ энергіи его воли и чувствъ.— Въ данномъ отношеніи ученіе Сократа и Платона о взаимоотношеніи людей, какъ членовъ общества, и потому еще должно быть поставлено выше ученія Аристотеля, что у нихъ не только внѣшнія по отношенію къ индивидууму *ограниченія* со стороны государственныхъ установленій, какъ мы видѣли, не имѣютъ еще столь исключительнаго и рѣшающаго значенія, но и *индивидуалистическая* тенденція не развита столь односторонне-послѣдовательно, какъ у Аристотеля. У Сократа, а въ особенности у Платона, на ряду съ признаніемъ творческой мощи за индивидуальнымъ человѣческимъ разумомъ, мы видимъ также стремленіе провести взглядъ на государство и человѣческое общество, какъ *на единый, цѣльный организмъ*, членами котораго являются отдѣльные индивидуумы. Въ частности, Платонъ такое *органическое* пониманіе существа общественной и государственной жизни людей пытается поставить

въ связь со своими метафизическими воззрѣніями, именно, со своимъ ученіемъ о Богѣ, какъ высочайшемъ благѣ, единомъ абсолютномъ центрѣ, обнимающемъ собою весь міръ и всѣхъ людей и творчески регулирующемъ взаимныя отношенія этихъ послѣднихъ, связывая ихъ въ единый органическій союзъ. Безпочвенность этихъ стремленій Сократомъ и Платономъ сознавалась еще не вполнѣ ясно. Моральной же философіи Аристотеля, какъ мы видѣли, совершенно былъ чуждъ такой органическій взглядъ на государство и человѣческое общество, какъ противорѣчащій основнымъ положеніямъ всего его міросозерцанія; Аристотель отказывается отъ такого взгляда вполнѣ опредѣленно и категорически. Противорѣчіе между ультраиндивидуалистическими стремленіями человѣческаго «я» и возможностію ихъ осуществленія у Аристотеля, такимъ образомъ, по сравненію съ Сократомъ и Платономъ, обострено въ значительно большей степени съ двухъ, такъ сказать, сторонъ,—а отсюда и почва для ослабленія жизненной энергіи индивидуума у Аристотеля оказывается еще болѣе подготовленною, чѣмъ у Сократа и Платона. Самъ Аристотель, правда, не вполнѣ еще отказался отъ мысли, цѣною извѣстныхъ компромиссовъ и вынужденныхъ самоограниченій, такъ или иначе урегулировать взаимоотношенія людей въ ихъ общественной и государственной жизни. Напротивъ, вопросами общественной и государственной жизни Аристотель былъ занятъ никакъ не меньше, если не больше, чѣмъ многіе изъ его предшественниковъ, а что касается киринейцевъ и циниковъ, совершенно игнорировавшихъ эти вопросы, то о нихъ въ данномъ случаѣ и рѣчи даже быть не можетъ. Но отмѣченныя нами характерныя черты ученія Аристотеля о справедливости, въ связи съ общимъ характеромъ его нравственныхъ и политическихъ воззрѣній,—несомнѣнно никакъ не могутъ представлять изъ себя психологической почвы, благопріятной для развитія у *послѣдователей* моральной философіи Аристотеля нравственной энергіи, въ частности, склонности къ энергичной общественной дѣятельности. Дѣлая *выводы* изъ основныхъ положеній моральной философіи Аристотеля, столь опредѣленно имъ формулированныхъ, тѣ выводы, какихъ не дѣлалъ или не желалъ дѣлать самъ Аристотель,—его преемники, естественно, должны были притти къ тому сознанію, что индивидуальная человѣческая личность, будучи *всецѣло ограничена въ своихъ стремленіяхъ и дѣятельности внѣшними государственными установленіями*, оказывается безсильною проявить свободную творческую активность и энергію въ условіяхъ государствен-

ной и общественной жизни. Отсюда, *совершенный упадокъ всякаго интереса къ общественной и государственной дѣятельности и упадокъ душевной энергіи, проявляющейся въ этой именно дѣятельности,—долженъ явиться непосредственнымъ психологическимъ слѣдствіемъ дальнѣйшаго развитія и болѣе глубокаго проникновенія въ сознаніе античнаго міра основныхъ принциповъ моральной философіи Аристотеля.* А поскольку общественная и государственая жизнь и дѣятельность захватывала собою все духовное существо античнаго человѣка, благодаря натуралистическому и космическому характеру его общаго міросозерцанія,—постольку упадокъ интереса и духовной энергіи въ упомянутомъ нами отношеніи, въ концѣ концовъ, неизбѣжно долженъ былъ охватить все существо античнаго человѣка, перейдя въ состояніе общаго духовнаго одряхлѣнія и апатіи. И чѣмъ настойчивѣе Аристотель призывалъ своихъ послѣдователей къ энергичной общественной и государственной дѣятельности, тѣмъ въ большей степени онъ подготовлялъ почву для упадка всякаго интереса къ этого рода дѣятельности, поскольку эта послѣдняя, какъ она представлена въ моральной философіи Аристотеля, не могла дать человѣческой личности, ультра-индивидуалистическія стремленія которой столь ясно оттѣнены и возвеличины Аристотелемъ, ничего другого, кромѣ внѣшняго и вынужденнаго ограниченія и стѣсненія этихъ именно ея индивидуалистическихъ стремленій.

Изъ другихъ частныхъ этическихъ добродѣтелей, кромѣ добродѣтели справедливости, для характеристики моральныхъ воззрѣній Аристотеля съ ихъ *формальной* стороны, сравнительный интересъ представляютъ его разсужденія о такихъ добродѣтеляхъ, которыя такъ же, какъ и добродѣтель справедливости, регулируютъ отношенія человѣка къ своимъ ближнимъ. Таковы добродѣтели: кротость, великодушіе, щедрость, любезность, правдивость и др. (см. выше, стр. 661,1). Предлагаемыя Аристотелемъ опредѣленія сущности этихъ добродѣтелей весьма характерны въ томъ отношеніи, что они, подобно добродѣтели справедливости, говорятъ намъ о склонности Аристотеля къ моральному скептицизму и индиферентизму въ той именно области, которая составляетъ самое существо всякой морали, охватывая отношенія человѣка къ другимъ людямъ. Изъ сужденій Аристотеля относительно этихъ добродѣтелей мы можемъ видѣть, что чрезмѣрное усиленіе *альтруистическихъ* чувствъ, являющихся основою человѣческой нравственности и обще-

ственной солидарности людей,—кажется Аристотелю столь же нежелательнымъ явленіемъ, какъ и чрезмѣрное усиленіе всякаго другого чувства. Аристотель, въ данномъ случаѣ, напр., вполнѣ откровенно говоритъ противъ слишкомъ большого незлобія по отношенію къ другимъ лицамъ, противъ чрезмѣрной щедрости и т. п. (Eth. N. IV, 1—3; IV, 11; IV, 6—9 и др.).

Изъ предшественниковъ Аристотеля только софисты, киринейцы и циники высказывались противъ повышенной энергіи въ области альтруистическихъ чувствъ, въ общемъ, съ такою же опредѣленностію, съ какою по данному вопросу высказывается Аристотель. Что же касается Сократа и Платона, то эгоистическая тенденція ихъ моральной философіи, какъ мы видѣли, не столько открыто ими провозглашалась, сколько логически и психологически вытекала изъ основныхъ положеній ихъ общаго міросозерцанія. Открыто же оба они призывали своихъ послѣдователей къ служенію на пользу общества, повидимому, не сознавая еще вполнѣ ясно того, насколько этотъ призывъ не соотвѣтствовалъ основамъ ихъ общаго міросозерцанія. Въ частности, Сократъ также примѣромъ всей своей жизни доказалъ наличность сохранившагося въ немъ альтруистическаго чувства. Аристотель же, вѣрный основной *ультра-индивидуалистической* тенденціи своей моральной философіи, стоящей, какъ мы видѣли, въ связи съ основами его метафизики,—вполнѣ опредѣленно высказывается противъ всякаго *самопожертвованія* и *самоотреченія*, такъ какъ это, во-первыхъ, было бы равносильно его отказу отъ *ультра-индивидуалистической* точки зрѣнія на самое существо морали, во-вторыхъ, всякое самоотреченіе или самопожертвованіе, само по себѣ, предполагаетъ наличность *сильнаго* душевнаго движенія, что также не согласовалось съ основнымъ принципомъ моральной философіи Аристотеля. Правда, Аристотель, вѣрный основному *осторожно-половинчатому и скептическому* духу своей моральной философіи, не рѣшается вполнѣ стать и на строго *эгоистическую* точку зрѣнія. По крайней мѣрѣ, онъ защищаетъ *умѣренную* щедрость, *умѣренную* снисходительность къ врагамъ и т. п. Но уже одной этой, «умѣренности» вполнѣ достаточно для того, чтобы видѣть все *безсиліе* моральной философіи Аристотеля, какъ того историческаго фактора, который могъ бы вдохнуть *новый* духъ въ оторвавшееся отъ своихъ традицій античное человѣчество и бодро повести его по новому пути нравственнаго возрожденія. *Самоотверженныхъ* проповѣдниковъ и

народныхъ руководителей, *всецѣло* отдавшихся извѣстной идеѣ и ея осуществленію въ жизни,—моральная философія Аристотеля создать не могла, такъ какъ она *принципіально* возстаетъ противъ всякаго чрезмѣрнаго душевнаго движенія, въ частности, противъ самопожертвованія и самоотреченія, совѣтуя во всемъ прежде всего наблюдать собственное спокойствіе. За такими нерѣшительными, «половинчатыми» проповѣдниками, не увѣренными даже въ истинности собственныхъ идеаловъ и къ тому же болѣе всего заботящимися о собственномъ покоѣ,—человѣческое общество, въ своей массѣ, никогда не пойдетъ, если бы даже они возвѣщали ученіе, соотвѣтствующее вкусамъ и потребностямъ толпы. Для этого, прежде всего, нужны люди сильной воли, съ глубокими, непоколебимыми убѣжденіями, способные всецѣло отдаться извѣстному общественному дѣлу, а не люди, усвоившіе себѣ, въ качествѣ основного правила своего поведенія, принципъ: «не слишкомъ горячо и не слишкомъ холодно»... Принципы моральной философіи Аристотеля, проникая глубоко въ сознаніе народной массы, не только не могли способствовать ея сплоченности и органическому единству, а также подъему ея духовной энергіи, но, наоборотъ, должны были порождать здѣсь *моральную дезорганизацію*, *притупленность чувства взаимной солидарности*, *упадокъ силы воли и нравственной энергіи*, т. е. подготовлять почву къ духовно-нравственному вырожденію. Такая дезорганизація народныхъ массъ въ извѣстномъ, чисто *отрицательномъ* смыслѣ, конечно, представляетъ изъ себя благопріятное условіе для проникновенія сюда *извнѣ* новыхъ идей, провозглашаемыхъ *сильными духомъ* проповѣдниками и руководителями, поскольку нравственно дезорганизованная, безвольная народная масса, обратившаяся, благодаря этому, *въ массивную толпу*, не имѣетъ въ себѣ положительнаго психическаго противовѣса сильнымъ внѣшнимъ вліяніямъ. Эти сильные духомъ проповѣдники поэтому и могутъ вдохнуть въ дезорганизованную народную массу новые идеалы, сплотить ее узами взаимной солидарности, и, такимъ образомъ, нравственно возродить ее. Но *создать* и *воспитать* такихъ сильныхъ духомъ вождей дезорганизованная и безвольная народная масса сама по себѣ, конечно, не можетъ, равно какъ не можетъ этого сдѣлать и та моральная философія, которая, подобно философіи Аристотеля, способствуетъ нравственной дезорганизаціи и общему пониженію ея жизненной энергіи.

Въ ученіи Аристотеля о *теоретически-познавательной* дѣятельности [1]), являющейся, по нему, источникомъ высшаго блаженства, также можно находить несомнѣнные зачатки общаго пониженія жизненной энергіи, въ особенности энергіи *чувствъ* и *воли*. Въ данномъ случаѣ, прежде всего, должно отмѣнить тотъ фактъ, что теоретически-познавательная дѣятельность, по мнѣнію Аристотеля, *сама по себѣ*, независимо отъ своего отношенія къ *практической* жизни и дѣятельности, признается имъ *высшимъ* родомъ человѣческой дѣятельности. Другими словами, это, съ точки зрѣнія Аристотеля, означаетъ не что иное, какъ то, что въ наиболѣе совершенномъ родѣ человѣческой дѣятельности участвуютъ *только* познавательныя функціи высшей части нашей души, т. е. разума, въ ихъ отрѣшенности отъ функцій нашей воли и чувствъ, этихъ низшихъ душевныхъ частей. На лѣстницѣ духовно-нравственнаго совершенства человѣка область его *воли и сердца*, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, вѣрнаго своей односторонне-интеллектуалистической точкѣ зрѣнія, занимаетъ только *низшія* ступени, надъ которыми человѣкъ, въ концѣ концовъ, долженъ стараться возвыситься. Но если такъ, то въ данномъ случаѣ мы уже имѣемъ дѣло не просто съ проповѣдью Аристотеля объ *ослабленіи* энергіи нашей воли и чувствъ, а съ *принципіальнымъ отрицаніемъ самостоятельной моральной цѣнности* за волевыми и сердечными функціями человѣческой природы. Эти-то послѣднія функціи, даже будучи упорядочены дѣятельностію нашего разума,— все-таки мыслятся Аристотелемъ только, какъ *переходныя ступени* къ теоретически-познавательной дѣятельности нашего разума, которыя, будучи разъ пройдены, теряютъ уже послѣ этого своей raison d'être. Правда, Аристотель считаетъ для человѣка, какъ члена этого тѣлеснаго, чувственнаго міра, фактически невозможнымъ во время земной жизни (а личнаго безсмертія Аристотель, какъ мы видѣли, также не признавалъ) вполнѣ возвыситься надъ сферою сердечныхъ и волевыхъ функцій нашей природы и жить всецѣло теоретически-познавательною жизнію [2]). Но, съ точки зрѣнія *идеала* нравственныхъ стремленій человѣка, область волевыхъ и сердечныхъ функцій, слѣдовательно, то, въ чемъ именно и заключается элементъ свободной активности человѣка въ его *практической* дѣятельности,—эта область все-таки счита-

[1]) Eth. N. X, 6—10.
[2]) Eth. N. X, 8 конецъ и 9.

ется Аристотелемъ за нѣчто такое, что́ *должно* быть превзойдено человѣкомъ, какъ нѣчто, въ моральномъ отношеніи не имѣющее самостоятельной цѣнности и потому *только терпимое*, въ силу печальной необходимости. Если Аристотель и не предъявляетъ человѣку требованія, чтобы онъ *фактически* пересталъ быть существомъ *волящимъ и чувствующимъ*, то лишь потому, что это *не достижимо,* а не потому, что нежелательно; съ идеальной же точки зрѣнія, такое состояніе, напротивъ, является безусловно желательнымъ. Неосуществимость для человѣка этого идеала теоретически-созерцательной жизни, той жизни, какая, по Аристотелю, свойственна Божеству,— такимъ образомъ, не только не говоритъ за то, что волевыя и сердечныя функціи, въ глазахъ Аристотеля, признаются имѣющими самостоятельную моральную цѣнность, но скорѣе свидѣтельствуетъ о сознаніи Аристотелемъ человѣческаго *безсилія* реализовать въ жизни идеалъ высшаго совершенства и счастія, что само по себѣ еще въ большей степени должно парализовать энергію человѣческой воли и чувствъ. Но если бы мы даже допустили, что Аристотель признавалъ достижимость для насъ, въ той или иной степени, идеала чистаго блаженства, въ формѣ теоретически-познавательной дѣятельности, послѣ нашей тѣлесной смерти,—то подобнаго рода кажущійся оптимизмъ Аристотеля не можетъ, очевидно, имѣть своимъ результатомъ подъема энергіи его *воли и чувствъ*, поскольку приближеніе къ этому идеалу, съ точки зрѣнія Аристотеля, какъ мы видѣли, достижимо только подъ условіемъ *отрѣшенности человѣческаго разума отъ волевыхъ и сердечныхъ функцій*, какъ болѣе низкой сферы душевной жизни, т. е. подъ условіемъ отрѣшенности человѣка отъ *практической* жизни и дѣятельности. Душевный квіэтизмъ, развившійся въ моральной философіи Аристотеля до степени яснаго сознанія на почвѣ всего его односторонне-интеллектуалистическаго міросозерцанія, такимъ образомъ, играетъ подавляюще-доминирующую роль, съ какой бы точки зрѣнія мы ни посмотрѣли. И въ этомъ отношеніи Аристотель, несомнѣнно, сдѣлалъ дальнѣйшій шагъ впередъ, не только по сравненію съ реформаторски-практическою философіей софистовъ и Сократа—это очевидно съ перваго взгляда,—но даже по сравненію съ квіэтизмомъ, имѣвшимъ мѣсто въ философіи Платона. Признавая за теоретически-познавательною дѣятельностію нашего разума *господствующее* значеніе въ человѣческой жизни и дѣятельности, Платонъ, какъ мы видѣли, даже при всемъ своемъ аристократически-пренебрежительномъ отношеніи къ практической

дѣятельности, не рѣшался еще вполнѣ отвергать необходимость внутренней связи между теоретической и практической сферою дѣятельности человѣка. Философъ, по Платону, хотя и противъ своей воли, но все же *долженъ* изъ высшей сферы теоретически-познавательной дѣятельности снисходить въ сферу дѣятельности практической. Да и самая-то склонность и способность человѣка къ высшей, теоретически-познавательной, или философской жизни, по Платону, развивается только при извѣстныхъ благопріятныхъ условіяхъ общественно-государственной, т. е. *практической* жизни. Такой *нравственной обязанности* по отношенію къ обществу и государству, обязанности, хотя бы то даже вынужденной,—Аристотель за своимъ мудрецомъ не признаетъ, равно какъ не признаетъ за общественно-государственною и, вообще, практическою жизнію и дѣятельностію человѣка значенія необходимаго подготовительнаго условія къ достиженію идеала высшаго совершенства и счастія, т. е. теоретически-созерцательной жизни, хотя, какъ мы видѣли, за государствомъ Аристотель признавалъ важное значеніе, какъ среды, способствующей должному развитію *этическихъ* добродѣтелей.—Далѣе, высшее блаженство Платонъ, какъ мы видѣли, полагалъ во внутренней *гармоніи* отдѣльныхъ частей, или функцій нашей души. Правда, въ концѣ концовъ, Платонъ, какъ мы видѣли, рѣшительно склонялся къ тому, чтобы почти совершенно игнорировать сферу человѣческой воли и чувствъ; но эта основная тенденція его философіи у него не переходила еще, какъ у Аристотеля, *въ сознательное и критически-обоснованное стремленіе совершенно отрѣшить теоретическую дѣятельность, какъ высшую, божественную сферу, отъ практической.* Даже въ идеальной сферѣ, возвышающейся надъ условіями чувственной, земной дѣйствительности, напр., въ домірномъ существованіи человѣка,—Платонъ не рѣшается вполнѣ отрицать извѣстное значеніе за активными функціями человѣческой природы. Вѣдь, начало движенія, по взгляду Платона, присуще нашей душѣ еще въ періодѣ домірнаго ея существованія, поскольку само паденіе человѣческихъ душъ, по Платону, произошло вслѣдствіе ихъ стремленія нарушить существовавшую гармонію между разумомъ и низшими душевными частями. А вѣдь идеаломъ всѣхъ нашихъ стремленій, по Платону, является только *возвратъ* къ нашему домірному существованію.—Наконецъ, въ своемъ ученіи объ идеѣ блага, какъ абсолютномъ началѣ всего существующаго, Платонъ обнаруживаетъ опредѣленную сознательную тенденцію сохранить, такъ ска-

зать, равновѣсіе между теоретическою и практическою дѣятельностію въ той именно сферѣ, которая является источникомъ и идеаломъ для человѣческой дѣятельности. Божество у Платона является, вѣдь, одновременно *идеей* и *благомъ*: элементъ морально-практическій въ Платоновской идеѣ блага, такимъ образомъ, въ принципѣ органически объединяется съ элементомъ теоретически-познавательнымъ. Правда, этотъ морально-практическій моментъ въ Платоновскомъ понятіи о Божествѣ, какъ мы видѣли, въ концѣ концовъ, совершенно утрачиваетъ свое реальное жизненно-практическое значеніе, т. к. интеллектуалистически-натуралистическая тенденція Платоновской философіи въ конечномъ результатѣ отняла отъ идеи блага все ея самостоятельное реальное содержаніе, сохранивъ за ней только характеръ *абстрактной идеи,* но сознательное *стремленіе* объединить теоретическую и практическую дѣятельность въ высочайшемъ принципѣ бытія у Платона, несомнѣнно, еще было. У Аристотеля же мы видимъ совершенно обратное явленіе: Божество у него является только *разумомъ*, и высшее блаженство человѣка въ земной жизни и въ загробной Аристотель полагаетъ исключительно въ теоретически-познавательной дѣятельности, въ ея совершенной отрѣшенности отъ практической дѣятельности. Что же касается циниковъ и позднѣйшихъ киринейцевъ, то *фактически* они, конечно, въ гораздо большой степени, по сравненію съ Аристотелемъ, обнаруживали антипатію, или, вѣрнѣе сказать, апатію къ практической дѣятельности; но и въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, циникамъ и киринейцамъ недоставало той теоретической и принципіальной обоснованности, того сознательно-критическаго отношенія къ основнымъ положеніямъ своего ученія, какое проявляетъ Аристотель. Въ этомъ, именно, смыслѣ Аристотель, въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ практической дѣятельности, несомнѣнно дѣлаетъ значительный шагъ впередъ, и по сравненію съ киринейцами и циниками.

Изъ отдѣльныхъ добродѣтелей Аристотелевской этики общая пониженность жизненной энергіи особенно ясно сказывается также въ ученіи Аристотеля о добродѣтели *воздержанія*, въ широкомъ смыслѣ этого слова, въ виду того *общаго*, такъ сказать, *родового* значенія, какое Аристотель усвояетъ этой добродѣтели (какъ и справедливости), въ ряду прочихъ добродѣтелей, поскольку воздержаніе, какъ и справедливость, по Аристотелю, въ извѣстномъ смыслѣ охватываетъ собою всѣ другія добродѣтели, играя роль, отчасти аналогичную той,

какую ей приписывалъ Сократъ и Платонъ. Такая именно роль добродѣтели воздержанія, по отношенію къ остальнымъ добродѣтелямъ, вытекаетъ у Аристотеля, главнымъ образомъ, изъ того, что стремленіе къ *удовольствію*, получающее свое *ограниченіе* въ добродѣтели воздержанія, Аристотель не только считаетъ явленіемъ *всеобщимъ*, *необходимымъ*, *коренящимся въ самой природѣ человѣка* и, слѣдовательно, *нормальнымъ* [1]), но даже болѣе того: наличность чувства удовольствія, при извѣстнаго рода дѣятельности, по Аристотелю, является однимъ изъ необходимыхъ *критеріевъ* и *признаковъ* того, что таковая дѣятельность носитъ, именно, характеръ добродѣтели. Дѣятельность, не сопровождающаяся чувствомъ внутренняго удовлетворенія и удовольствія, по Аристотелю, вовсе не можетъ быть причислена къ лику добродѣтелей [2]). Наоборотъ, высшему роду человѣческой дѣятельности и счастія, каковымъ, по Аристотелю, является теоретически-познавательная дѣятельность,—въ то же время присущъ элементъ наиболѣе чистаго наслажденія, т. е. наслажденія, безъ примѣси элементовъ неудовлетворенности и страданія [3]). Съ другой стороны, наслажденіе, по Аристотелю, является однимъ изъ факторовъ, способствующихъ подъему нашей дѣятельности. Отсюда, такимъ образомъ, становится понятнымъ то, почему Аристотель, полагающій блаженство человѣка въ *дѣятельности* и видящій въ наслажденіи нѣчто, нераздѣльно и внутренне связанное съ самою дѣятельностію человѣка, какъ ея необходимое, имманентное *слѣд-*

---

1) Eth. N. X, 1, нач.; 2; 4 и, вообще, X, 1—5. По словамъ Аристотеля, наслажденіе (ἡδονή) „болѣе всего сроднилось съ родомъ человѣческимъ" (Eth. N. X, 1, нач.). „Можно предположить, говоритъ Аристотель, что всѣ люди стремятся къ наслажденію (ἡδονή), подобно тому, какъ всѣ стремятся и къ жизни. Жизнь есть извѣстнаго рода дѣятельность... Наслажденіе же придаетъ *законченность* дѣятельности, а слѣдовательно, и *жизни*, къ которой люди стремятся; естественно, что они стремятся также и къ наслажденію, такъ какъ оно только придаетъ законченность жизни каждаго, жизни, которая дорога всѣмъ. Въ настоящемъ случаѣ мы, говоритъ Аристотель, оставимъ въ сторонѣ вопросъ, желаемъ ли мы жизни ради наслажденія, или же ради жизни желаемъ наслажденія. *Одно сопряжено съ другимъ и, какъ кажется, не можетъ быть раздѣлено* (συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι), ибо безъ дѣятельности не бываетъ наслажденія, наслажденіе же заканчиваетъ *всякую* дѣятельность" (Eth. N. X, 4 конецъ и 5 нач. Переводъ Радлова. Ж. М. Н. П. 1887, Декабрь).

2) „Наслажденіе, свойственное дѣятельности, по словамъ Аристотеля, дѣлаетъ дѣятельность болѣе продолжительною и лучшею, въ то время какъ присущія дѣятельности страданія уничтожаютъ ее" (Eth. N. 5. 1175, b. 20—25 и др.). „Всякой дѣятельности, говоритъ Аристотель, свойственно соотвѣтственное наслажденіе" (Eth. N. X, 5. 1175, b. 26—27).

3) Eth. N. X, 6—10.

ствіе,—поэтому самому считаетъ безусловно невозможнымъ для человѣка достиженіе совершенства и счастія, при отсутствіи наслажденія [1]). Аристотель, правда, не рѣшается открыто признать наслажденіе высочайшимъ благомъ человѣка и цѣлью его жизни, а иногда, напротивъ, прямо протестуетъ противъ этого; точно также Аристетель не рѣшается категорически отождествлять по существу понятія дѣятельности и наслажденія (Eth. N. X, 5. 1175, b. 26—27; b. 30—33) [2]). Но гидонистическій характеръ Аристотелевскаго ученія о цѣли человѣческой дѣятельности самъ собою вытекаетъ изъ того, что наслажденіе, по Аристотелю, является не только слѣдствіемъ *всякой* добродѣтельной дѣятельности, но и ея *критеріемъ*. Во всякомъ случаѣ Аристотель *не рѣшается категорически и отрицать* то положеніе, что мы должны жить для наслажденія, хотя не рѣшается и *утверждать* это: данный вопросъ Аристотель оставляетъ открытымъ [3]).—Но если такъ, если наслажденіе, по Аристотелю, есть необходимое *имманентное* слѣдствіе всякой нашей нормальной дѣятельности,—то Аристотелевскій принципъ количественной «средины между двумя крайностями» изъ сферы человѣческой *дѣятельности*, естественно, долженъ быть распространенъ и на сферу проистекающихъ изъ этой дѣятельности наслажденій, а эта послѣдняя по своему объему, очевидно, совпадаетъ съ областію *всей* нормальной, т. е. добродѣтельной дѣятельности человѣка. Та же робость, нерѣшительность и половинчатость, какими характеризуется ученіе Аристотеля о добродѣтельной дѣятельности, является столь же характерною и для его ученія о *наслажденіи*, какъ одного изъ основныхъ моментовъ въ понятіи человѣческой эвдемоніи. Подобно тому, какъ въ своихъ разсужденіяхъ о человѣческой *дѣятельности* Аристотель то является, повидимому, сторонникомъ энергетическаго принципа, во всей его абсолютности, то вслѣдъ за этимъ полагаетъ этому принципу количественныя ограниченія,—такъ точно и въ рѣшеніи вопроса о *наслажденіи*, какъ одномъ изъ основныхъ моментовъ высочайшаго блага, Аристотель отъ призна-

---

[1]) Ср. выше стр. 686, особ. Eth. N. X, 5 конецъ. Впрочемъ, Аристотель, иногда склоняется и къ тому, чтобы *предположить тождество по природѣ дѣятельности и наслажденія* (οἰκειότεραι δὲ 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 ταὐτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. Eth. N. X, 5. 1175, b. 30—33).

[2]) Eth. N. X, 1, нач. и др. Ср. выше, стр. 686, 1—3.

[3]) Eth. N. X, 5, нач. Ср. выше, стр. 686, 1.

нія за наслажденіемъ значенія всеобщаго, необходимаго и *по самой своей природѣ* нормальнаго стремленія, сейчасъ же переходитъ къ требованію *количественнаго ограниченія степени напряженности нашихъ стремленій къ наслажденіямъ*. Этотъ отказъ отъ безграничнаго стремленія къ наслажденіямъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, является, несомнѣнно, *вынужденнымъ*. Вѣдь, само по себѣ *всякое* наслажденіе, по ученію Аристотеля, какъ мы видѣли, есть явленіе *нормальное*, такъ какъ только *нормальная* душевная и тѣлесная дѣятельность и можетъ порождать удовольствіе, тогда какъ ненормальная дѣятельность является источникомъ *страданія*. Поэтому, если намъ, по мнѣнію Аристотеля, приходится ограничивать въ тѣхъ или иныхъ случаяхъ *интенсивность* своихъ стремленій къ наслажденіямъ,—то причина этому, съ точки зрѣнія Аристотеля, кроется только въ нашей натуральной неспособности совмѣщать въ себѣ разнаго рода удовольствія, *во всей ихъ количественной полнотѣ* (Eth. N. X, 4 и др.), а также въ томъ, что ко многимъ изъ наслажденій часто примѣшиваются страданія (Eth. N. X, 2 и др.). Вслѣдствіе этого, по Аристотелю, намъ и приходится отказываться отъ нѣкоторыхъ видовъ наслажденія, чтобы достигнуть обладанія наслажденіями болѣе чистыми и интенсивными. Точно также намъ вслѣдствіе этого по необходимости приходится количественно ослаблять въ себѣ самое напряженность нашихъ стремленій къ извѣстному наслажденію, такъ какъ въ противномъ случаѣ, вмѣсто наслажденія, намъ пришлось бы испытать неудовольствіе. Аристотель, правда, мало останавливается надъ рѣшеніемъ вопроса о томъ, почему именно человѣкъ долженъ ограничивать свои стремленія къ наслажденіямъ, какъ мало онъ занятъ былъ и вопросомъ относительно того, почему человѣкъ долженъ избѣгать слишкомъ напряженной дѣятельности. Въ обоихъ случаяхъ Аристотель почти исключительно ограничивается однимъ *констатированіемъ того факта*, что чрезмѣрная интенсивность является, по его мнѣнію, уже чѣмъ-то для насъ вреднымъ и нежелательнымъ. Но удовлетворительнаго рѣшенія этого вопроса мы и не можемъ ожидать отъ Аристотеля, въ виду того несомнѣннаго внутренняго противоворѣчія, въ какомъ это ученіе Аристотеля стоитъ съ его взглядомъ на наслажденіе, какъ на *критеріей* всякой нормальной дѣятельности. Въ данномъ случаѣ, скорѣе всего, умѣстенъ вопросъ о томъ, почему именно *самъ Аристотель* допустилъ въ своей моральной философіи столь очевидное самопротиворѣчіе? Внутреннюю причину этого явленія, по нашему

мнѣнію, должно искать тамъ же, откуда проистекаетъ общая нерѣшительность и половинчатость моральной философіи Аристотеля, въ частности,—его ученія о добродѣтели, какъ средины между двумя крайностями. Предъявляемое Аристотелемъ къ человѣку требованіе избѣгать чрезмѣрности въ своихъ стремленіяхъ къ наслажденію есть только другая сторона его ученія о необходимости для человѣка, вообще, избѣгать слишкомъ большого напряженія въ своей дѣятельности. Поэтому, именно, въ общей пониженности пульса внутренней духовной жизни Аристотеля и должно искать источника того, почему онъ, вопреки основнымъ гидонистическимъ положеніямъ своей моральной философіи, рекомендуетъ своимъ послѣдователямъ избѣгать слишкомъ интенсивныхъ стремленій къ наслажденіямъ. А что это ослабленіе интенсивности нашихъ стремленій къ наслажденіямъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, означаетъ *общую* пониженность волевой и сердечной энергіи,—это вытекаетъ изъ того, именно, центральнаго и доминирующаго значенія, какое Аристотель, какъ мы видѣли, признаетъ за удовольствіемъ (ἡδονή), въ ряду другихъ чувствъ: убыль въ суммѣ доступныхъ намъ наслажденій, съ *натуралистической* и *ультра-индивидуалистическій* точки зрѣнія Аристотеля, никакъ не можетъ быть восполнена благами альтруистическаго или супранатуралистическаго свойства. Но если бы даже мы оказались неправыми, приписывая наслажденію значеніе центральнаго и доминирующаго момента въ понятіи Аристотелевской эвдемоніи; если бы таковое значеніе, съ точки зрѣнія Аристотеля, мы должны были бы признать за понятіемъ *добродѣтельной дѣятельности* человѣка, независимо отъ вытекающаго изъ нея наслажденія,—то и въ этомъ случаѣ, съ точки зрѣнія моральной философіи Аристотеля, человѣкъ оказывается вынужденнымъ ограничивать свои стремленія къ счастію, безъ надежды возмѣстить себѣ чѣмъ-либо эту убыль, поскольку онъ, какъ мы видѣли, долженъ, по взгляду Аристотеля, ограничивать интенсивность своей *дѣятельности, этого внутренняго источника нашего счастія*. Въ этомъ случаѣ отказъ Аристотеля отъ интенсивной дѣятельности уже прямо *совпадаетъ* съ его отказомъ отъ болѣе или менѣе интенсивнаго счастія, а не только влечетъ этотъ отказъ за собою, въ качествѣ своего необходимаго *слѣдствія*. Психологическая суть дѣла отъ этого, конечно, измѣняется весьма мало: съ ученіемъ Аристотеля о добродѣтельной дѣятельности человѣка самымъ тѣснымъ образомъ связывается его ученіе о *на-*

слажденіи и *страданіи*,—настолько тѣсно, что тотъ упадокъ жизненной энергіи, какимъ характеризуется ученіе Аристотеля о добродѣтели, всецѣло отражается и на его ученіи о наслажденіи и страданіи; только ослабленіе жизненной энергіи въ послѣднемъ случаѣ сказывается болѣе всего, именно, въ области *чувствъ*, въ видѣ зачатковъ апатичнаго отношенія къ доступнымъ человѣку благамъ.

Все сказанное нами придаетъ моральной философіи Аристотеля общій тонъ моральнаго скептицизма, неувѣренности и грустной разочарованности, отъ которыхъ не далеко до болѣзненнаго моральнаго индиферентизма и даже совершенной апатіи. Самъ Аристотель, явно противорѣча основнымъ положеніямъ своей философіи, какъ бы инстинктивно еще не рѣшается перейти къ послѣдовательному практическому проведенію въ самую жизнь этихъ основныхъ выводовъ своей моральной философіи. Но никто изъ предшественниковъ Аристотеля не представилъ столь ясной и обстоятельной *теоретической разработки тѣхъ основныхъ психологическихъ посылокъ*, которыя въ своемъ дальнѣйшемъ естественномъ развитіи, должны были принять уже несомнѣнно болѣзненный характеръ. Отъ наблюдательнаго, проницательнаго и въ то же время широко обобщающаго и систематизирующаго ума Аристотеля не могъ укрыться тотъ *психопатологическій* характеръ, какой въ его время начинали пріобрѣтать нравственно-практическія стремленія античнаго общества, обнаруживавшаго къ этому времени замѣтный упадокъ энергіи воли и чувствъ. Теоретически Аристотель, съ своей точки зрѣнія, ясно понималъ психологическую неизбѣжность этого явленія, поскольку видѣлъ его *психологическіе* корни въ общемъ міросозерцаніи античнаго человѣка и всей его психики. Теоретически разсуждая, Аристотелю, такимъ образомъ, оставалось только признать эту *патологическую* тенденцію античной морали за нѣчто вполнѣ естественное и нормальное и дать ей *психологическое* обоснованіе и оправданіе. Какъ теоретикъ, Аристотель, какъ мы видѣли, дѣйствительно, это и дѣлаетъ, приводя *въ ясное сознаніе* то, что безсознательно уже жило и развивалось въ современномъ ему античномъ обществѣ. Но тотъ же проницательный и широко обобщающій умъ Аристотеля, который далъ ему возможность открыть и теоретически обосновать зачатки психопатологической тенденціи въ моральныхъ стремленіяхъ его современниковъ,—долженъ былъ предостеречь Аристотеля отъ сознательнаго и послѣдовательнаго проведенія въ жизнь—какъ въ свою собственную, такъ

и общественную—тѣхъ теоретическихъ посылокъ, къ какимъ онъ пришелъ, какъ ученый наблюдатель народной жизни и какъ философъ. Аристотель не могъ не понимать того, что совершенное подавленіе энергіи воли и чувствъ, совершенное отреченіе отъ практической жизни и дѣятельности должно было, въ концѣ концовъ, привести античное человѣчество къ *полному душевному вырожденію*. Отсюда—неоднократно отмѣчаемая нами выше непослѣдовательность въ моральной философіи Аристотеля, его стремленіе, цѣною явныхъ компромиссовъ и самопротиворѣчій, отстоять необходимость практической дѣятельности и интереса къ благамъ этого міра,—тѣмъ болѣе, что и въ самомъ античномъ мірѣ общее пониженіе пульса душевной жизни и ея дезорганизація къ этому времени еще не получили вполнѣ опредѣлившагося психопатологическаго характера. Античное общество ко времени Аристотеля находилось еще, такъ сказать, въ состояніи опасной неопредѣленности и раздвоенности между полу-ненормальнымъ *психическимъ* состояніемъ общей ослабленности душевной энергіи и тою степенью пониженія энергіи воли и чувствъ, которая пріобрѣтаетъ уже вполнѣ опредѣленный *психопатологическій* характеръ. Такое неопредѣленное, но несомнѣнно опасное душевное состояніе современнаго Аристотелю античнаго міра и нашло свое ясное выраженіе въ моральной философіи Аристотеля.

Говоря неоднократно о человѣкѣ, какъ ζῶον πολιτικόν, Аристотель, естественно, долженъ былъ въ своей моральной философіи вести рѣчь о государствѣ и человѣческомъ обществѣ, о соціальныхъ потребностяхъ и стремленіяхъ человѣка, о совершенствѣ и счастіи не только индивидуума, но и извѣстной *общественной или государственной организаціи*. Въ своихъ произведеніяхъ Аристотель, дѣйствительно, удѣляетъ соціальнымъ и политическимъ вопросамъ весьма видное мѣсто. Даже болѣе того—по ученію Аристотеля, нравственное развитіе, совершенствованіе и счастіе индивидуума, какъ мы видѣли, достижимо не иначе, какъ только въ условіяхъ общественной и государственной жизни, равно какъ ради общественныхъ и государственныхъ интересовъ Аристотель требуетъ ограниченія индивидуалистическихъ потребностей и стремленій человѣка. Благодаря этому, соціальные и политическіе вопросы у Аристотеля, въ концѣ концовъ, по отношенію къ вопросамъ объ индивидуальномъ совершенствѣ и счастіи человѣка,—занимаютъ, повидимому, въ извѣстномъ отношеніи даже доминирующее значеніе.—Не

здѣсь ли, т. е. не въ области ли Аристотелевской *политики* и *соціологіи* мы должны искать проявленія той духовной энергіи въ области воли и чувствъ, какую нерѣдко приписываютъ моральной философіи Аристотеля, и какой мы не нашли въ его ученіи объ основныхъ задачахъ и цѣляхъ человѣка, какъ индивидуума?

Ближайшее разсмотрѣніе даннаго вопроса приводитъ насъ однако къ отрицательному отвѣту на поставленный нами вопросъ.

То значительное, въ *количественномъ* смыслѣ, мѣсто, какое Аристотель въ своихъ сочиненіяхъ отводитъ соціологическимъ и политическимъ вопросамъ, не говоритъ еще о томъ, что къ этого рода вопросамъ Аристотель относился съ бо́льшимъ интересомъ и въ рѣшеніи ихъ обнаруживалъ больше увѣренности и духовной энергіи, чѣмъ въ вопросахъ касающихся индивидуальнаго совершенства и счастія человѣка. Напротивъ, опредѣленно высказанный Аристотелемъ взглядъ на человѣческое общество и на государство, *какъ на простую совокупность индивидуумовъ* и только какъ на *средство* къ осуществленію человѣкомъ своихъ индивидуалистическихъ стремленій, а не какъ на единый цѣлостный организмъ, имѣющій свои специфическія особенности, самостоятельныя задачи и стремленія,—этотъ взглядъ ясно говоритъ о томъ, что *основную и самостоятельную* цѣнность въ глазахъ Аристотеля имѣетъ не общество и государства, а именно *индивидуумъ*, вслѣдствіе чего къ политическимъ и соціальнымъ вопросамъ Аристотель, естественно, не могъ относиться съ большимъ интересомъ, чѣмъ къ вопросамъ изъ области индивидуальной морали. Во-вторыхъ, разъ содержаніе общественной и государственной жизни, съ точки зрѣнія Аристотеля, является простою суммою жизней отдѣльныхъ индивидуумовъ, то естественно, что характерныя особенности ученія Аристотеля о стремленіяхъ индивидуума и способахъ ихъ осуществленія цѣликомъ должны быть перенесены и на соціологическое и политическое ученіе Аристотеля. Скептицизмъ, разочарованіе и своего рода духовная усталость, проявляемые Аристотелемъ въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли *индивидуума* и о средствахъ ея осуществленія,—необходимо должны сказываться также въ соціалогическихъ и политическихъ взглядахъ Аристотеля, поскольку человѣческое общество и государство, по Аристотелю, не имѣютъ своихъ специфически-самостоятельныхъ цѣлей и средствъ къ ихъ осуществленію. Наконецъ, поскольку общественная и государственная жизнь, по уче-

нію Аристотеля, не только доставляетъ индивидууму средства къ удовлетворенію его эгоистическихъ стремленій, но также *ограничиваетъ* эти послѣднія, а между тѣмъ только за этими стремленіями Аристотель и признавалъ самостоятельную цѣнность,— постольку и интересъ индивидуума къ политическимъ и соціальнымъ вопросамъ и обязанность такъ или иначе считаться съ ними въ своей жизни, являются, по Аристотелю, несомнѣнно *вынужденными*, какъ вынужденными, съ его точки зрѣнія, являются для индивидуума тѣ ограниченія и самоограниченія, какимъ онъ подвергается, благодаря своему почетному званію „ζῶον πολιτικόν". Выше мы, дѣйствительно, видили, что Аристотель не только предостерегаетъ своихъ послѣдователей отъ чрезмѣрнаго напряженія въ области соціальныхъ и альтруистическихъ чувствъ, но даже болѣе того—высшую степень духовно-нравственнаго совершенства человѣка Аристотель полагаетъ именно *въ теоретически-созерцательной* жизни, которая совершенно освобождаетъ человѣка отъ его соціально-политическихъ обязанностей и предполагаетъ въ немъ совершенно индиферентное отношеніе къ общественной и государственной жизни, какъ и вообще ко всякой практической дѣятельности. Но если Аристотель обнаруживаетъ, какъ мы видѣли, несомнѣнные слѣды скептицизма, разочарованія и общаго ослабленія духовной энергіи въ своихъ разсужденіяхъ объ индивидуальномъ совершенствѣ и счастьи человѣка, т. е. въ той именно сферѣ, въ которой, по нему, должны сосредоточиваться всѣ стремленія человѣка,—то тѣмъ болѣе мы не въ правѣ ожидать отъ Аристотеля глубокаго и живого интереса и напряженной энергіи въ его отношеніи къ соціальной и политической жизни человѣка. Скептически-апатичное отношеніе къ этимъ вопросамъ у Аристотеля, въ данномъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, правда, не проводится имъ съ совершенною послѣдовательностію въ самую жизнь; но оно съ необходимостію, хотя, повидимому, и вопреки первоначальному намѣренію Аристотеля, само собою вытекаетъ изъ только-что нами отмѣченныхъ основныхъ посылокъ всей его моральной философіи.

Ослабленіе соціальныхъ стремленій и чувствъ сказывается у Аристотеля также въ болѣе, чѣмъ индиферентномъ отношеніи его къ вопросу о *границахъ* того круга лицъ, которыя, по Аристотелю, имѣютъ право претендовать на свое моральное совершенство и счастье. Основная тенденція, какую въ данномъ случаѣ обнаруживаетъ

Аристотель, несомнѣнно, направлена къ тому, чтобы, насколько только возможно, *ограничить* число тѣхъ лицъ, которымъ можетъ быть доступно извѣстное духовно-нравственное совершенство и счастіе, а никакъ не къ тому, чтобы расширить кругъ такихъ лицъ. О духовно-нравственномъ совершенствѣ и счастьи, какъ цѣли, общей для *всего* человѣчества, у Аристотеля, какъ и у Сократа и и Платона,—нѣтъ вовсе и рѣчи. По его взгляду, изъ всѣхъ народовъ только *греки* способны и потому имѣютъ право на сравнительно высокую, доступную человѣку ступень духовно-нравственнаго совершенства и счастья; для остальныхъ же народовъ, такъ называемыхъ варваровъ, истинное совершенство и благо, по Аристотелю, оказывается безусловно недоступнымъ, въ силу особенностей самой ихъ природы [1]). Далѣе, изъ грековъ лишь *свободные граждане*, по мнѣнію Аристотеля, обладаютъ *природными* задатками къ истинному духовно-нравственному совершенству и счастію, *которое оказывается вовсе недоступнымъ рабамъ, и опять-таки въ силу натуральныхъ особенностей ихъ физической и психической организаціи* [2]). Но и свободный гражданинъ—грекъ не всегда, по Аристотелю, можетъ, какъ мы видѣли выше, разсчитывать на достиженіе этой высшей цѣли человѣческихъ стремленій: для этого ему необходимо располагать извѣстнаго рода благопріятными *прирожденными* способностями и находиться въ извѣстныхъ благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ жизни (смотр. объ этомъ выше, стр. 623, 1; 628, 1; 643, 1—2 и др.). Но и этого мало—даже достигши извѣстной ступени своего духовно-нравственнаго совершенства и счастія, человѣкъ, по Аристотелю, можетъ снова утратить его, въ силу неблагопріятныхъ естественныхъ условій, какъ внутреннихъ (напр., въ силу ограниченности силъ и способностей человѣческой природы (ср. выше, стр. 623, 1, 628, 1, и др.), такъи внѣшнихъ (ср. выше, стр. 643, 1—2 и др.). На нѣчто большее Аристотель и не разсчитываетъ, видя препятствія къ этому въ *натуральныхъ*, а слѣдовательно, *неизбѣжныхъ* и отъ свободной воли независящихъ условій существованія человѣчества, какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ. Объектомъ попеченія со стороны

---

[1]) Polit. I, 2. 1252, b. 8; I, 8. 1256, b. 23 и др.

[2]) 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.—Ученіе Аристотеля о рабствѣ, какъ имѣющемъ свои корни въ *прирожденныхъ натуральныхъ* особенностяхъ многихъ людей (напр., варваровъ), весьма обстоятельно раскрыто, кромѣ сочиненій Hildenbrand'a, Zeller'a, Brandis'a и Ritter'a,—также у W. Oncken'a („Die Staatslehre des Aristoteles..." II, Hälfte. 1875, s. 29—74).

Аристотеля, такимъ образомъ, являются отдѣльные *индивидуумы*— и то весьма немногіе, но не человѣчество, какъ единое органическое цѣлое, не государство, въ его цѣлостности, и даже вообще не какая-нибудь опредѣленная, органически духовно-сплоченная группа лицъ, какъ таковая. Правда, Аристотель весьма часто ведетъ рѣчь объ извѣстномъ нормальномъ, съ его точки зрѣнія, устройствѣ *всего* государства, говоритъ о высокихъ достоинствахъ дружбы, связывающей воедино тѣсными духовными узами отдѣльныхъ лицъ и т. п. Но совершенство въ устройствѣ цѣлаго государства, съ точки зрѣнія Аристотеля, имѣетъ значеніе не само по себѣ, и не какъ средство къ достиженію совершенства и счастія *всей совокупности* членовъ извѣстнаго государства, какъ единаго органическаго цѣлаго, *а какъ средство къ достиженію совершенства и счастія немногихъ избранныхъ индивидуумовъ, членовъ государства*. Аристотель въ данномъ случаѣ удовлетворяется тѣмъ, что цѣною нормальнаго государственнаго устройства можетъ купить совершенство и счастье *немногихъ избранныхъ*. Нормальное государственное устройство, по Аристотелю, такимъ образомъ, вовсе не имѣетъ своею цѣлію обезпеченіе блага *всѣхъ* членовъ этого государства, по мѣрѣ, конечно, силъ и способностей каждаго, или обезпеченіе блага *всего* государства, какъ единаго духовнаго организма. Точно также и въ дружбѣ, съ точки зрѣнія Аристотеля, цѣнно не то, что благодаря ей достигается духовно-нравственное совершенство и счастье извѣстной *группы* лицъ, *какъ таковой*, т. е. какъ извѣстнаго сообщества людей, а именно то, что благодаря дружбѣ достигается совершенство и счастье *извѣстнаго индивидуума*: изъ друзей, по Аристотелю, каждый, въ качествѣ своей основной цѣли, долженъ имѣть въ виду *свое собственное, индивидуальное* благо, а не благо всей той группы лицъ, въ ея органической цѣлостности, съ какой онъ связанъ духовными узами. Все сказанное приводитъ насъ къ тому заключенію, что соціальныя и альтруистическія стремленія и чувства въ моральной философіи Аристотеля не отличаются ни должной широтой, ни характеромъ сколько-нибудь значительной духовной энергіи и напряженности. Весьма важно въ данномъ случаѣ отмѣтить тотъ фактъ, что Аристотель *сознательно убѣжденъ* въ безплодности стремленій къ *соціальной эвдемоніи*, какъ таковой, и на основаніи изслѣдованія особенностей человѣческой природы старается доказать, что единственно законнымъ и достижимымъ является благо *индивидуума*, и то лишь въ рѣдкихъ случаяхъ. *Пессимизмъ* Аристотеля въ во-

просѣ о соціальной эвдемоніи поэтому получаетъ характеръ совершенной *сознательности*, а потому и *безповоротности*.

Соціальныя и альтруистическія стремленія и чувства въ античномъ мірѣ и до Аристотеля обыкновенно отходили на задній планъ предъ стремленіями и чувствами индивидуалистическаго и эгоистическаго свойства. Эту особенность античной морали мы и старались отмѣтить въ философіи предшественниковъ Аристотеля—у софистовъ, Сократа, Платона, киринейцевъ и циниковъ. Но ни у кого изъ предшественниковъ Аристотеля въ области моральной философіи мы не встрѣчаемъ такого *сознательнаго* отреченія отъ идеи *общественнаго* блага, въ смыслѣ одной изъ основныхъ и самостоятельныхъ цѣлей человѣческихъ стремленій, какъ это мы видимъ у Аристотеля. У софистовъ, киринейцевъ и циниковъ индивидуализмъ основной тенденціи ихъ моральной философіи носилъ еще, попреимуществу, *догматическій*, а не сознательно-критическій характеръ, благодаря ихъ отрицательному или, по крайней мѣрѣ, безразличному отношенію къ религіознымъ и метафизическимъ обоснованіямъ ихъ моральныхъ принциповъ. Къ тому же, что касается софистовъ, то послѣдніе, хотя и ставили, въ качествѣ основной *цѣли* стремленій человѣка, его личное, индивидуальное счастье, а на общественное благо смотрѣли только, какъ на *средство* къ этому; но они еще не совсѣмъ отказывались отъ мысли въ той или иной степени осуществить идею *общественнаго* блага, т. е. блага *всего* государства, гдѣ отдѣльный индивидуумъ нашелъ бы себѣ необходимыя условія и средства для достиженія своего личнаго блага, этой конечной цѣли своихъ стремленій. Софистамъ не была вполнѣ чужда мысль о государствѣ и человѣческомъ обществѣ, какъ единомъ организмѣ, отъ благосостоянія котораго, *во всей его совокупности*, зависитъ и благосостояніе индивидуума, какъ отдѣльнаго члена государственнаго организма. Этотъ *органическій* взглядъ на государство у Сократа, а въ особенности у Платона, получилъ, какъ мы видѣли, свое дальнѣйшее развитіе. При этомъ, Платону не чужда была, по крайней мѣрѣ, *тенденція* расширить границы государства, какъ цѣлаго организма, а соотвѣтственно этому и границы соціальной эвдемоніи до предѣловъ *универсальности*, поскольку въ трансцедентномъ мірѣ Платонъ пытался найти для человѣка возможность въ извѣстной степени освободиться отъ тѣхъ натуральныхъ ограниченій, какія здѣсь, на землѣ для многихъ людей являются непреодолимыми препятствіями къ достиже-

нію духовно-нравственнаго совершенства и счастія. Правда, у Сократа и Платона, какъ и у софистовъ, благо цѣлаго общества является только *средствомъ* къ достиженію индивидуумомъ своего личнаго счастія; однако, и Сократъ и Платонъ все же признавали безусловно необходимымъ для блага отдѣльнаго индивидуума, какъ члена извѣстнаго государства, чтобы *предварительно* было достигнуто *общественное* благо: по взгляду Сократа и Платона, индивидуумъ можетъ быть счастливъ только тогда, когда счастливо *все* государство, какъ единый организмъ. Несчастіе однихъ членовъ государства, по Сократу и Платону, является препятствіемъ къ счастію другихъ членовъ этого же государства. Внутреннее противорѣчіе этого органическаго взгляда на государство съ основною индивидуалистическою тенденціей Сократа и Платона въ ихъ ученіи о конечной цѣли стремленій человѣка,—это противорѣчіе въ моральной философіи Сократа и Платона не было еще приведено къ вполнѣ ясному и критическому сознанію. Сократъ и Платонъ еще *вѣрили* въ возможность достиженія блага всего государства, какъ единаго организма и считали это необходимымъ; точно также они вѣрили въ возможность примирить исключительное стремленіе человѣка къ личному, индивидуальному благу, какъ основной его *цѣли*, съ стремленіемъ къ благу цѣлаго общества, какъ *средству* къ достиженію индивидуальнаго блага.—У Аристотеля же мы, во-первыхъ, не видимъ вѣры въ возможность достиженія *общественнаго* блага, въ точномъ смыслѣ этого слова, какъ блага извѣстнаго государства въ его органической цѣлостности; во-вторыхъ, личное благо индивидуума у него уже не ставится въ тѣсную органическую связь и зависимость отъ блага цѣлаго общества. Мы въ данномъ случаѣ имѣемъ, главнымъ образомъ, въ виду отмѣченное нами выше ученіе Аристотеля о теоретически-созерцательной жизни человѣка, какъ его высочайшемъ благѣ. Соціальная и альтруистическая тенденція, выдвинутая нѣкоторыми изъ предшественниковъ Аристотеля, въ особенности Сократомъ и Платономъ, совершенно увядаетъ въ моральной философіи Аристотеля, не успѣвъ расцвѣсть, поскольку ей не доставало прочной психологической почвы въ общемъ міровоззрѣніи античнаго человѣка, односторонне-интеллектуалистическомъ, а потому узко-натуралистическомъ и ультра-индивидуалистическомъ въ самой своей основѣ. Эта безпочвенность соціальныхъ и альтруистическихъ стремленій предшественниковъ Аристотеля въ области философіи этимъ послѣднимъ была ясно сознана, и онъ

отсюда сдѣлалъ соотвѣтствующіе *пессимистическіе выводы* по вопросу о соціальной эвдемоніи.

Общее ослабленіе душевной энергіи человѣка, въ особенности его воли и чувствъ должно, такимъ образомъ, составлять наиболѣе характерную и основную черту этическихъ сужденій Аристотеля съ ихъ формальной стороны. Эта тенденція, какъ мы видѣли, проходитъ красною нитью черезъ всю этику Аристотеля, сказываясь, такъ или иначе, во всѣхъ важнѣйшихъ и основныхъ сторонахъ и отдѣлахъ его моральной философіи. И потому на эту черту мы въ правѣ смотрѣть, какъ на выраженіе соотвѣтствующей особенности всего духовнаго уклада Аристотеля, какъ морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста. Послѣднее обстоятельство и служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ не случайнаго, а психологически неизбѣжнаго происхожденія разсматриваемой нами особенности Аристотелевской этики. Основной психологическій корень отмѣченной нами основной черты этическихъ взглядовъ Аристотеля, какъ это мы старались выяснить выше, заключается въ односторонне-интеллектуалистическомъ и натуралистическомъ характерѣ его общаго міросозерцанія приведшаго его, въ связи съ внѣшними общественно-политическими условіями того времени, къ скептицизму и пессимизму въ рѣшеніи вопроса о возможности достиженія человѣкомъ основной цѣли его стремленій и цѣлесообразности ведущихъ къ этой цѣли средствъ и путей. Скептицизмъ ума и упадокъ энергіи въ сферѣ воли и чувствъ вытекаетъ отсюда, какъ естественное и психологически неизбѣжное слѣдствіе. Въ разсматриваемомъ нами отношеніи Аристотель, какъ мы видѣли, почти всегда дѣлаетъ, по сравненію со своими предшественниками въ области моральной философіи, дальнѣйшій шагъ впередъ, если мы будемъ имѣть въ виду *теоретическую* разработку этическихъ вопросовъ. Конечныхъ логическихъ *выводовъ* изъ своихъ этическихъ сужденій Аристотель, въ большинствѣ случаевъ, не дѣлаетъ и не проводитъ ихъ послѣдовательно въ практическую жизнь. Особенности теоретическихъ воззрѣній Аристотеля не всегда также во всей своей силѣ отражаются соотвѣтствующимъ образомъ на *душевномъ настроеніи* самого Аристотеля, сумѣвшаго во многихъ случаяхъ сохранить душевную энергію, хотя бы вопреки основамъ своихъ теоретическихъ взглядовъ. Провести въ самую жизнь теоретическіе выводы моральной философіи Аристотеля должны были, по естественному ходу вещей, лишь *послѣдователи* Аристотеля и вообще позднѣйшіе

представители античной моральной философіи. Аристотель же, приведши къ ясному сознанію неизбѣжность, съ точки зрѣнія основъ античнаго міросозерцанія, скептическихъ и пессимистическихъ выводовъ въ области моральной философіи,—тѣмъ самымъ сдѣлалъ для своихъ преемниковъ психологически естественнымъ и необходимымъ этотъ переходъ отъ теоріи къ практикѣ, отъ сужденій ума къ соотвѣтствующему этимъ сужденіямъ общему душевному настроенію.

Всѣмъ сказаннымъ само собою опредѣляется отношеніе моральной философіи Аристотеля и всей его личности, какъ одного изъ представителей морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, съ разсматриваемой нами стороны, къ *христіанскому* ученію о нравственности и къ морально-психологическому типу истиннаго христіанина. Тотъ дальнѣйшій шагъ впередъ, по пути общаго пониженія пульса духовной жизни человѣка, какой дѣлаетъ въ своей этикѣ Аристотель, въ смыслѣ болѣе обстоятельной теоретической разработки ведущихъ къ этому основныхъ психологическихъ посылокъ,—*не можетъ быть разсматриваемъ, какъ положительный шагъ къ сближенію его моральной философіи съ христіанскою моралью и съ морально-психологическимъ типомъ христіанина*, поскольку послѣдній, какъ объ этомъ намъ неоднократно приходилось говорить выше, характеризуется чертами глубокой убѣжденности въ истинности своихъ религіозно-нравственныхъ сужденій и радостной увѣренности въ осуществимости основныхъ цѣлей его стремленій, въ чемъ и заключается психическій корень повышенной энергіи воли и чувствъ истинныхъ послѣдователей Христа. *Положительныхъ* точекъ соприкосновенія между моральною философіей Аристотеля и морально-псилогическимъ типомъ истиннаго христіанина, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, такимъ образомъ, нѣтъ и быть не можетъ, а слѣдовательно не можетъ быть рѣчи и о *положительной генетической зависимости* христіанской морали отъ Аристотелевской и морально-психилогическаго типа христіанина отъ того типа античнаго философа-моралиста, однимъ изъ представилей котораго было Аристотель. Противоположность между тѣмъ и другимъ типомъ является принципіальной, сводясь, въ концѣ концовъ, къ противоположности между *разсудочно-интеллектуальнымъ* типомъ, съ одной стороны, и *сердечно-волевымъ*, съ другой. Аристотель былъ однимъ изъ наиболѣе яркихъ и послѣдовательныхъ представителей перваго изъ этихъ

двухъ типовъ, насколько объ этомъ мы въ правѣ сдѣлать соотвѣтствующее заключеніе изъ основныхъ положеній его моральной философіи съ ея формальной стороны, проникнутой, какъ мы видѣли, несомнѣнно, духомъ самаго послѣдовательнаго *интеллектуализма и натурализма*. Допустить генетическую зависимость сердечно-волевого типа истиннаго христіанина отъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, нашедшаго свое выраженіе въ философіи Аристотеля,— значитъ допустить въ слѣдствіи нѣчто, *по существу отличное* отъ того, что дано въ причинѣ. Несовмѣстимость христіанской морали съ моральной философіей Аристотеля настолько ясно бросается въ глаза, что даже наиболѣе убѣжденные сторонники сближенія христіанскаго ученія о нравственности съ античной этикой, обычно, въ своей аргументаціи или совершенно умалчиваютъ объ Аристотелѣ или же говорятъ о немъ вскользь и мимоходомъ.— Но если у насъ нѣтъ основаній говорить о положительной генетической зависимости христіанской морали отъ Аристотелевской, съ ея формальной стороны,—то *косвеннымъ и чисто-отрицательнымъ* путемъ Аристотель въ этомъ отношеніи сдѣлалъ весьма много такого, что, несомнѣнно, способствовало успѣшному распространенію среди античнаго міра основъ христіанской морали. Аристотель въ своей моральной философіи приводитъ античное общество къ ясному сознанію *безсилія* человѣка, остающагося вѣрнымъ основамъ античнаго міросозерцанія, достигнуть основныхъ цѣлей своихъ духовныхъ стремленій. Этимъ, несомнѣнно, подрывались въ сознаніи античнаго человѣка коренныя основы его традиціоннаго міросозерцанія и его моральныхъ принциповъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ облегчалась возможность проникновенія въ сознаніе античнаго общества извнѣ *иного* міросозерцанія и *иной* морали, возвѣщенныхъ впослѣдствіи христіанствомъ. Основы христіанской морали тѣмъ легче и быстрѣе могли распространиться въ античномъ языческомъ мірѣ и тѣмъ глубже проникнуть въ сознаніе античнаго человѣка,—чѣмъ сильнѣе были подорваны соотвѣтствующія основы античныхъ традицій, чѣмъ, слѣдовательно, слабѣе бѣло то сопротивленіе, какое христіанская мораль встрѣчала съ стороны античной. А для теоретическаго разрушенія основъ античной морали, для доказательства практической непригодности и даже пагубности ея основныхъ выводовъ, Аристотелемъ, какъ мы видѣли, сдѣлано было весьма много,—больше, чѣмъ кѣмъ-либо изъ его предшественниковъ. Не

лишнее въ данномъ случаѣ отмѣтить также и другую сторону дѣла, о которой намъ отчасти уже приходилось упоминать и выше. Мы имѣемъ въ виду то обстоятельство, что моральная философія Аристотеля, при своемъ проникновеніи въ сознаніе античнаго общества, съ психологическою необходимостію должна была способствовать общему пониженію пульса душевной жизни античнаго человѣка, особенно дезорганизующимъ и разслабляющимъ образомъ дѣйствуя на его волю и сердце. Вмѣстѣ съ этимъ, моральная философія Аристотеля, благодаря своей рѣзко выраженной ультраиндивидуалистической тенденціи, несомнѣнно способствовала также ослабленію въ античномъ мірѣ соціальныхъ и альтруистическихъ чувствъ и стремленій, и безъ того слабо здѣсь развитыхъ, подрывая, такимъ образомъ, самыя основы общественной жизни. Предоставленное самому себѣ, античное общество, съ такой пониженной душевной энергіей, съ подавленною индивидуальностію и съ расшатанными соціальными устоями, въ концѣ концовъ, оказалось безсильнымъ создать въ духовной сферѣ что-нибудь по существу новое и великое. Но, если этотъ болѣзненный процессъ крайняго ослабленія духовной энергіи въ античномъ обществѣ самъ по себѣ не могъ положительнымъ путемъ способствовать моральному прогрессу античнаго міра,—то зато онъ представлялъ изъ себя весьма благопріятную почву для усвоенія новыхъ моральныхъ принциповъ, приносимыхъ сюда *извнѣ* лицами, съ повышенной душевной энергіей, съ глубокими и непоколебимыми нравственными убѣжденіями, съ сильною волею и глубокими и сильными чувствами. Общество, съ крайне ослабленною душевною энергіей, съ расшатанной волей и притупленными чувствами, естественно, не можетъ дать живого и сильнаго отпора психическому воздѣйствію такихъ энергичныхъ проповѣдниковъ новаго ученія и сознательно или безсознательно подчиняется ихъ вліянію, какъ вообще слабый духомъ подчиняется духовному вліянію болѣе сильнаго и энергичнаго. Такіе проповѣдники новаго ученія, естественно, овладѣваютъ умомъ, волею и чувствомъ обезличенной народной массы, сообщаютъ ей свое болѣе богатое духовное содержаніе, органически сплачиваютъ ее цѣльностію и единствомъ этого психическаго содержанія и тѣмъ возрождаютъ на новыхъ началахъ увядшую душевную энергію и общественную жизнь этой массы. Ко времени первоначальнаго распространенія среди античнаго міра христіанства, античное общество, дѣйствительно, представляло изъ себя образецъ крайняго упадка душевной энергіи: скептицизмъ ума, расшатанность воли и притупленность чувствъ,

въ особенности соціальныхъ и альтруистическихъ, составляли наиболѣе характерныя особенности психической организаціи античнаго человѣка. Глубоко и непоколебимо убѣжденнымъ и воодушевленнымъ провозвѣстникомъ Христова ученія античный міръ могъ противопоставить лишь грубую *физическую* силу, но *духовнаго* отпора новому ученію онъ противопоставить не могъ, такъ какъ ему недоставало той силы духа, какою обладали проповѣдники Христова ученія. Внутренней силы духа у античнаго общества сохранилось лишь настолько, насколько это было необходимо для усвоенія психическаго воздѣйствія *извнѣ*, со стороны лицъ, дѣйствительно сильныхъ духомъ, и для духовнаго возрожденія, на основѣ новыхъ, *христіанскихъ* жизненныхъ началъ. Духовное состояніе античнаго человѣчества въ разсматриваемомъ нами чисто отрицательномъ отношеніи, такимъ образомъ, дѣйствительно, представляло изъ себя весьма благопріятную почву къ тому, чтобы провозвѣстники Христова ученія могли успѣшно выполнить завѣтъ Спасителя—быть «ловцами человѣковъ». А поскольку моральная философія Аристотеля была не только яркой выразительницей издавна начавшаго, а ко времени первоначальнаго распространенія христіанства достигшаго своего апогея болѣзненнаго процесса крайняго пониженія общей психической энергіи въ античномъ обществѣ, но и съ своей стороны *способствовала ускоренію этого процесса*, благодаря своему вліянію на общество,— постольку моральная философія этого языческаго мыслителя *косвеннымъ и чисто отрицательнымъ* путемъ, безсознательно и вопреки своему намѣренію, подготовляла въ античномъ мірѣ почву для торжества здѣсь новыхъ, христіанскихъ идеаловъ нравственности.

Изслѣдуя этическія воззрѣнія Аристотеля со стороны ихъ *содержанія*, намъ, въ большинствѣ случаевъ, придется коснуться тѣхъ его положеній, о которыхъ, по тому или иному поводу, приходилось вести рѣчь и выше, но, конечно, подъ инымъ угломъ зрѣнія.

Прежде всего, что касается вопроса о конечной *цѣли* стремленій человѣка, то въ данномъ случаѣ мы прежде всего должны отмѣтить односторонне-интеллектуалистическій характеръ ученія Аристотеля о данномъ предметѣ, вытекающій изъ столь-же интеллектуалистическаго характера общаго міросозерцанія Аристотеля и всей

его психики, поскольку потребностямъ человѣческаго сердца и воли Аристотель не склоненъ былъ придавать существеннаго значенія въ понятіи высочайшаго блага человѣка, этой конечной цѣли его стремленій, въ большинствѣ же случаевъ эти потребности Аристотелемъ и вовсе игнорируются. Достаточно въ данномъ случаѣ припомнить изложенное нами выше ученіе Аристотеля о *теоретически-созерцательной* жизни, какъ жизни счастливѣйшей, а также ученіе Аристотеля о той доминирующей роли, какую онъ отводитъ добродѣтели *благоразумія*, какъ посредствующаго звена между діаноэтическими и этическими добродѣтелями,—чтобы притти къ тому заключенію, что въ конечномъ итогѣ содержаніе понятія высочайшаго блага, какъ цѣли нашихъ стремленій, почти безъ остатка исчерпывается теоретически-познавательной дѣятельностію человѣка и непосредственно вытекающими отсюда *интеллектуальными* удовольствіями.

Односторонній интеллектуализмъ, какъ объ этомъ намъ приходилось говорить во введеніи, съ психологическою необходимостію приводитъ человѣка къ ультра-индивидуализму и эгоизму въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли его стремленій. То же мы должны сказать и относительно моральной философіи Аристотеля, подобно тому, какъ соотвѣтствующую же особенность мы отмѣтили выше и въ моральной философіи предшественниковъ Аристотеля. Отношеніе человѣка къ другимъ людямъ и съ точки зрѣнія Аристотеля должно носить характеръ разсудочной холодности, душевной черствости, и безразличія къ радостямъ и горю ближняго, поскольку въ своей моральной философіи Аристотель сознательно стремится къ тому, чтобы свести, что называется, къ нулю потребности человѣческаго сердца и воли,—стремится еще съ большею сознательностію и рѣшимостію, чѣмъ это дѣлали его предшественники. Какъ и у Сократа и у Платона, ультра-индивидуализмъ и эгоизмъ Аристотелевской моральной философіи не носитъ, правда, хищнически-активнаго характера, поскольку это не соотвѣтствовало бы общему пониженному темпу его душевной жизни, его наклонности къ душевной апатіи; но, со стороны своего *внутренняго психическаго содержанія и этической цѣнности*, пассивный индивидуализмъ Аристотеля, какъ таковой, не уступаетъ по силѣ самому грубому хищническому эгоизму. Пассивный индивидуализмъ Аристотеля, какъ и его предшественниковъ, не переходитъ открыто въ хищнически-активный лишь потому, что для этого въ душѣ Аристотеля не хватаетъ достаточной степени волевой энергіи и интенсивности

сердечной жизни. Поэтому даже въ тѣхъ случаяхъ, когда у Аристотеля идетъ рѣчь о такихъ, повидимому, альтруистическихъ добродѣтеляхъ, какъ добродѣтели: справедливость, благотворительность, дружба и т. п.,—мы, какъ и при разсмотрѣніи соотвѣтствующаго ученія Сократа и Платона, должны помнить, что имѣемъ дѣло съ *отвлеченными понятіями* справедливости, благотворительности, дружбы и т. п., и съ требованіемъ соотвѣтствующаго этимъ понятіямъ *внѣшняго поведенія* извѣстнаго лица или общества, *но никакъ не съ внутренними движеніями человѣческаго сердца и воли.* Впрочемъ, слѣдовъ этого мнимаго, поверхностнаго альтруизма въ логически-стройной ультра-индивидуалистической моральной философіи Аристотеля сравнительно весьма мало, гораздо меньше, чѣмъ, напр., у Сократа и Платона; въ большинствѣ же случаевъ Аристотель открыто становится на сторону крайняго индивидуализма. Такъ, напр., по ученію Аристотеля, конечною цѣлью стремленій человѣка, какъ мы видѣли выше, является *личное совершенство и счастье человѣка, какъ индивидуума.* Добродѣтельная дѣятельность, какъ таковая, по ученію Аристотеля, есть только *средство* къ достиженію человѣкомъ своего индивидуальнаго совершенства и счастья, но не одинъ изъ небходимыхъ моментовъ въ понятіи цѣли его стремленій. Правда, духовное совершенство и счастье, какъ цѣль человѣческихъ стремленій, по мнѣнію Аристотеля, является не внѣшнимъ, а *имманентнымъ* слѣдствіемъ добродѣтельной дѣятельности, т. е. непосредственно вытекающимъ изъ самаго существа такой дѣятельности; тѣмъ не менѣе, *самостоятельной* цѣнности добродѣтель, какъ таковая, въ глазахъ Аристотеля все-таки не имѣетъ. Отсюда, *эвдемонизмъ*, по всей справедливости, долженъ быть признанъ характерною чертою въ ученіи Аристотеля о конечной цѣли человѣческихъ стремленій. При этомъ, эвдемонизмъ Аристотелевской этики заключаетъ въ себѣ опредѣленно выраженную *ультра-индивидуалистическую* основу, поскольку въ понятіе человѣческаго счастія Аристотелемъ не включается, въ качествѣ необходимаго и самоцѣннаго момента, моментъ счастія *другихъ* лицъ. Съ точки зрѣнія Аристотеля, личное счастье человѣка нисколько не умаляется отъ сознанія того, что другія лица подвергаются разнаго рода несчастіямъ. Напротивъ, совершенная духовная отрѣшенность человѣка отъ людскихъ горестей и радостей, его совершенная безмятежность и спокойствіе, при наличности всѣхъ тѣхъ бѣдствій, какія выпадаютъ на долю другихъ лицъ,—въ гла-

захъ Аристотеля, какъ мы видѣли, является высшею степенью духовно-нравственнаго совершенства и счастья человѣка. Другими словами, Аристотель знаетъ одинъ только видъ эвдемоніи, какъ цѣли человѣческихъ стремленій—эвдемоніи *индивидуальной*, но никакъ не соціальной. Соотвѣтственно этому, въ ученіи Аристотеля о *конечной* цѣли стремленій человѣка нѣтъ вовсе мѣста вопросу о его *обязанностяхъ въ отношеніи къ другимъ людямъ*: установленіе такихъ или иныхъ отношеній отдѣльнаго лица къ другимъ людямъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, обязательно для этого лица только, какъ *средство къ достиженію имъ своего личнаго, индивидуальнаго счастія*. Мы не будемъ повторять того, что нами выше было сказано объ *ультра-индивидуалистическомъ и эгоистическомъ* характерѣ ученія Аристотеля о *справедливости* и нѣкоторыхъ другихъ родственныхъ ей добродѣтеляхъ, гдѣ нѣкоторые изъ ученыхъ изслѣдователей Аристотеля склонны видѣть, на ряду съ индивидуалистическою тенденціей, также тенденцію *альтруистическую*. Въ данномъ случаѣ мы подчеркнемъ лишь тотъ фактъ, что даже въ основу высшаго вида дружбы, признаваемой Аристотелемъ за дружбу «*безкорыстную*»,—послѣдній, въ концѣ концовъ, какъ мы видѣли, полагаетъ *любовь человѣка къ самому себѣ, какъ ту цѣль, ради которой мы должны стремиться имѣть друзей*. Другъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, долженъ быть для насъ только *средствомъ* къ тому, чтобы сознаніе нашей самоудовлетворенности, самодовлѣемости и полноты нашего собственнаго душевно-нравственнаго совершенства и счастья, черезъ созерцаніе такого же рода совершенствъ и счастья въ нашемъ другѣ,—получило характеръ еще большей опредѣленности и ясности. Истинный другъ, по мнѣнію Аристотеля, правда, безкорыстенъ, поскольку онъ ничего не ищетъ отъ друга; но вѣдь онъ, во-первыхъ, съ точки зрѣнія Аристотеля и *не можетъ* ничего искать, такъ какъ онъ достигъ той степени совершенства и счастья, когда уже *ни въ чемъ и не нуждается* (иной человѣкъ, по Аристотелю, и не способенъ къ истинной дружбѣ); во-вторыхъ, истинный другъ, по Аристотелю, хотя ничего не ищетъ отъ друга, *зато вѣдь и самъ ничего не жертвуетъ въ пользу своего друга*. Безкорыстіе истинныхъ друзей, какихъ намъ рисуетъ Аристотель, является безкорыстіемъ сытыхъ и самодовольныхъ *эгоистовъ*, которые, обособившись отъ людского горя и нужды, могущихъ потревожить ихъ спокойствіе и потребовать отъ нихъ состраданія и

самопожертвованія, оказываются довольными другъ другомъ лишь потому, что ихъ взаимная дружба не требуетъ отъ нихъ никакихъ жертвъ. Эвдемонизмъ ученія Аристотеля о конечной цѣли стремленій человѣка, такимъ образомъ, дѣйствительно, переходитъ въ послѣдовательно проведенный *ультра-индивидуализмъ и эгоизмъ*. Основнымъ психологическимъ источникомъ такого крайняго индивидуализма и эгоизма Аристотелевскаго ученія о конечной цѣли нашихъ стремленій является его ультра-раціонализмъ, несомнѣннымъ доказательствомъ чего можетъ служить тотъ фактъ, что теоретически-созерцательная жизнь мудреца, эта, въ глазахъ Аристотеля, высшая ступень нравственнаго совершенства, и блаженства,—въ то же время, какъ мы видѣли выше, является наиболѣе проникнутою характеромъ самаго послѣдовательнаго индивидуализма и эгоизма. По сравненію со своими предшественниками, Аристотель, по данному вопросу, высказывается, какъ мы видѣли, съ большею сознательностію, послѣдовательностію и опредѣленностію, такъ какъ ультра-интеллектуалистическая и вытекающая отсюда ультра-индивидуалистическая тенденція этики Аристотеля находитъ для себя прочную психологическую основу въ соотвѣтствующей основной тенденціи его метафизики, тогда какъ предшественники Аристотеля или вообще не имѣли въ виду сознательно ставить свою этику во внутреннюю связь съ метафизикой (какъ, напр., софисты, киринейцы и циники), или же (какъ, напр., Сократъ и Платонъ) въ эту послѣднюю вносили нѣкоторые такіе элементы, изъ которыхъ можно было, правда, не безъ внутреннихъ самопротиворѣчій и явныхъ компромиссовъ, выводить органическій взглядъ на человѣческое общество, не позволявшій имъ въ области морали совершенно послѣдовательно провести индивидуалистическую тенденцію.

Будучи благомъ *индивидуальнымъ*, то́ эгоистическое счастье, которое, по ученію Аристотеля, является конечною и самоцѣнною цѣлью стремленій человѣка, естественно, должно носить, какъ мы видѣли, характеръ блага не абсолютнаго и всеобщаго, а только *относительнаго*, приспособленнаго къ индивидуальнымъ способностямъ и потребностямъ отдѣльныхъ лицъ. Общеобязательной и неизмѣнной конечной цѣли человѣческихъ стремленій Аристотелевская этика не знаетъ. Правда, Аристотель говоритъ о разумной или добродѣтельной жизни, равно обязательной для всѣхъ людей, какъ средствѣ, ведущемъ ихъ къ счастію. Но, во-первыхъ, добродѣтельная дѣятельность, по Аристотелю, является не

самостоятельной цѣлью стремленій человѣка, а только средствомъ къ счастію; послѣднее же заключается въ томъ чувствѣ *удовольствія*, которымъ и обусловливается, по Аристотелю, моральная цѣнность извѣстнаго поступка. Во-вторыхъ, принципъ «разумной дѣятельности», какъ мы видѣли, носитъ у Аристотеля столь же всеобщій, сколько и *абстрактно-формальный* характеръ. Вопросъ же о томъ, что̀ именно должно быть признано, въ качествѣ разумной дѣятельности, въ томъ или иномъ частномъ случаѣ, по отношенію къ тому или иному частному лицу,—съ точки зрѣнія Аристотеля, долженъ быть рѣшаемъ каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ самостоятельно и примѣнительно къ его индивидуальнымъ потребностямъ и внѣшнимъ условіямъ, т. е. рѣшеніе этого вопроса можетъ быть только *относительнымъ*. И въ данномъ направленіи Аристотель дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ впередъ, по сравненію съ такими изъ его предшественниковъ, какъ Сократъ и Платонъ, которымъ не вполнѣ была чужда идея абсолютнаго блага, какъ конечной цѣли стремленій человѣка, хотя эта идея и не могла, какъ мы видѣли, получить у нихъ своего должнаго развитія, какъ не соотвѣтствующая основному, односторонне-интеллектуалистическому и узко-натуралистическому характеру ихъ общаго міросозерцанія.—Отсутствіе въ этикѣ Аристотеля понятія объ *абсолютномъ благѣ*, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій, привноситъ, затѣмъ, въ моральную философію Аристотеля такую характерную черту, какъ *утилитаризмъ*. И, дѣйствительно, разъ всякій частный видъ доступнаго человѣку счастія, съ точки зрѣнія Аристотеля, есть только счастье относительное, то, слѣдовательно, оно всегда можетъ въ нашихъ глазахъ утратить характеръ самостоятельной цѣли нашихъ стремленій, опускаясь на степень только *полезнаго средства* къ достиженію счастья, болѣе высокой цѣнности. Такое же значеніе лишь *полезнаго средства* для достиженія болѣе высокой цѣли Аристотель, какъ мы видѣли, признаетъ и за всѣмъ тѣмъ, что не входитъ въ понятіе эгоистическаго счастія каждаго отдѣльнаго лица. Изъ предшественниковъ Аристотеля никто съ такою сознательностію, послѣдовательностію и опредѣленностію не развилъ мысли объ относительности идеи блага, какъ цѣли нашихъ стремленій и ультра-индивидуалистическомъ характерѣ этой цѣли; поэтому и *утилитаризмъ* этическихъ воззрѣній Аристотеля, по сравненію съ его предшественниками, является гораздо болѣе сознательнымъ, послѣдовательнымъ и опредѣленнымъ.

Ученіе Аристотеля о конечной *цѣли* стремленій человѣка, несомнѣнно, носитъ также опредѣленный отпечатокъ *гидонизма*. Правда, въ этикѣ Аристотеля не трудно встрѣтить самую горячую полемику противъ теорій, возводящихъ удовольствіе на степень высочайшаго блага. Но стоитъ только Аристотелю отъ полемики съ другими философами-моралистами перейти къ положительному раскрытію своего собственнаго ученія о самомъ *содержаніи* понятія того высочайшаго блага, какое онъ выдвигаетъ въ своей этикѣ,—и изъ противника гидонизма Аристотель незамѣтно переходитъ въ его принципіальнаго защитника, не только признавая, какъ мы видѣли выше, удовольствіе необходимымъ моментомъ въ понятіи высочайшаго блага, но даже видя въ немъ основной *критерій* всякаго блага. Аристотель, какъ мы видѣли, весьма недалекъ былъ отъ мысли видѣть въ удовольствіи даже *цѣль* нашей жизни: вопросъ о томъ, должны ли мы стремиться къ удовольствіямъ ради жизни, или жить ради удовольствій,—Аристотелемъ такъ и оставляется нерѣшимымъ, чего не могло бы быть, если бы онъ былъ принципіальнымъ противникомъ гидонизма. Аристотель, конечно, вооружается противъ *излишества* въ удовольствіяхъ, въ особенности, чувственныхъ, тѣлесныхъ, *но вооружается только потому, что излишества въ данномъ случаѣ, по его мнѣнію, приводятъ человѣка къ слишкомъ большимъ неудовольствіямъ*. Умѣренность въ удовольствіяхъ, такимъ образомъ, по Аристотелю, должна быть нами наблюдаема лишь съ тою цѣлью, чтобы испить чашу удовольствій возможно полнѣе и безъ примѣси неудовольствій. Слѣдовательно, по существу Аристотель даже въ своей кажущейся полемикѣ противъ гидонизма является его принципіальнымъ защитникомъ. Поэтому-то Аристотель и не считаетъ нужнымъ полагать удовольствію границъ тамъ, гдѣ самая крайняя его степень не грозитъ перейти въ неудовольствіе: мы имѣемъ въ виду извѣстное ученіе Аристотеля о теоретически-познавательной дѣятельности человѣка, доставляющей послѣднему высшій видъ удовольствія, безъ примѣси неудовольствій. Въ своемъ гидонизмѣ Аристотель, несомнѣнно, оставляетъ позади себя такихъ своихъ предшественниковъ, какъ Сократъ, Платонъ и циники, возвращаясь къ точкѣ зрѣнія софистовъ и киринейцевъ, съ большею однако, по сравненію съ этими послѣдними, критическою сознательностію и обстоятельностію обосновывая эту точку зрѣнія.— Съ гидонизмомъ этическихъ воззрѣній Аристотеля тѣсно связывается односторонне-натуралистическій и, такъ сказать, *космическій*

характеръ его этическихъ идеаловъ. Высочайшее благо человѣка, какое только можетъ быть доступно этому послѣднему, по взгляду Аристотеля, какъ мы видѣли, не выходитъ за границы земного, тѣлеснаго существованія человѣка, поскольку личное безсмертіе человѣческой души Аристотель категорически отрицалъ, равно какъ отрицалъ всякую непосредственную живую связь между здѣшнимъ чувственнымъ міромъ и міромъ высшей, Божественной сферы бытія .Отсюда, Аристотелевской морали совершенно былъ чуждъ характеръ религіозности. Въ этомъ отношеніи Аристотель также возвращается къ точкѣ зрѣнія софистовъ и киринейцевъ, отчасти циниковъ. Что же касается Сократа, а въ особенности Платона, то въ ихъ философіи, какъ мы видѣли, нельзя вполнѣ отрицать существованія тенденціи къ тому, чтобы высочайшее благо человѣка поставить выше условій его здѣшняго земного существованія, хотя эта тенденція и не могла быть послѣдовательно имъ развита и проведена въ жизнь,—тогда какъ Аристотель сознательно отказывается отъ самой мысли искать счастье въ какой-нибудь иной сферѣ, какъ только здѣсь, на землѣ.

Надъ всѣми только-что нами отмѣченными особенностями въ ученіи Аристотеля о конечной *цѣли* стремленій человѣка господствуетъ и его всецѣло проникаетъ неоднократно нами отмѣченная выше основная *скептически-пессимистическая* тенденція всей его моральной философіи, невольное и исполненное грусти признаніе Аристотелемъ того факта, что даже относительное счастье можетъ быть достигнуто лишь весьма немногими людьми, и то лишь при наличности извѣстныхъ благопріятныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій, отъ свободной воли человѣка въ большинствѣ случаевъ совершенно независящихъ; наоборотъ, всѣ усилія, потраченныя человѣкомъ для созданія имъ своего счастья, могутъ, въ концѣ концовъ, не привести его ни къ чему,—иногда рушиться чуть-ли не у самыхъ дверей желанной цѣли, въ силу неблагопріятныхъ натуральныхъ условій, коренящихся въ самой природѣ человѣка и во внѣшнихъ условіяхъ его существованія.

Въ своемъ ученіи о конечной *цѣли* стремленій человѣка Аристотель, по сравненію со своими предшественниками, *по существу дѣла* не сказалъ ничего новаго: односторонній интеллектуализмъ и вытекающіе отсюда эвдемонизмъ, ультра-индивидуализмъ, эгоизмъ и другія только-что отмѣченныя нами особенности въ ученіи Аристотеля о цѣли

нашихъ стремленій,—все это мы встрѣчали и при обзорѣ соотвѣтствующей стороны въ этическихъ сужденіяхъ предшественниковъ Аристотеля. Аристотель въ данномъ случаѣ былъ только болѣе послѣдователенъ, чѣмъ одни изъ его предшественниковъ, какъ, напр., Сократъ и Платонъ, и болѣе глубоко и критически обстоятеленъ, чѣмъ другіе, какъ, напр., софисты, киринейцы и циники. Вслѣдствіе этого, онъ, какъ глубокій и тонкій аналитикъ и послѣдовательный мыслитель, вскрываетъ наружу тѣ внутреннія самопротиворѣчія, какія таились въ этическихъ сужденіяхъ нѣкоторыхъ изъ его предшественниковъ, особенно Сократа и Платона, часто еще не рѣшавшихся дѣлать конечныхъ выводовъ изъ основныхъпо сылокъ своего односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго міросозерцанія. Аристотель въ разсматриваемомъ нами отношеніи, стоя на той же односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почвѣ, какъ и его предшественники,—смѣло отвергаетъ почти все то, что́ такъ или иначе оказывается несовмѣстимымъ съ ультра-интеллектуалистическимъ и натуралистическимъ характеромъ его общаго міросозерцанія. Поэтому Аристотель въ своемъ ученіи о цѣли человѣческихъ стремленій совершенно не удѣляетъ мѣста идеѣ абсолютнаго блага и идеѣ общественнаго блага, что́, напримѣръ, допускали, хотя и цѣною внутреннихъ самопротиворѣчій и неудачныхъ компромиссовъ, Сократъ и Платонъ. Съ другой стороны, Аристотель свои конечные выводы въ области морали, въ частности въ своемъ ученіи о конечной цѣли стремленій человѣка,—въ большинствѣ случаевъ ставитъ во внутреннюю связь съ основными принципами своего общаго метафизическаго міросозерцанія. Отсюда, эти основныя положенія этики Аристотеля оказываются у него болѣе глубоко обоснованными и болѣе, такъ сказать, продуманными, чѣмъ тѣ же сужденія такихъ изъ его предшественниковъ, какъ софисты, киринейцы и циники.

Но если въ своемъ ученіи о конечной цѣли стремленій человѣка Аристотель только идетъ дальше по тому же пути, по какому шли и его предшественники, то и по вопросу о внутреннемъ отношеніи разсматриваемой нами стороны моральной философіи Аристотеля къ соотвѣтствующей сторонѣ *христіанскаго* ученія о нравственности мы, по существу, должны сказать то же, что и относительно предшественниковъ Аристотеля: *моралъ Аристотеля, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, оказывается, въ самой своей основѣ, противоположною христіанской морали*, и если Аристо-

тель, по сравненію со своими предшественниками, сдѣлалъ въ данномъ случаѣ дальнѣйшій шагъ впередъ, въ дѣлѣ послѣдовательнаго теоретическаго развитія тѣхъ же этическихъ положеній, какія лежали и въ основѣ морали его предшественниковъ,—то это былъ шагъ не по пути сближенія съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности и съ морально-психологическимъ типомъ истиннаго христіанина, а шагъ въ обратномъ направленіи. Дѣствительно, ультра-интеллектуализму, эвдемонизму и гидонизму моральной философіи Аристотеля въ христіанскомъ ученіи о *конечной цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка противостоитъ требованіе *нравственнаго долга*, вытекающаго изъ потребностей человѣческаго *сердца* и *воли*, при чемъ, въ самомъ исполненіи этого долга христіанинъ и полагаетъ свое благо. Ультра-индивидуализму и эгоизму ученія Аристотеля о цѣли нашихъ стремленій въ христіанствѣ противостоитъ самый широкій *альтруизмъ*, въ силу котораго христіанинъ въ содержаніе своего высочайшаго блага долженъ включать, въ качествѣ *своего* счастія и *своего* горя, счастіе и горе *всѣхъ другихъ* людей, не исключая и враговъ. Ученію Аристотеля объ относительномъ и космическомъ характерѣ доступныхъ человѣку благъ, къ каковымъ онъ только и долженъ стремиться, какъ къ своему *идеалу*,—въ христіанствѣ противостоитъ требованіе: «будьте совершены, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный», т. е. требованіе *стремиться къ идеалу абсолютнаго совершенства, возвышающемуся надъ границами земнаго существованія человѣка.* Отсюда, принципіальной безрелигіозности въ ученіи Аристотеля о конечной цѣли стремленій человѣка въ христіанствѣ противостоитъ самая глубокая и интенсивная религіозность. Наконецъ, скептицизму и пессимизму ученія Аристотеля о конечной цѣли стремленій человѣка въ христіанской морали противостоитъ глубокая и непреклонная *убѣжденность* въ истинности той цѣли, къ достиженію которой христіанинъ стремится, и *оптимизмъ*, какъ въ рѣшеніи вопроса о томъ, къ чему именно христіанинъ долженъ стремиться, въ качествѣ основной цѣли своей жизни, такъ и относительно того, возможно ли для него достиженіе этой цѣли. Съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о нравственности, для христіанина безусловно не можетъ быть мѣста колебаніямъ и недоумѣніямъ относительно того, къ какой цѣли онъ долженъ стремиться въ своей жизни вообще или въ томъ или иномъ частномъ случаѣ, равно какъ не можетъ быть тяжелаго сомнѣнія и относительно того, достижима ли для него эта цѣль его стремленій или же нѣтъ.

Христіанинъ убѣжденъ, что конечная нравственная цѣль его жизни ему указана самимъ Богомъ, существомъ абсолютно совершеннымъ и благимъ, слѣдовательно, ему ни въ какомъ случаѣ не могло не быть сообщено *все* то, что́ человѣку, какъ нравственному существу, необходимо знать. Точно также христіанинъ глубоко вѣритъ и въ то, что отъ Бога даны ему и необходимыя силы къ тому, чтобы онъ могъ достичь конечной цѣли его нравственныхъ стремленій.

Въ силу всего сказаннаго нами объ особенностяхъ ученія Аристотеля о конечной цѣли стремленій человѣка, моральная философія Аристотеля, съ разсматриваемой нами стороны, не могла въ *положительномъ* смыслѣ подготовлять почву къ возникновенію и распространенію въ античномъ мірѣ христіанскихъ идеаловъ нравственности и христіанскаго образа жизни; ей нельзя приписать значенія предтечи, хотя бы то и отдаленнаго, христіанской морали и морально-психологическаго типа истиннаго христіанина. Дальнѣйшее развитіе основныхъ принциповъ ученія Аристотеля о конечной цѣли стремленій человѣка и проведеніе этихъ принциповъ въ жизнь должно было вести не къ сближенію съ христіанскою моралью, а къ еще болѣе ясному раскрытію всего того существеннаго-внутренняго *противорѣчія*, какое заключается между принципами той или другой морали. Значеніе моральной философіи Аристотеля съ разсматриваемой нами стороны, въ дѣлѣ подготовки въ античномъ мірѣ почвы для торжества здѣсь нравственныхъ идеаловъ христіанства, носитъ, какъ и въ другихъ отношеніяхъ, характеръ *косвенной* услуги. Дѣло въ томъ, что ученіе Аристотеля о конечной цѣли человѣческихъ стремленій отличается чертами крайней *односторонности*, въ силу односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго характера его общаго міросозерцанія. Въ то время, какъ нѣкоторые изъ предшественниковъ Аристотеля, какъ, напримѣръ, Сократъ и Платонъ, хотя въ слабой степени, но все-таки въ своей моральной философіи удѣляли мѣсто идеѣ абсолютнаго блага и идеаламъ альтруизма, спиритуализма, супранатурализма, не отдавая еще себѣ, повидимому, вполнѣ яснаго отчета въ томъ, насколько въ данномъ случаѣ они стоятъ въ противорѣчіи съ основными принципами своего общаго односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія,—Аристотель, какъ мы видѣли, совершенно отрицаетъ естественность и цѣлесообразность стремленій человѣка къ такимъ идеаламъ. *Временно* заглушить стремленія человѣка къ идеаламъ, не вмѣщающимся въ узкія рамки односторонняго интеллектуализма

и не возвышающимся надъ сферою земной дѣйствительности, ограниченной и несовершенной, а также надъ сферою интересовъ своего эгоистическаго «я»,—конечно, возможно, и моральная философія Аристотеля не только была выразительницей притупленности этого рода стремленій въ античномъ обществѣ того времени, но и сама способствовала дальнѣйшему временному притуплению здѣсь этихъ стремленій. Однако окончательно задушить въ своей душѣ тяготѣніе къ только-что нами упомянутымъ идеаламъ человѣкъ не можетъ, *поскольку стремленіе къ этимъ идеаламъ лежитъ въ самомъ существѣ природы человѣка*. И чѣмъ сильнѣе это стремленіе въ душѣ человѣка заглушается, тѣмъ съ большею силою, при соотвѣтствующихъ благопріятныхъ условіяхъ, оно должно вновь прорваться въ будущемъ, если, конечно, этотъ человѣкъ вообще сохранилъ въ себѣ способность къ душевному возрожденію. Съ этой точки зрѣнія, и моральная философія Аристотеля, непосредственно способствуя временному притуплению въ античномъ обществѣ альтруистическихъ стремленій человѣческаго сердца и воли, а также стремленій къ безконечному, вѣчному и духовному благу,—тѣмъ самымъ въ болѣе отдаленномъ будущемъ, безсознательно и вопреки своему намѣренію, *отрицательнымъ* путемъ подготовляла почву къ тому, *что заглушенныя ею стремленія въ античномъ обществѣ когда-нибудь возродятся съ удвоенною силою и напряженностью*.— Слѣдуетъ въ данномъ случаѣ обратить вниманіе и на то обстоятельство, что въ своей моральной философіи Аристотель болѣе, чѣмъ кто-либо изъ его предшественниковъ въ области философіи, въ ясныхъ и опредѣленныхъ формахъ раскрываетъ самое существо традиціонныхъ античныхъ идеаловъ нравственности, часто дѣлая изъ нихъ и соотвѣтствующіе конечные *теоретическіе* выводы и приводя, такимъ образомъ, *къ ясному критическому сознанію* тѣ моральные принципы, по какимъ до него, въ большинствѣ случаевъ безсознательно и какъ-бы инстинктивно, развивалась вся внутренняя и отчасти внѣшняя жизнь античнаго общества. Будучи же приведены къ ясному сознанію и очищенны отъ случайныхъ, несродныхъ имъ наслоеній,—традиціонные античные идеалы нравственности ясно предстали духовному взору античнаго человѣка въ своей дѣйствительной сущности—со всею своею односторонностію и съ тѣми пессимистическими выводами, какіе изъ нихъ вытекаютъ. Благодаря этому, въ сознаніи античнаго человѣка возникла и крѣпла потребность въ переоцѣнкѣ

прежнихъ моральныхъ цѣнностей, развивалось его критическое отношеніе къ тому, что́ прежде принималось на вѣру, какъ нѣчто незыблемое, и недочеты чего, если раньше и не ускользали вполнѣ отъ его вниманія, то чаще всего не столько ясно имъ сознавались, сколько инстинктивно чувствовались. Припомнимъ также и то, что философія самого Аристотеля была проникнута духомъ скептицизма и, слѣдовательно, сознательно или безсознательно, но должна была развивать въ античномъ обществѣ соотвѣтствующее критическое и скептическое отношеніе къ основамъ традиціонной морали.—Развитіе въ античномъ обществѣ критическаго отношенія къ традиціоннымъ идеаламъ нравственности, выросшимъ на почвѣ его общаго ультра-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго міросозерцанія, естественно, вело къ пробужденію въ душѣ античнаго человѣка подавленныхъ, но не уничтоженныхъ окончательно стремленій противоположнаго свойства,—стремленій, выходящихъ за границы односторонняго интеллектуализма и натурализма и вытекающаго отсюда эгоизма. Разъ пробудившись, эти стремленія должны были получить въ античномъ обществѣ свое дальнѣйшее развитіе и усиленіе, не только въ силу, такъ сказать, закона психической реакціи, въ силу разочарованія въ прежнихъ традиціонныхъ идеалахъ нравственности, но также въ силу того, что внѣшнія условія и обстоятельства жизни античнаго міра, въ періодъ времени отъ Аристотеля и до возникновенія и первоначальнаго распространенія христіанства, представляли изъ себя благопріятную почву для укрѣпленія и дальнѣйшаго роста, именно, этихъ стремленій, тогда какъ, наоборотъ, традиціонныя воззрѣнія о конечной цѣли человѣческихъ стремленій, нашедшія свое столь ясное выраженіе въ моральной философіи Аристотеля, не давали и не могли дать отвѣта и удовлетворенія основнымъ потребностямъ и стремленіямъ громаднаго большинства античнаго общества. Вѣдь, мораль Аристотеля по вопросу о конечной цѣли стремленій человѣка, какъ мы видѣли, является моралью самодовольныхъ эгоистовъ. Принципами такой морали глубоко проникаться могутъ только люди, которымъ болѣе или менѣе сносно живется здѣсь, на землѣ, вслѣдствіе чего они могутъ и не желать для себя ничего лучшаго, равно какъ могутъ не чувствовать и нужды въ помощи со стороны своихъ ближнихъ. Но въ тотъ періодъ, о которомъ мы только что упомянули, античный міръ представлялъ картину, далеко не столь утѣшительную. Политическія и соціальныя условія жизни антич-

наго міра въ это время были слишкомъ тяжелы для того, чтобы онъ могъ самоуслаждаться своимъ существованіемъ и не чувствовать потребности, съ одной стороны, въ помощи другихъ лицъ, а съ другой, чтобы вообще не испытывать въ себѣ стремленія подняться выше условій земной жизни, гдѣ на его долю выпадаетъ столь много горя и столь мало радостей. Да и самъ вѣдь Аристотель, хотя и рекомендуетъ весьма настойчиво своимъ послѣдователямъ не выходить за границы эгоистическаго «я» и условій его земного, конечнаго существованія, но о самомъ этомъ существаніи, какъ мы видѣли, онъ говоритъ въ такомъ разочарованно-пессимистическомъ тонѣ, что, вопреки своему намѣренію, могъ только усилить скептически-отрицательное отношеніе къ рекомендуемымъ имъ идеаламъ. При такихъ условіяхъ, чѣмъ яснѣе, опредѣленнѣе и логически послѣдовательнѣе моральная философія Аристотеля раскрывала существо рекомендуемыхъ ею нравственныхъ идеаловъ, выросшихъ на почвѣ традиціоннаго односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія,—тѣмъ въ большей степени она должна была, въ сравнительно отдаленномъ будущемъ, способствовать пробужденію стремленій къ идеаламъ противоположнаго характера. Въ глубинѣ своего собственнаго міросозерцанія, односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго въ самой своей основѣ, античное человѣчество не могло, конечно, найти того положительнаго духовнаго *содержанія*, которое этому, могущему возродиться стремленію къ альтруистическимъ, супранатуралистическимъ и абсолютнымъ идеаламъ могло бы сообщить характеръ совершенной опредѣленности и живой конкретности. Такое духовное содержаніе античному міру могло быть сообщено только *извнѣ* и, дѣйствительно, было сообщено провозвѣстниками Христова Евангелія. Христіанское ученіе о конечной цѣли человѣческихъ стремленій, т. о., давало *желанный отвѣтъ* на смутныя, но тѣмъ не менѣе крайне напряженныя стремленія античнаго міра къ супранатуралистическимъ и альтруистическимъ идеаламъ нравственности, стремленія—повторяетъ—временно заглушенныя, но тѣмъ съ большею силою возродившіяся, когда наступило «исполненіе временъ».

Въ аналогичномъ отношеніи къ христіанскому ученію о нравственности стоитъ ученіе Аристотеля о *путяхъ и средствахъ* къ достиженію человѣкомъ конечной цѣли своихъ стремленій. *Поло-*

жительныхъ точекъ соприкосновенія и въ данномъ случаѣ между философскою моралью Аристотеля и христіанскою усматривать никакъ нельзя, а слѣдовательно, и въ разсматриваемомъ нами отношеніи не можетъ быть рѣчи и о положительной *генетической* зависимости, хотя бы то и отдаленной, христіанской морали и христіанскаго морально-психологическаго типа отъ философіи Аристотеля, проникнутой духомъ односторонняго интеллектуализма и натурализма. Въ то время, какъ Аристотель, въ силу общей безрелигіозности своего міросозерцанія, совершенно отрицаетъ возможность и необходимость непосредственнаго Божественнаго воздѣйствія на человѣка въ дѣлѣ его нравственнаго усовершенствованія и стремленія къ счастію, полагая, что въ данномъ случаѣ достаточно предоставить человѣка всецѣло собственнымъ силамъ его теоретическаго разума, въ большой, при этомъ, зависимости отъ натуральныхъ условій его существованія (внутреннихъ и внѣшнихъ), сводя, въ концѣ концовъ, почти къ нулю потребности человѣческаго сердца и свободной воли,—христіанское ученіе по данному вопросу говоритъ, *по существу*, совершенно иное. Оно не переоцѣниваютъ естественныхъ силъ человѣческой природы, въ особенности, его разума, а вслѣдствіе этого не считаетъ для человѣка возможнымъ достиженіе конечной цѣли его стремленій въ томъ случаѣ, если онъ будетъ предоставленъ самому себѣ и тѣмъ естественнымъ условіямъ, среди какихъ ему приходится жить: эта конечная цѣль стремленій человѣка, съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о нравственности, можетъ быть достигнута только при непосредственномъ благодатномъ воздѣйствіи Божества и Его Промысла,—въ особенности, насколько этотъ Промыселъ проявился въ искупительномъ дѣлѣ Спасителя, чего Аристотель, какъ мы видѣли, принципіально не могъ допустить и не допускалъ. Свободная воля человѣка, съ христіанской точки зрѣнія, въ данномъ случаѣ не подавляется дѣйствіемъ Божественной благодати, такъ какъ отъ человѣка, по христіанскому ученію, требуется соотвѣтствующее свободное стремленіе къ усвоенію воздѣйствія этой благодати. Наоборотъ, дѣйствіе Божественной благодати даетъ *опору* свободной волѣ человѣка, освобождая ее отъ рабства предъ тѣми натуральными стихійными оковами, внутренними и внѣшними, въ какихъ она находится, вслѣдствіе грѣховной порчи природы человѣка и окружающаго его міра: оно ставитъ человѣка *выше* наличной натуральной дѣйствительности. Аристотель же,

предоставляя человѣка естественнымъ силамъ его разума, тѣмъ самымъ, какъ мы видѣли, фактически оставляетъ свободную волю человѣка во власти натуральныхъ, стихійныхъ условій его существованія. Въ исходномъ логическомъ пунктѣ своего ученія о тѣхъ средствахъ, какими располагаетъ человѣкъ для достиженія конечной цѣли своихъ стремленій, Аристотель, въ связи съ своимъ крайнимъ интеллектуализмомъ, такимъ образомъ, обнаруживаетъ *самонадѣянный оптимизмъ*,—настолько, что считаетъ излишнимъ признавать необходимость Божественной помощи; въ концѣ же концовъ, приходитъ къ *пессимистическому* признанію факта совершенной зависимости человѣка отъ натуральныхъ условій его существованія. Христіанское же ученіе о нравственности, по данному вопросу, идетъ въ совершенно обратномъ направленіи: исходитъ отъ *пессимистическаго* взгляда на человѣческую природу и внѣшнія условія человѣческаго существованія, но въ признаніи Божественнаго Промысла находитъ опору къ тому, чтобы отъ пессимизма перейти *къ радостной надеждѣ и увѣренности* въ достижимости конечной цѣли человѣческихъ стремленій, а вмѣсто односторонняго интеллектуализма, составляющаго самое существо Аристотелевскаго ученія о путяхъ и средствахъ къ достиженію человѣкомъ конечной цѣли своихъ стремленій,—христіанство центръ тяжести въ данномъ случаѣ полагаетъ въ требованіи отъ человѣка чистоты его сердца и нравственнаго инстинкта и добраго направленія его свободной воли. При этомъ, слѣдуетъ отмѣтить и то обстоятельство, что въ разсматриваемомъ нами вопросѣ, Аристотель, по своей безрелигіозности и по склонности послѣдовательно проводить интеллектуалистическую и натуралистическую, а въ зависимости отъ этого и пессимистическую точку зрѣнія до ея конечныхъ выводовъ,—оставляетъ позади себя не только философскую мораль такихъ мыслителей, какъ Сократъ и Платонъ, у которыхъ, какъ мы видѣли, все-таки было *стремленіе* (безпочвенное, правда) къ исканію путей и средствъ къ счастію въ сферѣ *супранатуральнаго*, *Божественнаго* бытія, но даже софистовъ, киринейцевъ и циниковъ, у которыхъ отрицательное отношеніе къ религіи и, вообще, къ вопросамъ о супранатуральномъ бытіи носило, въ противоположность критической сознательности Аристотелевской морали, характеръ догматизма, непосредственности и полусознательности. Аристотель и въ данномъ случаѣ вскрываетъ наружу тѣ внутреннія *самопротиворѣчія*, какія заключались въ

философской морали Сократа и Платона, показывая несовмѣстимость съ ея основными принципами стремленій и надеждъ на высшую, Божественную помощь человѣку, въ дѣлѣ его стремленія къ своему нравственному совершенству и счастью, и, такимъ образомъ, приводитъ къ ясному сознанію и опредѣленности то, что́ у Сократа и Платона находилось въ состояніи колебанія и неясности. Точно также Аристотель приводитъ къ критическому сознанію ту догматическую и, такъ сказать, инстинктивную безрелигіозность софистовъ, киринейцевъ и циниковъ, какую они проявляютъ въ вопросѣ о путяхъ и средствахъ, ведущихъ человѣка къ его высочайшему благу.

Вслѣдствіе всего этого, моральная философія Аристотеля, если и могла способствовать въ сравнительно отдаленномъ будущемъ торжеству христіанскаго ученія о путяхъ и средствахъ къ достиженію человѣкомъ конечной цѣли его стремленій,—то лишь *косвеннымъ*, *отрицательнымъ* путемъ и *вопреки* тѣмъ прямымъ цѣлямъ, какія въ данномъ случаѣ имѣлъ въ виду самъ Аристотель. Аристотель имѣлъ въ виду убѣдить своихъ послѣдователей въ томъ, чтобы они въ своихъ стремленіяхъ къ счастію и нравственному совершенству отложили всякую надежду на Божественную помощь свыше, но сумѣлъ весьма ясно и убѣдительно доказать имъ только *безсиліе* человѣка, предоставленнаго собственнымъ силамъ, достичь конечной цѣли своихъ стремленій. Вѣдь, самъ Аристотель, какъ мы видѣли, по данному вопросу далеко не былъ чуждъ скептицизма и пессимизма, что также не могло не вліять соотвѣтствующимъ образомъ и на его послѣдователей. Политическія и соціальныя условія жизни античнаго міра, въ періодъ времени отъ Аристотеля и до первоначальнаго распространенія здѣсь христіанства, въ такой мѣрѣ угнетали всякое проявленіе свободной человѣческой личности и столь убѣдительно доказывали ея *безсиліе* въ дѣлѣ достиженія ею своихъ моральныхъ цѣлей,—что послѣдователямъ Аристотеля невольно приходилось главное вниманіе обращать, именно, на *скептически-пессимистическую* тенденцію его ученія по данному вопросу вопреки сознательнымъ намѣреніямъ самого Аристотеля, и дѣлая отсюда соотвѣтствующіе выводы, искать себѣ опоры не въ натуральныхъ силахъ человѣческаго разума, а въ благодатной помощи свыше. Вслѣдствіе всего этого, Аристотель своею моральной философіей могъ только *временно* способствовать подавленію въ душахъ своихъ послѣдователей потребности въ высшей, Божественной помощи,—до тѣхъ

поръ, пока факты печальной дѣйствительности не заставили античнаго человѣка у самого же Аристотеля найти убѣдительныя доказательства моральнаго безсилія человѣка, предоставленнаго самому себѣ. Этимъ путемъ Аристотель, вопреки своему намѣренію, пробуждалъ и развивалъ ту потребность, которая впослѣдствіи нашла себѣ удовлетвореніе и духовную пищу въ христіанскомъ ученіи о Божественномъ Промыслѣ, въ частности, въ ученіи объ искупительномъ подвигѣ Христа.

Внутренняя противоположность между философскою моралью Аристотеля и христіанскою, по вопросу о *мотивахъ* къ нравственной дѣятельности,—также не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Прежде всего, у Аристотеля, въ силу односторонняго интеллектуализма и натурализма его міросозерцанія, мы видимъ *совершенное отсутствіе мотивовъ религіозныхъ* и, вообще, тѣхъ мотивовъ, которые указывали бы человѣку на міръ высшей, супранатуральной дѣйствительности,—поскольку Аристотель, какъ мы видѣли, совершенно отрицаетъ существованіе живой внутренней связи между нравственно-практическою дѣятельностію человѣка и сферою сверхнатуральнаго, Божественнаго бытія какъ въ этой земной жизни, такъ и послѣ смерти человѣка, разъ Аристотель, не признаетъ ни существованія личнаго Бога ни личнаго безсмертія человѣческой души. Даже теоретически-созерцательная дѣятельность человѣка, съ точки зрѣнія Аристотеля, только отвлекаетъ его отъ практической жизни, но не приводитъ въ живое моральное общеніе съ Божествомъ и, вообще, съ сверхнатуральнымъ міромъ, такъ какъ философія Аристотеля не знаетъ существованія личнаго Бога, т. е. такого *моральнаго* Существа, съ Которымъ возможно было бы *моральное* общеніе. Съ точки же зрѣнія христіанской морали, любовь къ Богу и надежда на послѣсмертное мздовоздаяніе являются *важнѣйшими* мотивами нравственной дѣятельности человѣка.—Взамѣнъ религіозныхъ мотивовъ нравственности, Аристотель указываетъ своимъ послѣдователямъ на мотивы *эвдемонистическаго* и *гидонистическаго* свойства. Христіанская же мораль, не отрицая вполнѣ законности стремленій человѣка къ личному счастію, въ частности, къ благамъ сего земного міра,—въ то же время отводитъ этимъ мотивамъ въ нравственной дѣятельности человѣка *второстепенную* роль, подчиняя ихъ высшимъ, супранатуралистическимъ мотивамъ.—Точно также въ *ультра-индивидуалистической* моральной философіи Аристотеля нѣтъ мѣста мотивамъ *альтруистиче-*

скаго свойства: счастье или несчатіе нашихъ ближнихъ, съ точки зрѣнія Аристотеля, не должно соотвѣтствующимъ образомъ вліять на характеръ и направленіе нашей практической дѣятельности, такъ какъ эта послѣдняя, по Аристотелю, должна регулироваться только стремленіемъ человѣка къ своему личному благу. Мотивы человѣческаго *сердца* и *воли*, побуждающіе человѣка расширять интересы своей личности, черезъ включеніе въ ея внутреннее содержаніе интересовъ другихъ людей,—эти мотивы въ односторонне-интеллектуалистической моральной философіи Аристотеля совершенно отсутствуютъ. Въ христіанскомъ же ученіи заповѣдь о *любви къ ближнему* ставится сейчасъ же послѣ заповѣди о любви къ Богу, какъ одинъ изъ важнѣйшихъ моментовъ, которымъ должна управляться практическая дѣятельность человѣка. Изъ любви къ ближнему христіанинъ долженъ жертвовать даже собственною жизнію, тогда какъ, по Аристотелю, мы если и должны любить ближняго и благотворить ему, то лишь постольку, поскольку это вытекаетъ изъ нашей любви *къ самимъ себѣ* и удовлетворяетъ требованіямъ этой послѣдней.

По отсутствію религіозныхъ и альтруистическихъ мотивовъ къ нравственной дѣятельности человѣка, моральная философія Аристотеля такъ же, какъ и во многихъ другихъ отношеніяхъ, дѣлаетъ, по сравненію съ предшественниками Аристотеля, дальнѣйшій шагъ впередъ, въ смыслѣ той большей послѣдовательности и опредѣленности, съ какою онъ развиваетъ въ данномъ случаѣ основныя начала *традиціонной* античной морали [1]), и въ смыслѣ большей критической сознательности и логической обоснованности, благодаря тому, что онъ вообще ставитъ свою этику въ тѣсную связь съ основными положеніями своей метафизики [2]). Но, очевидно, этотъ дальнѣйшій шагъ Аристотеля не былъ шагомъ по пути къ *положительному сближенію* съ христіанскимъ ученіемъ, по разсматриваемому нами вопросу, какъ *принципіально* противоположномъ ученію Аристотеля. Въ данномъ случаѣ, моральная философія Аристотеля могла только *косвеннымъ* и чисто *отрицательнымъ*

---

[1]) Сократъ и Платонъ, напримѣръ, цѣною внутреннихъ самопротиворѣчій и компромиссовъ въ своей моральной философіи стремились все-таки удѣлить нѣкоторое мѣсто мотивамъ религіознаго и альтруистическаго свойства, не всегда отдавая себѣ ясный отчетъ въ несоотвѣтствіи этихъ мотивовъ съ основною интеллектуалистически-натуралистическою и ультра-индивидуалистическою тенденціей своей моральной философіи.

[2]) Такой критической сознательности изъ предшественниковъ Аристотеля недоставало, напр., софистамъ, киринейцамъ и циникамъ, въ философской морали которыхъ вовсе не было мѣста религіознымъ и альтруистическимъ мотивамъ.

путемъ, *вопреки* тѣмъ задачамъ, какія преслѣдовалъ самъ Аристотель,—подготовлять почву для торжества христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ, путемъ, совершенно аналогичнымъ тому, какимъ эту же роль выполняло ученіе Аристотеля о конечной *цѣли* человѣческихъ стремленій и ведущихъ къ этой цѣлй *средствахъ*, поскольку извѣстное пониманіе человѣкомъ цѣли своихъ стремленій и средствъ къ ея достиженію является вмѣстѣ съ тѣмъ и основнымъ *мотивомъ* къ извѣстному направленію его дѣятельности. Односторонне-интеллектуалистическій а потому автономистическій и безрелигіозный характеръ ученія Аристотеля о *мотивахъ* нравственной дѣятельности человѣка, столь ясно и послѣдовательно имъ развитой,—*шелъ въ совершенный разрѣзъ съ глубокимъ разочарованіемъ античнаго человѣка въ цѣнности своего личнаго индивидуальнаго существованія, отрѣшеннаго отъ живого общенія съ высшимъ, супранатуральнымъ и Божественнымъ бытіемъ*, тѣмъ разочарованіемъ, какимъ было проникнуто все античное міровоззрѣніе въ эпоху предъ появленіемъ христіанства. Поэтому, чѣмъ яснѣе и послѣдовательнѣе Аристотель въ данномъ случаѣ развивалъ основные принципы своей моральной философіи, тѣмъ очевиднѣе должно было становиться для античнаго человѣка *все несоотвѣтствіе этихъ принциповъ съ пробудившимися въ немъ новыми духовными потребностями и стремленіями*. Этимъ самымъ моральная философія Аристотеля, такъ сказать, безсознательно сама себя дискредитировала въ глазахъ античнаго человѣчества, а вмѣстѣ съ тѣмъ дискредитировала и вообще традиціонную античную мораль, вѣрнымъ выразителемъ которой является Аристотель. Благодаря этому, въ античномъ мірѣ косвенно подготовлялась почва для торжества здѣсь по существу *новыхъ* нравственныхъ идеаловъ, какіе и были возвѣщены христіанствомъ,—идеаловъ, соотвѣтствовавшихъ пробудившимся религіознымъ и соціальнымъ потребностямъ и стремленіямъ того времени, смутнымъ и неопредѣленнымъ, но, при всемъ томъ, весьма глубокимъ и интенсивнымъ, въ противоположность идеаламъ традиціонной античной морали.

Что касается ученія Аристотеля о *нравственномъ законѣ* и о *совѣсти*, то противоположность этой стороны моральной философіи Аристотеля христіанскому ученію о нравственности логически вытекаетъ изъ всего того, что нами выше было сказано объ интел-

лектуализмѣ, скептицизмѣ и пессимизмѣ въ ученіи Аристотеля о нравственномъ законѣ, долженствующемъ регулировать нравственную дѣятельность человѣка. Даже болѣе того—Аристотель, какъ мы видѣли, совершенно *отрицалъ* возможность и цѣлесообразность для человѣка въ своей нравственно-практической дѣятельности руководствоваться абсолютными моральными нормами, ставя въ своей этикѣ, на мѣсто абсолютныхъ, неизмѣнныхъ Божественныхъ законовъ, относительные, измѣнчивые законы человѣческаго разума [1]),— между тѣмъ, какъ христіанинъ въ своемъ нравственномъ поведеніи руководствуется *даннымъ ему отъ Бога откровеннымъ нравственнымъ закономъ*. Кромѣ того, *нравственныя* нормы у Аристотеля, какъ мы видѣли, вообще, вытѣсняются нормами *интеллектуальными* и *юридическими*, тогда какъ въ христіанствѣ, наоборотъ, внѣшній юридическій законъ долженъ уступить свое мѣсто *внутреннему* закону человѣческаго *сердца*, внушеніямъ человѣческой *совѣсти*.

Односторонне-интеллектуалистическая тенденція античной моральной философіи въ произведеніяхъ такихъ ея корифеевъ, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель, получила свое всестороннее и послѣдовательное *принципіально-теоретическое* развитіе и обоснованіе. Но въ своихъ жизненно-практическихъ заключеніяхъ упомянутые нами философы, какъ мы видѣли, не всегда были вполнѣ послѣдовательны, не всегда рѣшались изъ своихъ теоретическихъ посылокъ дѣлать соотвѣтствующіе конечные практическіе выводы, самоубійственные для античной моральной философіи и для нашедшей въ ней свое ясное выраженіе античной культуры, вообще. Исключеніе въ данномъ случаѣ представляютъ, какъ мы видѣли, развѣ только киринейцы и циники; но ихъ ученіе въ свое время не имѣло широкаго вліянія и не являлось точнымъ выраженіемъ основного тона и духа *современной имъ* античной философіи и морально-психологическаго типа тогдашняго античнаго философа-моралиста. Односторонній интеллектуализмъ, какъ основная черта всей античной философіи и морально-психологическаго типа античнаго философа, *развитой до своихъ конечныхъ жизненно-практическихъ выво-*

---

[1]) *Автономизмъ*, какъ одна изъ наиболѣе характерныхъ чертъ ученія Аристотеля о нравственномъ законѣ, свое наиболѣе яркое выраженіе находитъ въ положеніи, что мѣрою добра и зла является нравственный, или благоразумный человѣкъ, какъ *индивидуальная*, нравственно совершенная личность.—Это ученіе Аристотеля въ стоицизмѣ получало свое дальнѣйшее развитіе.

довъ,—нашелъ свое всестороннее выраженіе, главнымъ образомъ, въ морально-философскихъ системахъ *стоиковъ*, *эпикурейцевъ и скептиковъ*. Въ связи съ этимъ, стоики, эпикурейцы и скептики, въ своихъ отношеніяхъ къ античнымъ традиціямъ отъ попытокъ произвести *реформу* общественно-политическаго строя античной жизни рѣшительно приходятъ *къ принципіально-отрицательному* отношенію къ общественно-политическимъ античнымъ традиціямъ и даже къ соціально-политическимъ вопросамъ и задачамъ, вообще, т. е. приходятъ къ *принципіальному и совершенному* разрыву съ областію *жизненно-практической* дѣятельности человѣка.

VII.

Стоицизмъ.

Детальное изслѣдованіе вопроса о тѣхъ философско-литературныхъ вліяніяхъ, какія испыталъ на себѣ стоицизмъ и продуктомъ которыхъ онъ въ извѣстной степени явился,—должно приводитъ къ тому заключенію, что стоицизмъ, какъ извѣстная научно-философская *теорія*, не отличается тѣмъ внутреннимъ единствомъ, тою логическою стройностію и послѣдовательностію, какими характеризуются, напр., философскія системы Сократа, Платона, Аристотеля, циниковъ и киринейцевъ. Правда, и въ философіи Сократа, Платона и Аристотеля, конечно, не трудно отыскать слѣды самыхъ разнообразныхъ философско-литературныхъ вліяній; но эти вліянія здѣсь, въ концѣ концовъ, объединяются въ *одно органическое цѣлое*, что̀ трудно сказать относительно стоицизма, поскольку мы будемъ разсматривать его съ теоретической стороны: въ этомъ отношеніи значительная доля *экклектизма* является характерною чертою не только для послѣдней стадіи въ развитіи стоицизма, но и для стоиковъ средняго и даже древняго періода. Въ отношеніи испытанныхъ стоиками философско-литературныхъ вліяній существуетъ значительное разнообразіе между отдѣльными представителями стоицизма, какъ болѣе ранними, такъ и позднѣйшими. Такія научныя изслѣдованія, какъ, напр., капитальные труды *Hirzel'я* («Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften» (особенно Th. II, 1. Abth. 1882 г.), *Scfimekel'я* («Die Philosophie der mittleren Stoa», 1892), *Dyroff'a* («Die Ethik der alten Stoa» 1892), *Zeller'a* (въ его «Die Philosophie der Griechen») и др.,—даютъ достаточно документальныхъ данныхъ для рѣшенія даннаго вопроса, именно, въ этомъ направленіи. Поэтому, разсматривая стоицизмъ съ этой точки зрѣнія, будетъ довольно рискованнымъ указывать на одну какую-нибудь философскую систему, какъ на главнаго его родоначальника. Къ совершенно инымъ, однако, заключеніямъ, на

нашъ взглядъ, должны мы прійти, если станемъ разсматривать стоицизмъ не только, какъ извѣстную философско-научную *доктрину*, но и какъ *выразителя основного теченія и настроенія въ самой жизни современнаго ему античнаго общества, какъ выразителя того направленія, какое въ то время приняла духовная культура античнаго міра*, а на философовъ—стоиковъ станемъ смотрѣть, какъ на представителей *морально-психологическаго типа* античнаго философа. Для нашей же цѣли только эта послѣдняя точка зрѣнія и представляетъ *непосредственный* интересъ. Разсматривая стоицизмъ съ этой, именно, общей *культурно-исторической* точки зрѣнія, мы должны выдѣлить изъ него разнаго рода *частности*, имѣвшія въ исторіи развитія философіи стоицизма одно только теоретическое значеніе, безъ существеннаго вліянія на ту историческую жизненно-практическую роль, какая выпала на долю стоической философіи,—и тогда стоицизмъ, утративъ, конечно, въ значительной степени богатство и разнообразіе своего внутренняго содержанія, вмѣстѣ съ этимъ сброситъ съ себя и ту внѣшнюю форму экклективизма, въ какую заключена его внутренняя сущность и основной духъ, сохранившіеся въ тѣхъ или иныхъ варіаціяхъ на протяженіе всей его исторіи. Частныя различія во взглядахъ отдѣльныхъ представителей стоической философіи по тому или иному вопросу, какъ результатъ, гл. образ., разнообразныхъ философско-литературныхъ вліяній, съ этой послѣдней точки зрѣнія, для нашей цѣли имѣютъ значеніе только постольку, поскольку они въ видѣ, такъ сказать, доказательства отъ противнаго способствуютъ выясненію основного духа и направленія стоицизма, общаго всѣмъ его представителямъ, *несмотря на разнообразіе логическихъ формъ своего выраженія*.—Съ этой же точки зрѣнія, сохраняетъ свое значеніе и вопросъ о томъ *единомъ, основномъ источникѣ*, откуда выросли важнѣйшіе принципы, основной духъ и направленіе стоической философіи. Такимъ источникомъ для стоической философіи, какъ и для другихъ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системъ, является *односторонне-интеллектуалистическій и натуралистически-пантеистическій характеръ общаго міросозерцанія античнаго міра*. Изъ отдѣльныхъ же философскихъ системъ, хронологически предшествовавшихъ стоицизму, послѣдній, по своему основному духу и направленію, ближе всего стоитъ, несомнѣнно, къ школѣ циниковъ (Ср. объ этомъ у *Nirzel'я*, ibid. II, 1, s. 1 и далѣе).

Для рѣшенія вопроса о внутреннемъ взаимоотношеніи между стоическою философскою моралью, съ одной стороны, и христіанскою, съ другой, *непосредственный* интересъ представляетъ, конечно, стоицизмъ болѣе поздней эпохи, современной возникновенію и первоначальному распространенію христіанства среди античнаго міра, со своими наиболѣе видными представителями—Сенекою, Эпиктетомъ и отчасти М. Авреліемъ [1]). Но для болѣе всесторонняго и глубокаго освѣщенія даннаго вопроса важно отмѣтить не только тѣ *конечные результаты*, къ какимъ пришелъ стоицизмъ въ лицѣ своихъ позднѣйшихъ представителей, *но и то направленіе, въ какомъ шло развитіе основныхъ началъ его моральной философіи*: только ставъ на эту послѣднюю, *эволюціонную точку зрѣнія*, мы можемъ надѣяться на сравнительно удовлетворительное рѣшеніе вопроса, о томъ, *приближался ли стоицизмъ, по мѣрѣ своего философско-историческаго развитія, къ началамъ христіанской морали или нѣтъ*. Другими словами, въ рѣшеніи частнаго вопроса объ отношеніи стоической этики къ христіанской мы продолжаемъ придерживаться той же эволюціонно-исторической почвы изслѣдованія, на какую мы стараемся опираться и при рѣшеніи общаго вопроса объ отношеніи античной философской морали къ христіанской. Впрочемъ, нравственнаго ученія древней и средней стои мы коснемся, сравнительно, лишь въ общихъ чертахъ, насколько это необходимо для уясненія *внутренней связи и существеннаго единства* философской морали позднѣйшихъ представителей стоицизма и болѣе раннихъ [2]).

1. Философія древней и средней стои.

Оппозиціонно-отрицательное отношеніе къ установившимся въ античномъ обществѣ традиціоннымъ воззрѣніямъ и формамъ жизни, характеризующее, какъ мы видѣли, исходный пунктъ философско-

[1]) Моральной философіи Цицерона въ главѣ о стоицизмѣ мы касаться не будемъ, такъ какъ этическіе вопросы, какіе имъ затрагиваются, хотя рѣшаются имъ, со стороны своего содержанія, въ духѣ стоической философіи, но на эти вопросы, какъ и на всѣ прочіе, Цицеронъ смотритъ *подъ угломъ зрѣнія академическаго скептицизма*, каковая точка зрѣнія, на нашъ взглядъ, и кладетъ на философско-этическіе взгляды Цицерона свой главный отпечатокъ, сближающій Цицерона съ академическими скептиками по существу дѣла болѣе, чѣмъ со стоиками.

[2]) Съ этой, именно, точки зрѣнія, вопросъ объ отношеніи позднѣйшихъ (римскихъ) стоиковъ къ болѣе раннимъ прекрасно разработанъ въ трудахъ Ogereau („Essai sur le systeme philosophique des stoiciens" 1885), Rubin'a („Die Ethik Senecas in ihrem Verhältniss zur älteren und mittleren Stoa" 1901), Bonhöffer'a („Epiktet und die Stoa" 1890) и „Die Ethik des Stoikers Epiktet" 1894) и др.

реформаторскихъ стремленій всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, и противопоставленіе этимъ традиціямъ правъ *индивидуальной человѣческой личности*,—въ стоической философіи не только не ослабѣваетъ въ своей интенсивности, но получаетъ здѣсь еще болѣе широкую и болѣе принципіальную постановку самого вопроса, аналогичную той, какую мы отмѣтили въ ученіи циинической школы. Софисты, Сократъ, Платонъ и Аристотель стремились *реформировать* традиціонныя античныя воззрѣнія и формы жизни, слѣд., во-первыхъ, признавали за необходимое такъ или иначе *считаться* съ этими воззрѣніями и формами жизни, а во-вторыхъ, очевидно не считали безнадежною и излишнею самую попытку *обновить и возродить современную имъ античную жизнь* въ ея разнообразныхъ проявленіяхъ. Правда, эти философы—реформаторы, когда у нихъ заходила рѣчь *о способахъ* къ возрожденію античнаго общества, проявляли довольно рѣшительный радикализмъ, пытаясь, какъ мы видѣли, предоставить въ данномъ случаѣ индивидуальной человѣческой личности, точнѣе, ея разуму, самыя широкія и, можно сказать, неограниченныя никакими традиціями права. Но эта увѣренность въ силѣ и мощи человѣческаго знанія и мудрости (σοφία, ἐπιστήμη), этотъ оптимистическій взглядъ на человѣческое знаніе и мудрость, какъ на панацею отъ всѣхъ золъ, у софистовъ, Сократа, Платона и у Аристотеля не имѣлъ еще строго *индивидуалистическаго* характера: эти философы преклонялись *предъ мудростію и знаніемъ* человѣческой личности, въ человѣческой *мудрости и знаніи* искали спасенія античнаго общества отъ его конечнаго разложенія; но всѣ они, въ общемъ, далеки были отъ мысли искать этого спасенія *въ личности какого-нибудь опредѣленнаго мудреца*. Отдѣльныя личности, по взгляду этихъ философовъ-реформаторовъ, могли быть только *философами*, т. е. любящими мудрость и стремящимися къ ней, *но не мудрецами, т. е. не обладателями совершенною мудростію*. Другими словами, софисты, Сократъ, Платонъ и Аристотель вѣрили въ силу и мощь, вообще, индивидуальнаго человѣческаго *разума*, чѣмъ само собою предполагалась необходимость *совмѣстныхъ* усилій индивидуальныхъ личностей для достиженія извѣстной цѣли, а отсюда предполагалась и извѣстная общность самой цѣли,—но не въ совершенную силу и мощь разума того или иного *индивидуума*, взятаго въ своей изолированности. Противоположеніе индивидуальной человѣческой личности окружающей его средѣ у этихъ философовъ-реформаторовъ,

такимъ образомъ, *не было проведено до своихъ крайнихъ выводовъ.* Ихъ идеаломъ была „σοφία", но не „σοφός" [1]).—Иначе обстоитъ дѣло у стоиковъ. Стоики не стремятся реформировать античную жизнь и ея традиціи, потому что съ ихъ принципіальной точки зрѣнія окружающая индивидуальную человѣческую личность дѣйствительность, вообще, и общественная жизнь, въ частности, *не имѣетъ никакой реальной цѣнности.* Окружающая среда какъ-бы вовсе не существуетъ для стоическаго мудреца, поскольку, по ученію стоиковъ, наши стремленія къ высочайшему благу и возможность его достиженія совершенно не зависятъ отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ условій и обстоятельствъ, въ частности, отъ общественныхъ отношеній и связей. Внѣшнія вещи, находящіяся внѣ власти человѣка, по ученію стоиковъ, *вполнѣ безразличны* для нравственнаго совершенства и блага человѣка. Индивидуальной человѣческой личности, по ученію стоиковъ, принадлежитъ въ данномъ случаѣ совершенная αὐτάρκεια; человѣкъ *самъ* долженъ быть своимъ законодателемъ, поскольку онъ долженъ слѣдовать велѣніямъ только своего собственнаго разума и, такимъ образомъ, быть творцомъ собственнаго счастія, не только не уступая въ вопросѣ о неограниченности своихъ личныхъ правъ и совершенствъ Божеству, но даже превосходя Его въ томъ отношеніи, что Богъ обладаетъ совершенствомъ по своей *природѣ*, а мудрецъ *достигаетъ* этого состоянія собственными усиліями. Мудрецъ, по ученію стоиковъ, не нуждается ни въ комъ и ни въ чемъ для достиженія своего совершенства и блага, т. к. онъ самъ *всегда обладаетъ* всѣмъ тѣмъ, что онъ считаетъ для себя необходимымъ, именно добродѣтелью и счастіемъ, и никто и ничто не въ силахъ лишить его принадлежащихъ ему благъ. Поэтому человѣкъ, по ученію стоиковъ, можетъ быть вполнѣ счастливъ при всевозможныхъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, а что̀ не всецѣло находится въ его власти, то̀ и не есть истинное благо. Въ этомъ смыслѣ мудрецъ, по ученію стоиковъ, является царемъ и по отношенію къ самому себѣ, такъ какъ онъ умѣетъ управлять самимъ собою, и по отношенію къ внѣшнимъ вещамъ, такъ какъ онъ независимъ отъ нихъ. Въ этомъ же смыслѣ мудрецъ, по мнѣнію стоиковъ, можетъ быть названъ человѣкомъ, истинно свободнымъ и независимымъ. Правда, въ детальномъ развитіи такого своего взгляда на внѣшнія условія и обстоятельства и на отношеніе къ нимъ мудреца, представители древней и средней стои ока-

[1]) *Зачатки* этого стоическаго ученія о мудрецѣ можно, впрочемъ, находить у Аристотеля (см. выше, стр. 613 и др.), отчасти у софистовъ, циниковъ и др.

зываются не всегда согласными между собою и, за исключеніемъ развѣ Аристона, имъ не удалось съ должною логическою послѣдовательностію развить свой принципъ совершенной «автаркіи» мудреца въ отношеніи къ внѣшнимъ вещамъ, поскольку и между внѣшними вещами они дѣлали различіе, отдавая предпочтеніе однимъ предъ другими. Но, признавая извѣстное относительное значеніе и цѣнность за нѣкоторыми изъ внѣшнихъ вещей и условій жизни, стоики этимъ вовсе не имѣли въ виду *въ принципѣ* утверждать, что такого рода внѣшними вещами и условіями можетъ такъ или иначе обусловливаться возможность достиженія человѣкомъ его блага: и при такомъ смягченномъ взглядѣ на внѣшнія вещи, стоики твердо остаются при томъ своемъ убѣжденіи, что истинное благо и совершенство человѣка нисколько не зависитъ отъ внѣшней среды и обстоятельствъ, что мудрецъ *всегда* и при *всѣхъ* обстоятельствахъ можетъ быть кузнецомъ своего счастія. Можно въ данномъ случаѣ упрекнуть стоиковъ въ логической непослѣдовательности и во внутреннемъ ихъ самопротиворѣчіи, *но никакъ не въ томъ, что они отказались отъ своего первоначальнаго и основного взгляда* на безразличную роль и значеніе внѣшней среды въ дѣлѣ достиженія человѣкомъ своего совершенства и счастія. Совершенный и при томъ окончательный разрывъ стоиковъ со всѣми традиціями общественной жизни является неизбѣжнымъ логическимъ выводомъ изъ всего сказаннаго. Такова, по крайней мѣрѣ, была *принципіальная* тенденція стоицизма.

Извѣстный *космополитизмъ* стоиковъ служитъ наглядною иллюстраціей того, какимъ образомъ стоики пытались этотъ свой взглядъ на совершенную „αὐτάρκεια" индивидуальной человѣческой личности отъ окружающей ее среды, вообще, и условій общественной и политической жизни, въ частности,—провести въ жизнь. Стоики въ данномъ случаѣ ставятъ вопросъ не объ реорганизаціи и реформированіи существующихъ общественныхъ и государственныхъ формъ жизни, *а въ принципѣ отрицаютъ за подобнаго рода организаціями право на ихъ существованіе*, поскольку онѣ ограничиваютъ и стѣсняютъ права и стремленія *индивидуальной личности*. Трудно сказать, индиферентизмъ или принципіально-отрицательное отношеніе къ общественнымъ и политическимъ вопросамъ является болѣе характернымъ для стоической философіи. Такъ или иначе, но противопоставленіе индивидуальной человѣческой личности окружающей ее средѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ разрывъ съ традиціями античной жизни, гдѣ отдѣльный индивидуумъ, какъ

мы видѣли, разсматривался только, какъ членъ общества,—доведены у стоиковъ въ данномъ случаѣ до тѣхъ границъ, дальше которыхъ итти некуда. Правда, стоики, повидимому, не чуждались совершенно вопросовъ общественной и политической жизни, а нѣкоторые изъ нихъ даже писали спеціальныя сочиненія о политикѣ (напр., Зенонъ и Хризиппъ). Но то государство, о которомъ трактуютъ стоики, не имѣетъ ничего общаго *съ античнымъ* понятіемъ о государствѣ и его задачахъ и фактически является *отрицаніемъ* послѣдняго. Зенонъ, какъ и большинство другихъ стоиковъ, въ сущности знаетъ одно только государство: это—цѣлый *космосъ*. Отдѣльныхъ государствъ Зенонъ не признаетъ, равно какъ не признаетъ онъ положительныхъ государственныхъ узаконеній, а также общественныхъ, обязательныхъ для индивидуума традицій и обычаевъ. Идеальное государство Зенона, обнимающее собою весь міръ и всѣхъ людей, должно управляться согласно тѣмъ всеобщимъ законамъ природы, по которымъ развивается жизнь всего космоса, а эти законы могутъ быть открываемы не кѣмъ инымъ, *какъ тѣмъ же мудрецомъ*. О томъ же, чтобы индивидуумъ *подчинялся* внѣшнимъ общественнымъ и политическимъ узаконеніямъ, каковое требованіе составляло самое существо традиціонныхъ античныхъ взглядовъ на общественную и государственную жизнь, и противъ чего вполнѣ не рѣшались возставать ни Сократъ, ни Платонъ, ни Аристотель,—объ этомъ у стоиковъ и рѣчи быть не можетъ. Совершенство и счастіе индивидуума, по Зенону, напр., вовсе не зависитъ отъ условій государственной жизни. Наоборотъ, совершенство государства (въ смыслѣ, вообще, совокупности людей въ извѣстной мѣстности) *обусловливается, по Зенону, совершенствомъ его отдѣльныхъ членовъ*. Подобнаго рода взгляды на государство, въ духѣ цинизма, высказывали и другіе древніе стоики, напр., Клеантъ и Хризиппъ. Подъ этимъ, именно, а не подъ инымъ угломъ зрѣнія должно разсматривать тѣ свидѣтельства о стоикахъ, гдѣ говорится, что послѣдніе не уклонились отъ политической жизни и другимъ рекомендовали дѣлать то же. *Вынужденные* такъ или иначе считаться съ *фактомъ* существованія извѣстныхъ отдѣльныхъ государствъ,—стоики, не признавая ихъ соотвѣтствующими идеалу истиннаго, *космополитическаго* государства, ставятъ вопросъ не о томъ, чтобы индивидуумъ подчинялся существующимъ обычаямъ и традиціоннымъ узаконеніямъ, а о томъ, чтобы онъ, и живя въ государствѣ, сумѣлъ сохранить свою духовную свободу и независимость отъ

этихъ узаконеній, и только подъ этимъ условіемъ онъ и имѣетъ право принимать участіе въ политической жизни.

Историческій ходъ развитія стоицизма въ его древній и средній періоды не даетъ намъ фактическихъ основаній предполагать, что принципіальный разрывъ основателей стоической школы съ традиціонными античными общественными и политическими взглядами въ дальнѣйшей исторіи стоицизма смягчился, т. к. среди представителей древней и средней стои по данному вопросу существуетъ совершенное *принципіальное* согласіе. Кажущимся исключеніемъ является, повидимому, Посидоній, одинъ изъ представителей средней стои. Дѣйствительно, Посидоній въ своихъ разсужденіяхъ не ограничивался одними *космополитическими* взглядами, а довольно подробно ведетъ рѣчь о внѣшнемъ государственномъ устройствѣ въ духѣ, напоминающемъ отчасти Платона (въ вопросѣ о различныхъ формахъ правленія), отчасти Аристотеля (въ вопросѣ о рабствѣ и проч.). Посидоній, такимъ образомъ, фактически, повидимому, не дѣлаетъ того окончательнаго разрыва съ античными государственными и политическими традиціями, какой мы отмѣтили во взглядахъ другихъ стоиковъ. Однако, едва ли мы въ правѣ объяснять это уклоненіе Посидонія отъ общественныхъ взглядовъ *естественнымъ ходомъ развитія идей стоицизма*. Прежде всего, не должно забывать того, что *въ принципѣ* Посидоній не отказывается отъ своего идеальнаго государства *въ космополитическомъ духѣ;* на отдѣльныя государства съ ихъ внѣшнимъ устройствомъ Посидоній, какъ и другіе стоики, смотритъ, какъ на внѣшнія и, при томъ, далеко не совершенныя формы проявленія единаго всемірнаго государства, имѣющаго въ своей основѣ *естественные* законы космоса, или мірового разума, а сравнительное достоинство отдѣльныхъ государствъ онъ оцѣниваетъ съ точки зрѣнія ихъ соотвѣтствія государству идеальному. *Принципіально* Посидоній, слѣд., стоитъ на точкѣ зрѣнія древнихъ стоиковъ. Если же онъ, по сравненію съ ними, обнаруживаетъ большій интересъ къ вопросу о внѣшнемъ устройствѣ отдѣльныхъ государствъ и въ этомъ отношеніи нѣсколько сближается съ античными традиціями, то этомъ фактъ легче всего объяснить не естественнымъ ходомъ развитія идей стоицизма, а тѣмъ случайнымъ для исторіи стоицизма обстоятельствомъ, что Посидоній писалъ для римлянъ той эпохи, когда государственныя начала въ ихъ жизни были еще достаточно крѣпки. Со стороны Посидонія въ данномъ

случаѣ была несущественная и при томъ *случайная* уступка духу времени и вкусамъ читателей, съ какими ему приходилось имѣть дѣло. Стремленіе Посиденія познакомить интересовавшихся политикой римлянъ съ политическими взглядами хорошо извѣстныхъ Посидонію великихъ греческихъ мыслителей, Платона и Аристотеля,—также, вѣроятно, въ данномъ случаѣ сыграло нѣкоторую роль [1]). Въ пользу чисто *случайнаго* уклоненія Посидонія отъ предшествовавшихъ ему стоиковъ говоритъ также тотъ фактъ, что позднѣйшіе представители стоицизма, какъ увидимъ ниже, не обнаруживаютъ къ политическимъ и общественнымъ вопросамъ того интереса, какой проявляетъ Посидоній, хотя общественное положеніе нѣкорыхъ изъ нихъ должно было бы сильно располагать ихъ къ этому. Выводъ отсюда тотъ, что сравнительный интересъ Посидонія къ политической и общественной жизни долженъ быть отнесенъ на счетъ его *личныхъ*, *индивидуальныхъ* особенностей, но не на счетъ *существенныхъ особенностей той философской школы*, къ какой онъ принадлежалъ.

Въ *гносеологіи* стоиковъ древняго и средняго періодовъ, проникнутой односторонне-интеллектуалистическимъ характеромъ, какъ и въ гносеологіи разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ,—прежде всего, слѣдуетъ искать данныхъ, подтверждающихъ высказанный нами взглядъ на глубокій, *принципіальный* разрывъ стоицизма съ традиціями античной жизни. Правда, сенсуалистическій характеръ стоической гносеологіи, при томъ, съ оттѣнкомъ матеріализма, не позволяетъ стоицизму поставить индивидуальную человѣческую личность, въ вопросѣ о пріобрѣтеніи ею познаній, въ то безусловно самостоятельное положеніе по отношенію къ окружающей ее средѣ, какое эта личность занимаетъ съ точки зрѣнія *идеалистической* гносеологіи Платона, или наполовину-идеалистической и наполовину-эмпирической гносеологіи Аристотеля. Съ точки зрѣнія стоиковъ, весь фактическій *матеріалъ* нашего познанія пріобрѣтается нами при посредствѣ внѣшнихъ чувствъ изъ окружающаго насъ *внѣшняго* міра, который мыслится ими, какъ бытіе *матеріальное*, *тѣлесное*. Съ этой точки зрѣнія, познающій субъектъ, несомнѣнно, *находится въ зависимости отъ окружающей его дѣйствительности*, поскольку *матеріальный критерій истины* пола-

[1]) Ogereau аналогичными условіями объясняетъ и нѣкоторыя другія несущественныя отступленія римскихъ стоиковъ отъ древнестоистическаго ученія. (Ogereau, c. l, p. 264 и далѣе).

гается въ нашихъ чувственныхъ представленіяхъ (καταληπτικὴ φαντασία); за ними, по взгляду стоиковъ, признается извѣстнаго рода *принудительная* для нашего сознанія сила [1]), и даже какъ-бы извѣстная *активность* въ ихъ воздѣйствіи на человѣческій духъ, который, какъ *воспринимающій извнѣ* эти представленія, мыслится поэтому существомъ пассивнымъ. *Динамическій*, а не механическій оттѣнокъ матеріализма стоиковъ (см. объ этомъ у Stein'a, I, s. 15—23) составляетъ метафизическую почву для признанія за впечатлѣніями субъекта, идущими отъ внѣшняго міра, извѣстнаго рода активности. Весьма вѣроятнымъ представляется также и то, что сенсуалистическій характеръ стоической гносеологіи съ теченіемъ времени оттѣнялся съ большею опредѣленностію, вмѣстѣ съ развитіемъ и усиленіемъ матеріалистическаго характера стоической метафизики. Въ пользу этого говоритъ, напр., тотъ фактъ, что понятіе πρόληψις, заключающее въ себѣ моментъ безсознательности и пассивности въ воспріятіи внѣшнихъ впечатлѣній, съ значеніемъ критерія истины выдвинуто (какъ это убѣдительно доказываетъ Hirzel, ibid. II, Th. 1 Alth. S 1—23; 183—198) сравнительно позже, именно, Хризиппомъ и послѣ него сохранило за собою это, именно, значеніе въ стоической гносеологіи. Въ разсматриваемомъ нами отношеніи, развитіе основныхъ началъ стоицизма, т. о., идетъ, повидимому, въ томъ направленіи, чтобы все болѣе и болѣе оттѣнить *зависимость* познающаго субъекта отъ окружающей его среды, чѣмъ, конечно, усиливается также зависимость человѣческой личности и отъ традицій этой среды.— Однако слѣдуетъ обратить вниманіе на тотъ фактъ, что, по ученію всѣхъ стоиковъ древняго и средняго періода, зависимость познающаго субъекта отъ внѣшней среды ограничивается только областію *фактическаго матеріала*, съ какимъ приходится имѣть дѣло человѣческому духу. Сравнительная же *оцѣнка* этого матеріала, выдѣленіе изъ него существеннаго отъ несущественнаго и случайнаго, т. е. процессъ образованія общихъ понятій, въ чемъ и стоики полагали самое существо истиннаго знанія,—всѣ эти активныя функціи, по взгляду стоиковъ, принадлежатъ нашему познающему «я», его *разуму*. Понятно отсюда, почему болѣе древніе стоики, напримѣръ, Зенонъ (ср. объ этомъ у *Hirzel'я*, ibid. II Th. 1 Abt. S: 1—23) критерій истины видѣли въ ὀρθὸς λόγος познающаго субъекта. Позд-

[1]) Взглядъ Zeller'a («Philos. d. Griechen». III, a. s. 83), Stein'a («Die Psychologie der Stoa», II. s. 13.) и др.

нѣйшіе стоики разсматриваемаго нами періода за ὀρθὸς λόγος не подчеркивали такого доминирующаго значенія въ области научнаго значенія, указывая на καταληπτικὴ φαντασία, какъ на критерій истины; но активную роль человѣческаго разума, въ дѣлѣ сравнительной *оцѣнки* получаемаго эмпирическимъ путемъ гносеологическаго матеріала и въ дѣлѣ образованія понятій,—*всѣ* послѣдователи Зенона отмѣчали съ неменьшею рѣшимостію, какъ и самъ Зенонъ. Различіе между Зенономъ и его послѣдователями, въ вопросѣ о критеріѣ истины, заключается не въ существѣ дѣла, а въ томъ, на что больше вниманія обращали въ своихъ сужденіяхъ Зенонъ и его послѣдователи: первый въ данномъ случаѣ, главнымъ образомъ, оттѣнялъ активную роль *человѣческаго разума*, упорядочивающаго получаемый имъ извнѣ гносеологическій матеріалъ и въ *этомъ* смыслѣ являющагося критеріемъ истины, поскольку безъ этой дѣятельности разума *сырой* эмпирическій матеріалъ, самъ по себѣ, еще не есть истина, въ смыслѣ *знанія* (ἐπιστήμη); послѣдователи же Зенона, не отрицая въ данномъ случаѣ значенія разума, болѣе подчеркивали ту мысль, что роль человѣческаго разума въ дѣлѣ познанія ограничивается чисто *формальными* рамками—упорядочиваніемъ *готоваго*, получаемаго человѣкомъ извнѣ матеріала, но что почерпнуть *изъ себя* этотъ матеріалъ человѣкъ не можетъ. Но противъ этого ничего не говорилъ и Зенонъ. Другими словами, въ своей гноселогіи стоики въ главнѣйшемъ возвратились къ точкѣ зрѣнія Сократа, къ его теоріи *аналитическихъ* сужденій. Но вѣдь эта теорія не только не мѣшала Сократу въ принципѣ стать въ скептически-оппозиціонное отношеніе къ античнымъ традиціямъ, а какъ мы видѣли, она-то прежде всего и подвинула его на этотъ путь. Относительно стоиковъ въ данномъ случаѣ, т. о., намъ остается, лишь повторить сказанное выше о Сократѣ. Другой, конечно, вопросъ: удалось ли стоикамъ *фактически* осуществить этотъ свой *принципіальный* взглядъ на независимость человѣческой личности въ сферѣ познанія отъ окружающей ее среды и ея традицій, и не уничтожается ли *фактически* въ корнѣ у стоиковъ признаваемая ими *въ принципѣ* активность человѣческаго разума, благодаря введенію, параллельно съ „ὀρθὸς λόγος", другого критерія истины—„καταληπτικὴ φαντασία", при эмпирически-матеріалистическомъ происхожденіи этого послѣдняго критерія? Въ данномъ же случаѣ у насъ рѣчь идетъ не *о результатахъ* философской дѣятельности стоиковъ, а о тѣхъ *задачахъ*, какія они себѣ ставили, и разсматриваемая съ этой, именно, точки зрѣнія,

гносеологія стоиковъ подтверждаетъ отмѣченную уже нами выше ихъ тенденцію—поставить индивидуальную человѣческую личность въ независимое, самостоятельное положеніе, по отношенію окружающей ее средѣ съ ея традиціями, и даже стремленіе *подчинить* эту среду суду индивидуальнаго человѣческаго разума. А если мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что знаніе, реальный источникъ котораго стоики въ принципѣ полагали въ разумѣ *индивидуальной человѣческой личности*, по взгляду тѣхъ же стоиковъ, является не только важнѣйшимъ, но и *единственнымъ* путемъ и средствомъ, ведущимъ человѣка къ основной цѣли всѣхъ его стремленій—къ благу и добродѣтели (см. подроб. объ этомъ ниже),—то совершенная независимость индивидуума, въ его стремленіяхъ и поведеніи, отъ всякаго рода общественныхъ и политическихъ условій жизни, а слѣдовательно, и отъ установившихся традицій, представляется неизбѣжною и сама собою понятною. *Все*, что только необходимо индивидууму для достиженія основной цѣли его стремленій, по взгляду стоиковъ, повидимому, доступно ему, благодаря самодѣятельности его индивидуальнаго разума, свободно, будто-бы, оріентирующагося въ впечатлѣніяхъ, получаемыхъ имъ отъ внѣшней среды, но не подчиняющагося ея законамъ и требованіямъ.

Высокое значеніе и мощь индивидуальной человѣческой личности, въ противоположность тому доминирующему значенію, какое въ античномъ мірѣ признавалось за общественными и политическими традиціями,—достигаетъ у стоиковъ своего кульминаціоннаго пункта въ ихъ ученіи о *мудрецѣ*, при чемъ, и въ данномъ случаѣ основныя черты воззрѣній стоиковъ имѣютъ свой психологическій корень въ ихъ односторонненъ интеллектуализмѣ. По взгляду стоиковъ, индивидуумъ *самъ по себѣ, исключительно благодаря своимъ собственнымъ силамъ, своему разуму*, можетъ достигнуть всей полноты духовно-нравственнаго совершенства и счастія, стать „σοφός“—мудрецомъ. Воплотивъ въ себѣ всю полноту знанія и связаннаго съ нимъ духовно-нравственнаго совершенства,—мудрецъ, очевидно, уже не можетъ подчиняться никакимъ внѣшнимъ нормамъ нравственнаго поведенія. Но мало того, что самъ онъ носитъ въ себѣ критерій истины и нравственности: онъ является *законодателемъ*, *образцомъ и предметомъ подражанія* и для другихъ лицъ, не достигшихъ еще такой духовной высоты, является какъ-бы *воплощеннымъ въ индивидуальномъ конкретномъ образѣ идеаломъ истиннаго знанія и истинной нравственности, воплощенною нор-*

мою знанія и нравственнаго поведенія. Стоики, такимъ образомъ, не ограничивались чисто отрицательною задачею—устраненіемъ авторитета античныхъ традицій и однимъ лишь освобожденіемъ индивидуума изъ-подъ гнета этихъ традицій: они самого индивидуума, въ его конкретномъ идеальномъ образѣ мудреца, *поставили на мѣсто всякаго рода традицій.* Этой задачи не ставили себѣ ни софисты, ни Сократъ, ни Платонъ, ни Аристотель, остановившіеся въ своемъ протестѣ противъ античныхъ традицій, такъ сказать, на половинѣ пути: они преклонялись предъ индивидуальнымъ человѣческимъ *разумомъ*, вообще, *но не передъ конкретнымъ его воплощеніемъ въ лицѣ опредѣленнаго индивидуума.* Эти философы-реформаторы, протестуя во имя правъ индивидуума противъ *данныхъ* опредѣленныхъ традицій, *въ принципѣ* не отрицали необходимости подчиненія индивидуума внѣшнимъ общественнымъ и политическимъ нормамъ жизни, равно какъ никогда индивидуальный человѣческій разумъ не ставился ими на такую недосягаемую высоту, на какую его поставили стоики. Односторонне-интеллектуалистическая и ультра-индивидуалистическая тенденція, выдвинутая въ противовѣсъ античнымъ традиціямъ еще софистами и старательно культивированная дальнѣйшими философами-реформаторами, въ особенности Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ,—въ ученіи стоиковъ достигаетъ, такимъ образомъ, своего почти конечнаго завершенія, въ ихъ ученіи о мудрецѣ, какъ воплощенномъ критеріи истины и законодателѣ не только для самого себя, но и для другихъ людей. Правда, вѣра въ возможность реальнаго осуществленія этого идеала мудреца въ стоицизмѣ древняго и средняго періода никогда не была твердою и, какъ увидимъ ниже, чѣмъ дальше, тѣмъ эта вѣра все болѣе и болѣе ослабѣвала, пока, наконецъ, въ лицѣ Посидонія, окончательно не перешла *въ отрицаніе* возможности реализаціи идеала мудреца. Да и изъ древнихъ стоиковъ, напр., Зенонъ, Клеантъ, Хризиппъ, Аристонъ, Персей, и др., хотя и допускали возможность осуществленія идеала мудреца (ср. объ этомъ у *Hirzel'я*, ibid. II, Th. 1 Abth. s. 271—308), но или слишкомъ суживали кругъ тѣхъ лицъ, которыя, по ихъ мнѣнію, заслуживаютъ имени мудреца (Аристонъ, Сферосъ, Персей), или даже не рѣшались указать ни на кого изъ историческихъ лицъ, кто бы, на ихъ взглядъ, воплотилъ въ себѣ этотъ идалъ (Зенонъ, Клеантъ и особенно Хризиппъ). Но это обстоятельство свидѣтельствуетъ только о томъ, что у стоиковъ не было реальной почвы для пра-

ктическаго проведенія въ жизнь своего *принципіальнаго* взгляда на индивидуальную человѣческую личность, какъ воплощенный критерій знанія и нравственности, а вовсе не о томъ, чтобы стоики *въ принципѣ* отлазались отъ своей односторонне-интеллектуалистической и ультра-индивидуалистической тенденціи въ области гносеологіи и этики. Мудрецъ (σοφός), *какъ индивидуальная, конкретная личность*, возможна или нѣтъ его реализація въ практической жизни,—все равно, въ глазахъ стоиковъ, долженъ быть нормою знавія и нравственнаго поведенія человѣка. *Съ этою именно нормою*, хотя бы то и не реализованною, по взгляду стоиковъ, долженъ всякій сопоставлять свое поведеніе, а не съ традиціонными общественными и политическими законами и обычаями. Реальный или только идеальный, но конкретный образъ мудреца, по ученію стоиковъ, долженъ быть поставленъ *на мѣсто* традиціонныхъ законовъ, обычаевъ и воззрѣній,— даже на мѣсто Бога, поскольку мудрецъ, со стороны полноты своего духовнаго совершенства, не только ни въ чемъ не уступаетъ Зевсу, но даже, какъ мы видѣли, превосходитъ его. Поставивъ индивидуальную человѣческую личность на столь недосягаемую высоту, усматривая въ ней нѣчто, имѣющее самостоятельную моральную цѣнность, независимо отъ ея національныхъ, соціальныхъ, политическихъ, экономическихъ и т. п. внѣшнихъ условій жизни и обстоятельствъ,—стоицизмъ, *повидимому*, ясно формулировалъ ту основную посылку силлогизма, изъ которой, по ходу исторіи, христіанству суждено было сдѣлать соотвѣтствующіе логическіе выводы о достоинствѣ индивидуальной человѣческой личности и провести эти выводы въ практическую жизнь, поскольку признаніе высокаго достоинства индивидуальной человѣческой личности составляетъ центральный и основной пунктъ и христіанскаго ученія о нравственности. Возведеніе же стоиками конкретной индивидуальной личности мудреца на степень *воплощенной истины и воплощеннаго нравственнаго закона для всѣхъ людей*,—повидимому, должно было подготовлять въ античномъ мірѣ ту общую психологическую почву, на которой выросло и развилось христіанское ученіе объ историческомъ лицѣ Христа, какъ воплощенной совершенной истинѣ и столь же совершенномъ идеалѣ нравственности, обязательномъ для каждаго человѣка, какъ предметъ подражанія. *Имѣло ли однако ученіе стоиковъ о высокомъ достоинствѣ индивидуальной человѣческой личности подъ собою достаточно*

устойчивую реальную метафизическую и психологическую почву, соотвѣтствующую запросамъ и стремленіямъ современной ему исторической эпохи, для того, чтобы изъ области абстрактно-теоретическихъ принциповъ это ученіе могло перейти въ практическую жизнь и получить здѣсь значеніе живой исторической силы способной обновить античный міръ, возродить его къ новой жизни, согласно требованіямъ этихъ принциповъ, т. е., чтобы сыграть въ міровой исторіи ту именно положительную роль, какую выполнило христіанство, или же, по крайней мѣрѣ, положить этому начало? Или же такой реальной почвы подъ стоицизмомъ въ данномъ случаѣ не было, и его ученіе о высокомъ достоинствѣ индивидуальной человѣческой личности, въ своемъ историческомъ приложеніи къ реальной жизни, оказывалось пустой абстракціей, мертвой буквой, лишенной оживотворяющаго духа?

Обращаемся для рѣшенія этихъ вопросовъ къ разсмотрѣнію ученія стоиковъ древняго и средняго періодовъ о Богѣ, міровомъ злѣ и безсмертіи человѣческой души.

Ученіе стоиковъ о природѣ Божества и Его взаимоотношеніи съ міромъ можетъ быть кратко охарактеризовано терминомъ «матеріалистически-пантеистическаго монизма». Въ такомъ пониманіи стоической теологіи и космологіи сходится большинство изслѣдователей стоической философіи, различаясь между собою только въ частностяхъ. *Все* бытіе, по взгляду стоиковъ, должно быть разсматриваемо въ своей сущности, какъ *единое* и вѣчное, какъ единая субстанція, или матерія, изъ которой, путемъ модификціи, происходятъ всѣ элементы космоса и всѣ отдѣльные предметы [1]): У стоиковъ, правда, различаются понятія — причины дѣятельной и пассивной, силы и матеріи, 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 Cleanthes 12); но въ то же время стоики со всею рѣшительностью утверждаютъ, что въ конкретной дѣйствительности

---

[1]) Stob. Eclog. I. 17. 3, p. 152, 19 (Wachsm.); I. 11. 5[a], p. 132, 26 (Wachs.); ср. Stob. Eclob. I; 20. 1[e], 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. c. 11; Philo, Incorr. Mundi p. 954 (ср. Pearson. Fragm. of Cleanthes 22—25; of Seno Frag. 51—52).

оба эти момента другъ отъ друга не могутъ быть раздѣляемы [1]), равно какъ признавали для нихъ одинъ первоисточникъ, одну первичную и вѣчную субстанцію [2]). Эта первичная и вѣчная субстанція, изъ которой происходятъ всѣ частные элементы бытія и отдѣльныя вещи и явленія, у стоиковъ носитъ различныя наименованія— духъ, эѳиръ, огонь, Божество и проч., но въ своей сущности, сохраняетъ единство своей природы и мыслится стоиками, какъ бытіе *матеріальное*, *тѣлесное* (σῶμα), откуда стоики, естественно, дѣлаютъ тотъ логическій выводъ, что *все* существующее—тѣлесно [3]). Нѣкоторое колебаніе стоиковъ относительно тѣлесности пространства, времени и объектовъ мысли (λεκτόν) завершается, въ концѣ концовъ, категорическимъ утвержденіемъ, что нетѣлеснаго ничего не существуетъ (μηδὲν εἶναι ἀσώματον) [4]).—Самый процессъ мірообразованія стоиками, въ общемъ, мыслится такимъ образомъ. Изъ первичной основной субстанціи (=Божества), чистѣйшей и тончайшей по своей природѣ, но тѣмъ не менѣе *матеріальной*, *тѣлесной*, называемой у стоиковъ то πνεῦμα, то πῦρ, то αἰθήρ,—благодаря ея особенному напряженію (τόνος), образуются четыре основныхъ элемента бытія, или четыре основныхъ стихіи: обыкновенный огонь, воздухъ, вода и земля, изъ которыхъ первые два элемента являются дѣйствующими, активными силами, а послѣдніе два—пассивными [5]). *Субстанціональнаго* различія между первичной субстанціей и основными элементами бытія, по взгляду стоиковъ, нѣтъ: четыре основныхъ элемента космоса являются у стоиковъ только особаго рода *модификаціей* (μεταβολή) первичной субстанціи, черезъ различныя степени ея сгущенія (ὁδὸς ἄνω, κάτω, πρόσω, καὶ οπίσω), [6])

---

[1]) Cic Acad. pr. I, 6; Diog. VII, 150; Plutarch. Stoic. repug. cap. 39; Lactant. Institut. VII, 3 и др.

[2]) См. выше, стр. 739, 1.

[3]) 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.

[4]) Sext. Empir. Math. VIII, 258; ср. Stein. ibid. I, s. 16—22.

[5]) 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, I [3], s. 151.

[6]) Stob. Eclog. I. 10. 16[e], p. 129, 18; (w.); I, 11. 5[a], 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.

и отличаются отъ нея только *по степени* своей тонкости и чистоты [1]). Четыре основныхъ элемента бытія являются, такимъ образомъ, у стоиковъ лишь четырмя степенями напряженія (τόνος) первичной субстанціи, при чемъ, чѣмъ это напряженіе первичной субстанціи меньше, тѣмъ и степень ея сгущенія (ὁδὸς κάτω) больше. Наиболѣе высокую степень напряженія представляетъ изъ себѣ элементъ огня, затѣмъ—воздуха, воды и земли (Подробн. ср. Stein ibid. I, 31, 32, 38—31). Дуализмъ между идеей, или формой (εἶδος), съ одной стороны, и пассивной матеріей (ὕλη), съ другой, не проведенный послѣдовательно ни у Платона ни у Аистотеля, такимъ образомъ, въ системѣ стоицизма утрачиваетъ окончательно свое *реальное* значеніе, получая характеръ простой *логической абстракціи.*—Какое же мѣсто въ этой системѣ послѣдовательно развитого матеріалистическаго монизма принадлежитъ *теологіи?*

Матеріалистическому взгляду стоиковъ на природу всего существующаго теологическая точка зрѣнія не была совершенно чужда. Напротивъ, стоики старались своему матеріалистическому монизму придать характеръ *пантеизма.* Связующимъ логическимъ звеномъ между матеріалистическимъ монизмомъ стоиковъ и ихъ пантеизмомъ является понятіе мірового разума (λόγος). Стоики, т. о., пытаются объединить въ одно цѣлое два, повидимому, разнородныхъ міросозерцанія—*матеріализмъ и пантеизмъ.* Стоя, какъ и другіе разсмотрѣнные нами выше философы, на почвѣ односторонняго интеллектуализма, стоики и на весь міръ смотрятъ сквозь призму своего теоретическаго разума, усматривая и во внѣшнемъ мірѣ проявленіе тѣхъ же логическихъ законовъ, какимъ подчинена дѣятельность человѣческаго разума, но будучи перенесены въ сферу объективной при-

---

[1]) Наиболѣе употребительное у стоиковъ наименованіе первичной субстанціи, повидимому, 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. 19, 10; Lactant. Instit. I, 5; Euseb. praep. ev. XV. 15; и др. (ср. Stein. ibid. I, s. 26, 31); но часто употребляется и названіе πῦρ—то съ предикатомъ τεχνικόν, artificiosum, то безъ этихъ предикатовъ (D. L. VII, 137; 148; 156; Cic. Acad. I, 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 1[e], p. 171, 2 (Wach.). I. 10. 16[e], 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 этомъ, Стоики, повидимому, различали огонь, какъ одну изъ четырехъ основныхъ стихій бытія, отъ первичной субстанціи, также иногда обозначаемой ими терминомъ огонь (πῦρ; ср. у Stein'a ibid. I, S. 25—30, 42, 56),

роды, логическіе законы нашего субъективнаго разума полу̀чаютъ у стоиковъ уже характеръ законовъ натуральныхъ. Вслѣдствіе этого, матеріализмъ стоиковъ носитъ въ извѣстной степени *динамическій* характеръ, напоминающій гилозоизмъ іонійскихъ философовъ. Отсюда, стоикамъ открывалась возможность первичной субстанціи приписать свойство всеодушевляющаго разумнаго начала. Бытіе, въ своей совокупности и въ своихъ отдѣльныхъ частямъ, стоиками мыслится, какъ одушевленное, живое и разумно устроенное цѣлое [1]). Одушевляющею міръ *разумною* силою является та же первичная субстанція (πνεῦμα, αἰθηρ, πῦρ), при чемъ свойство *разумности* ей приписывается стоиками только въ смыслѣ *зародыша*, или *основного зерна* (λόγοι σπερματικοί), откуда путемъ естественнаго развитія образуется космосъ, но никакъ не въ смыслѣ *личнаго* разума. Разсматривая первичную тѣлесную субстанцію съ этой именно точки зрѣнія, стоики называютъ ее *Божествомъ*, одушевляющимъ міръ и творчески-разумно его устрояющимъ; называютъ ее душею космоса, его разумомъ, творческимъ огнемъ (πῦρ τεχνικόν), господствующимъ началомъ (τὸ ἡγεμονικόν) [2]). Какъ заключающая въ себѣ зародыши всего бытія, первичная субстанція, или Божество, по ученію стоиковъ, проникаетъ собою, въ формѣ міровой души, весь міръ и всѣ его части, поскольку *весь* міръ есть только эволюціонирующая модификація первичной и вѣчной субстанціи [3]), и, такимъ образомъ, Божество и міръ фактически, по ученію стоиковъ, отождествляются между собою. Понятіе λόγοι σπερματικοί указываетъ на общій цѣлесообразно-разумный характеръ процесса мірообразованія, т. е. на качественную сторону напряженія (τόνος'α) первичной субстанціи, или Божества, результатомъ чего и является кос-

[1]) Cic. de nat. deor. II, 8; 11; 21; 22; 33; III, 22; 23; и др.; Sextus. Empir. Marthem. 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 далѣе).

[2]) 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, 7; 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.

[3]) 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. 29, p. 38, 1 (w.); I, 19. 4, p. 166, 4 (w.); I, 1. 12, p. 25, 3 (гимнъ Клеанта Зевсу); Tertull. Apolog. c. 11; Advers. Hermog. c. 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.).

мосъ, тогда какъ различіе основныхъ элементовъ, или стихій бытія обусловловливается лишь *степенью* напряженія той же субстанціи. Въ общемъ вѣчномъ процессѣ мірообразованія первичная субстанція, или Божество, т. о., мыслится стоиками какъ-бы вѣчно раздвояющимся въ своей сущности на два борющіяся между собою начала. Напряженію (τόνος) первичной субстанціи, которое заключаетъ въ себѣ, въ качествѣ зародышей, свойства разумности и цѣлесообразности (λόγοι σπερματικοί), и благодаря которому эта первичная субстанція не теряетъ вполнѣ своей чистоты и тонкости,—противостоитъ другое ея свойство, ведущее ее къ обратнымъ результатамъ, къ ослабленію ея первичнаго цѣлесообразно-разумнаго напряженія, къ утратѣ ея первоначальной чистоты и тонкости. Вынужденная считаться съ этою *отрицательною* тенденціей своего существа, первичная субстанція, или Божество, благодаря другому, *положительному* своему свойству, не только сохраняетъ себя отъ совершеннаго сгущенія, но также разумно упорядочиваетъ, формируетъ и одушевляетъ тѣ свои элементы, которые уже подверглись сгущенію и сами по себѣ должны были бы превратиться въ безформенную матерію (ἀποίος ὕλη). Разсматриваемая съ точки зрѣнія своихъ *положительныхъ* свойствъ, первичная субстанція, или Божество у стоиковъ носитъ названіе *міровой души*. Міровая душа, такимъ образомъ, по взгляду стоиковъ, такъ же тождественна съ первичною субстанціей, или Божествомъ, какъ и другіе элементы космоса; только первоначальная чистота и тонкость первичной субстанціи въ міровой дѣшѣ сохранилась въ большей степени, чѣмъ, напр., въ элементахъ воды и земли. Такимъ образомъ, стоики съ полнымъ правомъ могутъ отождествлять съ Божествомъ, или съ первичною субстанціей какъ *весь* космосъ, въ его цѣломъ, который, по взгляду стоиковъ, является какъ-бы раскрытіемъ тѣхъ зародышей разумности (λόγος σπερματικοί), какіе даны въ природѣ первичной субстанціи = Божества [1]),—такъ и извѣстную только его *часть*, именно, міро-

[1]) 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 (гимнъ Клеанта къ Зевсу); I, 19. 4, p. 166, 4; I. 10. 16e, 129, 18; I, 1. 29 b, 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. c. 44; Origen. Contra Cels. VI, 335. Lactant. De ira dei. c. 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.

вую силу, или міровую душу, или, наконецъ, міровой разумъ (=эѳиръ=огонь=воздухъ), т. е. дѣятельное начало, господствующее въ мірѣ, образующее и сохраняющее все и проникающее его во всѣхъ малѣйшихъ частяхъ, какъ жидкость меда проникаетъ въ наполняемыя имъ клѣтки [1]). Подъ этимъ же угломъ зрѣнія должно разсматривать и тѣ свидѣтельства, согласно которымъ стоики различали первичный, творческій огонь отъ огня, какъ одной изъ четырехъ основныхъ *стихій* космоса (объ этомъ подр. смотр. у Stein'a ibid. I, 42, 56), поскольку только эта высшая часть космоса сохранила во всей чистотѣ первичное свойство Божества, или міровой субстанціи,—не только первичное, но и *существенное и вѣчное*, такъ какъ, по ученію стоиковъ, черезъ извѣстные періоды времени *всѣ* элементы космоса, благодаря міровому пожару (ἐκπύρωσις), поглощаются первичной субстанціей, или Божествомъ, вслѣдствіе чего процессъ сгущенія первичной субстанціи (ὁδὸς κάτω) препобѣждается процессомъ напряженія (ὁδὸς ἄνω), и въ результатѣ получается міровое обновленіе (καθάρσις τοῦ κόσμου, ἀποκατάστασις, παλιγγενεσία) [2]), совпадающее фактически съ самообновленіемъ Божества [3]).

Такимъ образомъ, объединеніе матеріалистическаго монизма съ пантеизмомъ на почвѣ *панлогизма*, повидимому, спасаетъ философскую систему стоиковъ отъ того *механическаго* характера, какимъ проникнуто, напр., міросозерцаніе эпикурейцевъ, ихъ современниковъ, но нисколько не спасаетъ ихъ религіозно-пантеистическое міросозерцаніе отъ *матеріалистическаго* отпечатка, вслѣдствіе отождествленія законовъ разума съ натуральными законами

---

[1]) Tertull. Adv. Hermog. 44. Ad. Nat. II, 2. II, 4. Adv. Marc. I, 13. Apol. 21. Cic. de nat deor I, 14. I, 36. I, 37. II, 37. II, 57. 58. 116. 117. III, 27. Ad Acad. II, 120. II, 126. I, 39. Tucs. 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. 29 b, 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). Ср. I, 19. 1, p. 163, 9 (w). I, 15. 6 a, p. 146 21 (w). Lact., De Vera Sap. c. 9. Instit., I, 5. IV, 9. Theodor. Graec. Aff. Cur. VI, 14. Athenag., Suplic. c. 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.

[2]) Plut. Comm. not 31. 36. Euseb. Praep. Ev. XV, 18, 1. 3. Stob. Eclog. I, 17. 3. p. 152, 19 (w). I, 20. 1 e, p. 17, 2 (w). Diog. L. VII, 135. 136. 142. Tatian., Adv. Graec. c. 5. 25.

[3]) Діог. Лаэрц. 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.

тѣлесной природы. Правда, стоики учили о Божественномъ Провидѣніи (εἱμαρμένον, providentia) [1]). Но, при матеріалистическомъ пониманіи природы Божества, это Божественное Провидѣніе стоиками мыслится, *какъ необходимый физическій законъ природы*, которому, по необходимости, подчиняется само Божество. Образъ проявленія Божества въ мірѣ, какъ мы видѣли, по ученію стоиковъ, выражается въ различной степени напряженія первичной тѣлесной субстанціи. Отсюда, понятіе „Божественнаго Провидѣнія" у стоиковъ переходитъ *въ понятіе дѣйствующей въ мірѣ экспансивной и аттрактивной* сили, т. е. въ понятіе чисто *физической, матеріальной* силы (подр. ср. Zeller ibid. III, 1 [3], s. 131), въ понятіе натуральнаго закона природы [2]). Для объясненія образованія частей космоса стоики, напр., прибѣгаютъ къ понятію соединенія и смѣшенія въ извѣстной пропорціи отдѣльныхъ *матеріальныхъ элементовъ, или стихій бытія* (огоня, воздуха, воды и земли), *происшедшихъ изъ той же первичной субстанціи, или Божества*. Слѣд., въ данномъ случаѣ Божество, опять-таки, проявляетъ себя въ мірѣ, въ формѣ чисто *физическаго* процесса, подчиненнаго извѣстнымъ *физическимъ* законамъ. Такой же характеръ носитъ и извѣстное ученіе стоиковъ о томъ, что по истеченіи извѣстныхъ періодовъ времени отдѣльные элементы міра, путемъ мірового пожара, разрѣшаются опять въ первичную (субстанцію=огонь=Божество).—Стоики, правда, пытаются ослабить этотъ матеріалистическій характеръ своего ученія о Божественномъ Провидѣніи, черезъ привнесеніи сюда понятія о міровомъ, всепроникающемъ *разумѣ*, вслѣдствіе чего законъ природы, или Божественное Провидѣніе мыслится ими, *какъ законъ разума* [3]). Но этимъ путемъ стоикамъ

---

[1]) Plut. Comm. Not. 34. 5. De Stoic. repug. 34, 3. Diog. Лаэрц. 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.

[2]) Pluth. De placit. Phil. I, 7. Diog. Лаэрц. VII 147. 149. Tertull. De an. c. 44. Apol. c. 21. Cic. de nat. deor. I, 36. II, 57. II, 58. III, 27. Lactant. Instit. I, 5. IV, 9. De Vera Sap. c. 9. Minuc. Fel. Octav. 19, 10. Ghalcid. in. Tim. c. 114. Stob. Eclog. I, 1. 12, p. 25, 3 (w.) и др.

[3]) Diog. Лаэрц. 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. 11 d, p. 96, 10, (w.). I, 1. 29 b, 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.

удается, повидимому, отчасти избѣжать лишь упрека въ *механическомъ* характерѣ ихъ пантеизма; упрекъ же въ самомъ послѣдовательномъ *натурализмѣ и динамическомъ матеріализмѣ* сохраняетъ по отношенію къ стоикамъ всю свою силу, поскольку міровой разумъ мыслится ими, какъ разумъ *безличный*, при томъ субстанціонально не различающійся отъ первичной матеріальной сущности. Отсюда ясно, почему понятіе Божественнаго Промысла у стоиковъ часто отождествляется съ понятіемъ *судьбы* (εἱμαρμένον), *необходимости* (ἀνάγκη, *или fatum*,) *причинной зависимости вещей и т. п.* И этой натуральной необходимости, по ученію стоиковъ, *вынуждены* подчиняться не только люди и отдѣльныя части космоса, но и само Божество [1]). Что эта зависимость первичной субстанціи, или Божества отъ свойственныхъ ей законовъ стоиками мыслилась, именно, какъ зависимость, *въ натуралистическомъ* смыслѣ этого слова,—объ этомъ ясно говоритъ тотъ фактъ, что *ослабленіе* напряженія этой первичной субстанціи, результатомъ чего происходитъ сгущеніе ея сущности, съ точки зрѣнія стоиковъ, является несомнѣнно извѣстнаго рода *уменьшеніемъ* первоначальнаго совершенства ея природы. И, тѣмъ не менѣе, Божество съ математическою точностію и необходимостію слѣдуетъ этому закону своей природы, ведущему Божество по пути умаленія его совершенствъ, т. ч. даже путемъ мірового пожара Божеству не удается обезпечить себя на будущее время отъ повторенія того же процесса. Въ данномъ случаѣ у стоиковъ, очевидно, идетъ рѣчь уже не о разумной или моральной необходимости, а о необходимости, чисто *физической*, поскольку *умаленіе* напряженія первичной субстанціи, или Божества, съ точки зрѣнія стоиковъ, должно быть разсматриваемо, какъ идущее въ разрѣзъ съ требованіями разума и моральныхъ идеаловъ [2]).

---

[1]) Philod. De pietat. c. 81. (Dox. gr. 545). Hippol. Philosoph. 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.

[2]) Въ частности о матеріалистически-пантеистическомъ характерѣ представленій о Божествѣ основателя стоицизма—*Зенона*, отождествлявшаго Божество, или первичную субстанцію съ огнемъ, а иногда съ эѳиромъ и пневмою, см. у Stob. Eclog. I, 1, 29 b, p. 35, 9 и 38, 2 (W.). I, 15. 5 a, p. 146, 21 (W.). I, 14, 1, p. 142, 12 (W.). Cic. Academ. I, 11, 14и 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. Contr. academ. III, 38. Діог. Лаэрц. VII, 142. 157 и др. Въ другихъ случаяхъ Зенонъ прямо приписываетъ Божеству свойство тѣлесности (Hippol. Philos. I, 21. p. 571 (Diels.). Cic. Acad. I, 12 и др. Galen., Hist. Philos. 16 p. 241 (Diels. p. 608). Tatian., Ad. Graec., c. 25 p. 262. August. Adv. Acad. III, 17, 38 и др.). Отношеніе Божества къ міру, въ духѣ матеріалистическаго пантеизма, у Зенона проводилось съ совершенною ясностію: онъ пользуется въ данномъ случаѣ

Нѣкоторыя частности *космологіи* стоиковъ, а въ особенности ихъ *антропологіи* представляютъ изъ себя дальнѣйшее развитіе и подтвержденіе ихъ матеріалистическаго пантеизма. Какъ весь міръ въ его цѣломъ есть простая модификація первичной Божественной субстанціи, такъ и отдѣльныя составныя части космоса, отдѣльныя вещи суть, по ученію стоиковъ, не что иное, какъ *частныя* формы проявленія той же единой Божественной природы, при чемъ, въ однихъ случаяхъ эта природа проявляетъ себя въ болѣе чистомъ и первоначальномъ своемъ видѣ, въ другихъ же случаяхъ первичная субстанція является въ болѣе сгущенномъ и, слѣдовательно, въ менѣе чистомъ и совершенномъ видѣ. Въ неорганическихъ тѣлахъ напряженіе первичной субстанціи бываетъ самое слабое (въ формѣ ἕξις), сообщающее тѣламъ извѣстную внѣшнюю форму и связывающее центръ данной вещи съ ея крайними точками [1]). Болѣе совершенной модификаціей первичной субстанціи, при большей, сравнительно, ея напряженности, является, по взгляду стоиковъ, φύσις, въ смыслѣ органической природы, общей и для растеній и для животныхъ[2]). Въ неразумныхъ животныхъ это напряженіе первичной субстанціи является болѣе интенсивнымъ, чѣмъ въ растеніяхъ, и получаетъ форму, занимающую среднее мѣсто между φύσις и ψυχή. Ψυχή же, въ собственномъ смыслѣ этого слова, есть принадлежность разумныхъ существъ, являясь въ то же время наиболѣе чистою формою проявленія первичной субстанціи, при чемъ стоики не допускали *качественнаго* различія частей души, а согласно Сократу, по существу отождествляли понятіе ψυχή съ понятіемъ νοῦς (О раз-

---

физическимъ понятіемъ τόνος'а, дающимъ матеріалистическій отпечатокъ его понятію λόγος σπερματικός и εἱμαρμένη (см. Діог. Лаэрц. VII, 136. 158. Cic. De divin. II, 58. Sext. Empir. Math. IX, 101 и др.). Еще болѣе опредѣленныя и рѣшительныя указанія имѣются относительно матеріалистическаго пантеизма другого видпаго представителя древней стои—*Клеанта*, (см. Діог. Лаэрц. VII, 27 и др. Cic. Nat. deor. I, 14. 36. 37. 39. III, 14. Stob. Eclog. I, 1. 12, p. 25, 3 (W.) (гимнъ къ Зевсу). I, 17, 3, p. 153, 7 (W.). Lactant. Divin. Instit. I, 5. Tertull. Apolog. c. 21. Philo, Incorr. Mundi p. 954 и др.). Для объясненія взаимоотношенія между первичной субстанціей и происшедшимъ изъ нея міромъ, Клеантъ прибѣгаетъ къ такого рода матеріалистически-пантеистическому понятіямъ, какъ понятія: ψλόξ ἄγνις πλῃγὴ (III, 14),—въ особенности же къ понятію τόνος и πνεῦμα (ibid.). Аналогичныя свидѣтельства имѣются и относительно *Хризиппа* (напр., Cic. de nat deor. I, 14. 15. Euseb. Praep. Ev. XV, 15. Plut. Comm. not. c. 36. Philod., de pietat. p. 77. 80. Tertull. Apolog. c. 21. Epiphan., Adv. haeres. III, 36. Hippol., Philosoph. c. 20 и др.), употреблявшаго для обозначенія взаимоотношенія между Божествомъ и міромъ понятіе αὐγῃ (ibid.).

[1]) Діог. Лаэрц. VII, 138. 139. Plut. stoic. rep. c. 43. Sext. Empir. Math. IX, 81 и др.

[2]) Діог. Лаэрц. VII, 148 и др.

личіи, по взгляду стоиковъ, между человѣкомъ и животными подробнѣе см. у Stein'a ibid. I, s. 92—95). Какъ наиболѣе чистое проявленіе первичной субстанціи, или Божества,—душа человѣка, по ученію стоиковъ, является Божественною частію міровой души, т. е. частію самого Божества и стоитъ къ своему тѣлу въ отношеніи, аналогичномъ тому, въ какомъ міровой разумъ, или міровая душа стоитъ къ прочимъ элементамъ космоса [1]). Естественно поэтому, что природа человѣческой души у стоиковъ обозначается тѣми же терминами, что и природа Божества (πνεῦμα, πῦρ, αἰθήρ), ясно указывающими *на тѣлесность, или матеріальность* ея существа. Иногда стоики человѣческой душѣ и прямо приписывали свойства тѣлесности и матеріальности [2]). Теплота, какъ одно изъ основныхъ свойствъ первичной субстанціи, является также основнымъ свойствомъ и человѣческой души, при чемъ, это свойство, по взгляду стоиковъ, стоитъ въ столь тѣсной связи съ разумностію, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ эти понятія отождествляются между собою, такъ что высшая степень разумности души соотвѣтствуетъ высшей степени ея теплоты, проводникомъ которой является кровь [3]) (ср. у Stein'a I, 106; 107; 182), что́ также подтверждаетъ матеріалистически-пантеистическій характеръ стоической метафизики и антропологіи. Въ общемъ, стоики съ такою же опредѣленностію отмѣчаютъ *тѣлесную* природу человѣческой души, какъ и природу первичной субстанціи, или Божества [4]).

---

[1]) Діог. Лаэрц. VII, 138. Epiphan. Adv. haeres. I, 5. Cic. nat. deor. I, 14. De fin. III, 20. Origen. Contra Cels. IV, 205. 335. Stob., Eclog. I, 48, 8 p. 317, 21 (w.). Plut. Comm. not. c. 36, 1077. c. Stoic. repugn. c. 41, 1051 A. Plac. IV, 11 и др. Ср. также слова извѣстнаго гимна Клеанта къ Зевсу. ...ἐκ σοῦ (т. е. изъ Зевса) γὰρ γένος ἐσμέν...

[2]) Cic. Tusc. I, 9. 18. 19. De fin. IV, 5. IV, 12. Acad. I, 39. Lactant. De offic. dei, XIV, c. 8. Діог. Лаэрц, VII, 139. 156. 157. Stob., Eclog. I, 49, 33 p. 367, 18 (w.). Tertull., De an. c. 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. c. 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.

[3]) Galen., Plac. Hippocr. et Plat. II, 8. Euseb., Praep. Ev. XV, 21 и др.

[4]) Hippolit., Philosoph. c. 21. Sext. Empir. Math. VII, 234. Tertull. De anim. c. 5. Nemes. de nat. hom. c. 2. p. 32, 33. Galen. Hipp. et Plat. III, 1. Hist. Phil. 24 (Diels. p. 613). Stob. Eclog. I, 49. 33, p. 367, 18 (w.). (Ср. Pearson. Frag. of. Zeno 84—92) и др. Подробн. Stein. ibid. I, 110—112.

Матеріалистически-пантеистическій характеръ міросозерцанія стоиковъ, въ общемъ, такимъ образомъ, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію. Но не было ли между отдѣльными представителями стоицизма въ данномъ отношеніи извѣстнаго рода *оттѣнковъ*, которые дали бы намъ возможность рѣшить весьма интересный для нашей цѣли вопросъ о томъ, *въ какомъ направленіи шло развитіе теологическихъ представленій стоицизма*: усиливался ли въ этихъ представленіяхъ матеріалистически-пантеистическій моментъ, по мѣрѣ историческаго развитія основныхъ началъ стоической философіи, или же ослабѣвалъ, и взамѣнъ его не получалъ ли преобладающаго значенія моментъ противоположный—спиртуалистически-теистическій? Въ первомъ случаѣ историческое развитіе стоицизма, несомнѣнно, шло бы не къ сближенію съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, а въ совершенно обратномъ направленіи; во второмъ же случаѣ мы, пожалуй, имѣли бы право говорить объ историческомъ значеніи стоицизма, въ смыслѣ подготовленія среди античнаго міра почвы къ усвоенію спиритуалистически-теистическихъ взглядовъ на Божество христіанской религіи. Капитальное изслѣдованіе *Nirzel'я*, касающееся вопроса объ историческомъ развитіи стоической философіи: «Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften» (особ. II Th. 1 Abth., 1882) проливаетъ значительный свѣтъ на этотъ, въ общемъ, мало изслѣдованный вопросъ и рѣшаетъ его, именно, въ *первомъ* смыслѣ. Не вдаваясь въ подробное изслѣдованіе этого вопроса, мы ограничимся лишь указаніемъ на тѣ выводы, къ какимъ въ данномъ случаѣ приходитъ *Hirzel*. Основываясь на свидѣтельствѣ Сенеки: Ep. 113, 23, гдѣ послѣдній указываетъ на различіе въ антропологическихъ воззрѣніяхъ Клеанта и Хризиппа, затѣмъ, на D. L. VII, 39, гдѣ идетъ рѣчь о взглядѣ Хризиппа по вопросу о взаимоотношеніи между Божествомъ и міромъ, на гимнѣ Клеанта къ Зевсу, въ особенности же на Cic. de. nat. deor I, 37, 39, гдѣ Цицеронъ излагаетъ ученіе Клеанта и Хризиппа о взаимоотношеніи между Божествомъ и міромъ,—Hirzel, въ концѣ концовъ, приходитъ къ тому заключенію, что Клеантъ, по сравненію со Хризиппомъ, не былъ *вполнѣ послѣдовательнымъ* пантеистомъ, поскольку Божество у Клеанта, какъ и у Платона и у Аристотеля, не отождествляется вполнѣ со всѣмъ космосомъ, во всѣхъ его частяхъ, а является въ извѣстной степени отличнымъ отъ міра, какъ-бы извнѣ воздѣйствующимъ и господствующимъ началомъ, будучи какъ-бы душей міра, но не самимъ міромъ, тогда какъ Хризиппъ, по Hirzel'ю, является пантеистомъ въ строгомъ

смыслѣ этого слова, не дѣлающимъ такого разграниченія между Богомъ и міромъ. Съ точки зрѣнія такого, не вполнѣ послѣдовательнаго пантеизма, Клеанту, подъ вліяніемъ философіи Гераклита, вполнѣ естественно было утверждать, что νοῦς, эта Божественная часть человѣческой души, посылается человѣку *извнѣ* (θύραθεν) [1]). Что же касается основателя стоицизма—Зенона, то, по мнѣнію Hirzel'я, матеріалистически-пантеистическій элементъ въ его міросозерцаніи, оказывается еще менѣе оттѣненнымъ, чѣмъ даже у Клеанта. Ссылаясь на свидѣтельства Цицерона, Стобея и др. [2]), *Hirzel* приходитъ къ тому заключенію, что, по мысли Зенона, Божество не сливается *физически* съ міромъ, а возвышается надъ нимъ, какъ объективный λόγος, или ratio міра, подчиняющагося закону, данному ему Божествомъ. Правда, и λόγος Зенона, какъ и νοῦς Клеанта, носитъ, по мнѣнію Hirsel'я характеръ *матеріальной* сущности, поскольку Зенонъ отождествляетъ его съ огнемъ (πῦρ). Но Клеантъ отличается отъ Зенона въ своемъ взглядѣ на самый *способъ*, какимъ Божество оказываетъ свое воздѣйствіе на міръ. Зенонъ ограничивается однимъ констатированіемъ того факта, что Божественный λόγος (=огонь) воздѣйствуетъ на міръ, но при этомъ не подчеркиваетъ чисто матеріальнаго, *физическаго* характера проявленія этого воздѣйствія, тогда какъ Клеантъ, придавая въ своей системѣ особенное значеніе понятіямъ τόνος и πνεῦμα, гдѣ физическій моментъ особенно подчеркивается, и стараясь, при посредствѣ этихъ понятій, обозначить самый *способъ* воздѣйствія Божества на міръ,—тѣмъ самымъ даетъ *дальнѣйшее послѣдовательное развитіе* матеріалистическимъ и полу-пантеистическимъ взглядамъ Зенона. Если Клеантъ въ своихъ взглядахъ на Божество близко стоитъ къ Гераклиту, то Зенонъ, по мнѣнію Hirzel'я, является въ данномъ случаѣ послѣдователемъ Сократа, религіознымъ возрѣніямъ котораго не была вполнѣ чужда и *теистическая* тенденція. Зенону, какъ и Сократу, по Hirzel'ю, не было совершенно чуждо представленіе о Божествѣ, какъ *личномъ* Существѣ. Только Зенонъ, занимавшійся натурилистическими изслѣдованіями, вносилъ въ свое понятіе о Божествѣ матеріалистическій отпечатокъ [3]). Такимъ образомъ, развитіе философскихъ принциповъ

---

[1]) Stob. I, 48. 7, p. 317, 15. (w.). Ср. Stob., Eclog. I, 48. 8. p. 317, 21 (w.). Plut. com. not. 47, p. 1085. A. Plac. IV, 11. Ср. у Hirzel'я ibid. s. 134 и дал.

[2]) Cic. de nat. deor. I, 36. II, 22. Stob. eclog. I, 322. I, 60. Tertull. Apol. c. 21 и др.

[3]) Hirzel, ibid. s. 198—221.

первыхъ трехъ важнѣйшихъ представителей стоицизма, по мнѣнію Гирцеля, шло въ направленіи все болѣе и болѣе послѣдовательнаго матеріализма и пантеизма. Справедливость этого мнѣнія Гирцеля подтверждается и усиленіемъ матеріалистическаго момента *въ гносеологіи* Хризиппа, по сравненію съ Зенономъ и Клеантомъ, о чемъ у насъ шла рѣчь нѣсколько выше.

Взгляды Хризиппа, въ общемъ, одержали, по мнѣнію Hirzel'я, побѣду и въ дальнѣйшей исторіи стоицизма (Hirzel, ibid. s. 212). Дѣйствительно, изъ наиболѣе видныхъ представителей средней стои о Панетіи, напр., извѣстно, что подобно Хризиппу ученіе о первоосновѣ всего сущаго, или о первоначальной субстанціи онъ развивалъ въ смыслѣ самаго строгаго матеріалистическаго и пантеистическаго монизма. Первичная субстанція, стождествляемая Панетіемъ съ Божествомъ, является матеріальною, тѣлесною сущностію, которой, правда, присуща также разумность, но не въ смыслѣ разумности, какъ свойства личнаго существа. Эта первичная матеріальная субстанція, оставаясь *вѣчною и неизмѣнною* въ своей сущности, подвергается, по Панетію, модификаціи черезъ различныя степени своего сгущенія, въ результатѣ чего образуется четыре основныхъ стихіи бытія: эѳиръ, воздухъ, вода и земля, изъ которыхъ первый (эѳиръ) точнѣе другихъ выражаетъ природу первичной субстанціи [1]). Степень совершенства отдѣльныхъ элементовъ космоса (неорганической природы, растеній, животныхъ и людей), и по Панетію, какъ и по ученію древнихъ стоиковъ, въ частности Хризиппа,– обусловливается степенью напряженія первичной субстанціи. Наивысшая степень напряженія первичной субстанціи сохраняется въ разумной части человѣческой души (τὸ ἡγεμονικόν), тогда какъ другія, низшія части нашей души представляютъ изъ себя уже меньшую степень напряженія первичной субстанціи, т. ч. душа наша, въ общемъ, есть результатъ смѣшенія эѳира, огня и воздуха, что однако не мѣшаетъ душѣ сохранять единство своего существа, поскольку и низшая и высшая ея части одинаково суть модификаціи единой субстанціи. Человѣческая душа, такимъ образомъ, въ своемъ наиболѣе чистомъ видѣ сохраняетъ специфическія свойства первичной субстанціи или Божества [2]), хотя у различныхъ людей степень напряженія этой первичной субстанціи бываетъ различна какъ въ сферѣ

---

1) Cic. „De leg." I, 7. 21 и дал.

2) Cic. Tusc. I, 18, 42 и др.

τὸ ἡγεμονικὸν, такъ и въ низшей части нашей души [1]). Самое происхожденіе человѣческой души и ея развитіе Панэтій объясняетъ въ совершенно пантеистически-матеріалистическомъ смыслѣ, полагая, что душа индивидуума образуется *вмѣстѣ* съ тѣломъ, а ея развитіе происходитъ подъ вліяніемъ физическихъ условій. При томъ, индивидуальныя души происходятъ одна отъ другой, т. ч. въ общемъ предполагается для всѣхъ индивидуальныхъ душъ единая субстанція [2]). Такимъ образомъ, подобно Хризиппу, Панэтій, съ одной стороны, *весь* космосъ считаетъ по природѣ тождественнымъ съ Божествомъ, а съ другой, отождествляетъ съ Божествомъ лишь совершеннѣйшую часть космоса, человѣческую душу, какъ болѣе чистое и совершенное выраженіе Божества, въ его, такъ сказать, *первоначальномъ* состояніи, до вступленія Его на путь различныхъ ступеней сгущенія. Изъ трехъ важнѣйшихъ представителей древней стои философія Панэтій, какъ видимъ, болѣе всего сближаться съ ученіемъ Хризиппа, у котораго принципъ матеріалистическаго пантеизма проведенъ съ сравнительно большею послѣдовательностію (Подробнѣе о Панэтіи ср. у *Schmekel'я*, «Die Philosophie der mittleren Stoa», s. 185—205).—Такое же матеріалистически-пантеистическое ученіе о первичной субстанціи (=огненной первопневмѣ) развиваетъ и другой видный представитель средней стои—Посидоній [3]). Правда, Посидоній, повидимому, признаетъ также существованіе нетѣлеснаго принципа и отдѣльныя формы его проявленія. Это, во-первыхъ, словесное выраженіе извѣстнаго *представленія* о вещи (λεκτόν), затѣмъ, пространство и время. Но, отрицая наличность въ этихъ понятіяхъ момента тѣлесности, Посидоній вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и наличность въ нихъ момента *реальной сущности* (ὄν). По крайней мѣрѣ, относительно понятія λεκτόν Посидоній выражается въ этомъ смыслѣ вполнѣ опредѣленно и категорически [4]). Точно также и разсужденія Посидонія о пространствѣ и времени, въ общемъ, фактически приводятъ къ устраненію изъ этихъ понятій всѣхъ элементовъ реальнаго бытія, какъ послѣднее понималъ самъ Посидоній [5]). Ученіе Посидонія о космосѣ и его отдѣльныхъ частяхъ еще опредѣленнѣе, чѣмъ взгляды Посидонія,

---

[1]) Cic. de offic. I. 30. 105 и дал. 107. De Leg. I, 10. 30.

[2]) Diog. L. VII. 158. Cic. de divin. II. 45. 94. 96. Tusc. I. 18, 42. 33, 80.

[3]) Sext. Empir. Adv. phys. I, 60, 76. Cic. de nat deor. II, 2, 4.... 9, 23. 10, 26. 11, 31 и др. Діог. Лаэрц. VII, 134. 136.

[4]) Stob. Eclog. I, 139, 7.

[5]) Stob. Eclog. I, 105, 20. 160. 13. Plut. Placit. philos. II, 9. 3.

раскрываетъ ту мысль, что космосъ представляетъ изъ себя различныя формы и степени модификаціи первичной субстанціи—Божества (=эѳирнаго огня), изъ которой черезъ разныя степени сгущенія, образуются элементы огня, воздуха, воды и земли. Какъ проявленіе Божества, космосъ, и по взгляду Посидонія, есть одушевленное живое существо. При этомъ, космосъ—*единъ* и охватываетъ собою *все* бытіе, откуда слѣдуетъ, что, по взгляду Посидонія, *вся* первичная субстанція, или Божество, сливается съ космосомъ, который и есть ἰδίως ποιόν Божества, а отдѣльныя болѣе значительныя по своимъ размѣрамъ части космоса, напр., звѣзды должны быть разсматриваемы, какъ низшія Божества, къ которымъ стоики прилагали иногда тѣ же предикаты, что и къ Божеству—космосу, во всемъ его объемѣ [1]). Если Посидоній и говоритъ о Божествѣ, какъ объ огненной пневмѣ, проникающей собою весь міръ и оживляющей его, противополагая его пассивной матеріи,—то не въ иномъ смыслѣ, какъ это дѣлалъ и Панетій, т. е. что въ извѣстной своей части Божество сохранило свою первичную природу во всей ея чистотѣ и тонкости, а въ другихъ частяхъ въ той или иной степени утратило эти первоначальныя свойства [2]). Съ этой точки зрѣнія, душа человѣка, какъ сохранившая въ себѣ свойства, присущія міровой субстанціи въ ея *первоначальномъ* видѣ, когда вся она находилась въ состояніи огненной пневмы,—является Божествомъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова [3]), что̀ нисколько не противорѣчитъ отождествленію Посидоніемъ съ Божествомъ *всего* космоса, когда онъ говоритъ о Божествѣ *въ широкомъ* смыслѣ этого слова, *какъ объ основной субстанціи всего существующаго* (Подробнѣе о разсматриваемой нами сторонѣ ученія Посидонія см. у *Schmekel'я* ibid. s. 239—263). Въ этомъ же смыслѣ, т. е. въ смыслѣ матеріалистическаго и пантеистическаго монизма, учили и другіе, менѣе видные представители средней стои, исключая развѣ Боэція, примыкавшаго въ данномъ случаѣ не столько къ Хризиппу, сколько къ Клеанту (Объ этомъ подробн. см. у Hirzel'я, ibid. II, Th. I. Abth. s. 212 и 228).

---

[1]) Cic. de nat. deor. II, 46, 118. I, 36, 37. II. 40. и др. Diog. Лаэрц. 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. 221, 23 (w.). I, 26, 1. p. 219, 14 (w.). Sext. Empir. Adv. phys. I, 61. Plut. Comm. Not. 31, 10. Ср. P e a r s o n, Fragm. of. Zeno 71—73, стр. 125—129. of. Cleanthes. Freg. 25—33. стр. 255—261.

[2]) Diog. Л. VII, 134 и др.

[3]) Cic. Tusc. I, 24, 56 и дал. De nat. deor. II, 9. 24; 12, 32. Sext. Empir. Adv. phys I, 72, 76. и др.

Такимъ образомъ, если относительно Сократа, Платона и Аристотеля мы въ правѣ сказать, что ихъ попытки преподѣдить матеріалистически-пантеистическія и, слѣдовательно, натуралистическія представленія о Божествѣ, хотя бы то цѣною дуализма, не привели къ опредѣленнымъ *положительнымъ* результатамъ, такъ какъ эти мыслители въ развитіи основныхъ принциповъ своей философіи стояли на односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической почвѣ традиціонныхъ античныхъ религіозныхъ воззрѣній,—то относительно стоицизма, тоже проникнутаго духомъ интеллектуализма даже въ большей степени, чѣмъ его предшественники, поскольку весь міръ ему представляется простымъ обнаруженіемъ *универсальнаго разума*, должно замѣтить, что такого рода попытокъ онъ, въ общемъ, *не дѣлаетъ вовсе*, совершенно опредѣленно отождествляя между собою понятія Божественнаго разума и натуральнаго бытія и не полагая существеннаго различія между психическими и физическими законами. Слабые остатки дуализма, какіе мы отмѣтили (слѣдуя *Hirzel'ю*) въ ученіи Зенона и Клеанта, сохранившіеся здѣсь, какъ-бы въ силу инерціи,—не только не получили въ ученіи послѣдующихъ представителей стоицизма своего дальнѣйшаго развитія, но мало-по-малу почти совершенно изгладились. Поэтому объ отношеніи разсматриваемой нами стороны стоической философіи къ античнымъ традиціоннымъ взглядамъ, съ одной стороны, и къ христіанскому ученію, съ другой, намъ пришлось бы повторить то же, что нами было сказано выше, при изложеніи соотвѣтствующаго отдѣла философіи софистовъ, Сократа, Платона и Аристотеля. Въ данномъ случаѣ намъ остается подчеркнуть лишь то обстоятельство, что *интеллектуализмъ и натурализмъ* традиціоннаго античнаго міросозерцанія въ матеріалистически-пантеистическомъ монизмѣ стоиковъ получилъ свое болѣе послѣдовательное развитіе, чѣмъ, напримѣръ, въ философіи Сократа, Платона и Аристотеля, которые, какъ мы видѣли, цѣною дуализма пытались (правда, безуспѣшно) стать выше узко-натуралистической тенденціи, лежавшей въ основѣ античныхъ взглядовъ на Божество. Естественно поэтому, что о *положительныхъ* точкахъ соприкосновенія между стоицизмомъ и христіанствомъ, въ частности между морально-психологическимъ типомъ стоическаго философа, съ одной стороны, и типомъ истиннаго христіанина, съ другой,—въ разсматриваемомъ нами отноше-

ніи, говорить мы имѣемъ еще меньше права, чѣмъ относительно Сократа, Платона и Аристотеля [1]).

Въ ученіи стоиковъ о *міровомъ злѣ* и способахъ борьбы съ нимъ, какъ и въ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ, можно отмѣтить двѣ характерныя тенденціи: оптимистическую и пессимистическую, въ зависимости оттого, откуда стоики исходятъ въ рѣшеніи этого вопроса—отъ понятія ли *Божества*, модификаціей Котораго является космосъ, или же отъ самого космоса. Послѣдовательно проведенный стоиками метафизическій принципъ ультра-интеллектуализма и натурализма, въ формѣ пантеистическаго монизма, является однако причиной того, что стоицизмъ, переходя отъ оптимистической точки зрѣнія къ пессимистической, по сравненію со своими предшественниками, является болѣе послѣдовательнымъ въ проведеніи именно этой послѣдней точки зрѣнія, вслѣдствіе чего *пессимизмъ общаго стоическаго міросозерцанія, въ концѣ концовъ, является болѣе рѣшительнымъ и глубокимъ, чѣмъ, напримѣръ, пессимизмъ Сократа, Платона и Аристотеля.* При этомъ, и въ своемъ оптимизмѣ и въ своемъ пессимизмѣ стоики всегда опираются на психологическую почву своего односторонняго интеллектуализма и натурализма.

Оптимистическая точка зрѣнія на міръ логически и психологически является въ міросозерцаніи стоиковъ *исходною*. Признавъ *весь* существующій міръ, въ его цѣломъ и частяхъ, модификаціей Божества, или универсальнаго разума, какъ Существа абсолютнаго совершеннаго,—стоики, чтобы быть логически послѣдовательными, должны были признать и *весь* міръ бытіемъ абсолютнымъ, совершеннымъ. Къ такому же заключенію, несомнѣнно, стоиковъ побуждалъ и тотъ чисто психологическій мотивъ, что съ признаніемъ даже незначительныхъ элементовъ несовершенства въ исходномъ пунктѣ своего міросозерцанія, имъ, при ихъ категорически выраженной натуралистической и монистической тенденціи, не оставалось другого выхода, какъ притти къ признанію *абсолютной необходимости и неустранимости* мірового зла. Стоицизмъ прежде, чѣмъ впасть въ самый крайній пессимизмъ, естественно и какъ бы изъ инстинкта само-

---

[1]) Богатый фактическій матеріалъ для выясненія метафизическихъ и психологическихъ воззрѣній древнихъ стоиковъ можно читать въ сборникахъ фрагментовъ: A. C. Pearson: „Thefagments of Zeno and Cleanthes" London 1891 (стр. 85—162 и 245—296) и Ioannes ab Arnim: «Stoicorum veterum fragmenta». Volum. II.

сохраненія, долженъ былъ попытаться удержать за собою оптимистическую позицію. И, дѣйствительно, стоики въ *исходномъ* пунктѣ своего міросозерцанія, въ духѣ послѣдовательнаго *интеллектуализма* и вытекающаго отсюда поверхностнаго *оптимизма*, вполнѣ рѣшительно и категорически заявляетъ, *что объективно существующаго зла въ мірѣ нѣтъ*, что въ мірѣ *все* безъ исключенія, до малѣйшихъ его частей устроено разумно и цѣлесообразно, въ смыслѣ соотвѣтствія совершенству и гармоніи цѣлаго космоса. То, что̀ иногда представляется намъ объективно существующимъ зломъ, физическимъ или моральнымъ,—въ дѣйствительности лишь *кажется* намъ таковымъ, въ силу *неправильнаго пониманія* нами роли и значенія извѣстныхъ вещей и событій въ системѣ цѣлаго космоса; ближайшее же разсмотрѣніе самаго существа дѣла должно приводить насъ къ той мысли, что все, кажущееся намъ зломъ, въ дѣйствительности, является благомъ. Нѣтъ объективно существующаго зла ни физическаго ни нравственнаго. «Несчастія и бѣдствія составляютъ необходимыя звенья въ общей міровой цѣпи. Хризиппъ говорилъ, что какъ въ нѣкоторыхъ хорошихъ комедіяхъ есть страницы, сами по себѣ не имѣющія никакой цѣны, однако играющія важную роль въ цѣломъ произведеніи,—такъ и бѣдствія жизни, повидимому, нарушающія гармонію міра, не безполезны въ цѣломъ мірѣ. Міръ такъ устроенъ, что въ немъ зло и бѣдствія неразрывно соединены съ благомъ и счастіемъ. Великія катастрофы, напримѣръ, землетрясенія, наводненія, эпидеміи, разрушительныя войны и другія бѣдствія страшны только для тѣхъ, кто дѣлается ихъ жертвою; но человѣчеству въ цѣломъ онѣ приносятъ несомнѣнное благодѣяніе. Когда число жителей какой-нибудь страны увеличивается настолько, что становится тѣсно, то правительство высылаетъ нѣкоторыхъ подданныхъ въ другое мѣсто для блага всего народа, или, чтобы поубавить народонаселеніе, предпринимаетъ кровавыя войны. Судьба погибшихъ въ битвѣ печальна; но это несчастье полезно для цѣлаго государства, потому что избавляетъ его отъ излишка населенія. Подобнымъ образомъ, говорили стоики, поступаетъ провидѣніе. Въ рукахъ его разныя бѣдствія служатъ къ благу человѣчества; напр., Троянская война содѣйствовала уменьшенію населенія. Зло въ собственномъ смыслѣ, по взгляду стоиковъ, есть только порокъ. Онъ—абсолютное зло только для того, кто его совершаетъ. Ошибки необходимо вредятъ тому, кто дѣлается ихъ виновникомъ. Для остальныхъ же людей онѣ могутъ быть не только

безвредными, но и полезными. Порокъ, унижая однихъ, служитъ къ возвышенію другихъ. Справедливость Сократа не была бы такъ возвышенна, если бы не оттѣнялась вѣроломностію Мелита, а благородство Перикла рельефнѣе выступаетъ при сравненіи съ низостію Клеона. Слѣдовательно, и порокъ имѣетъ свою пользу и онъ согласенъ съ намѣреніемъ высшей мудрости, управляющей міромъ. Но стоики шли дальше и утверждали, что безъ порока не могли бы существовать ни добродѣтели, ни блага, служащія украшеніемъ универсума. Свѣтъ не могъ бы быть тѣмъ, что онъ есть, если бы не существовало тѣни, и добродѣтель безъ порока не была бы тѣмъ, что она есть. Между этими противоположностями есть связь и необходимое соотношеніе; одно не можетъ существовать безъ другого» [1]). Эту же объективную разумность, цѣлесообразность и совершенство космоса, вытекающія изъ пантеистическаго взгляда на міръ и на управляющій міромъ Божественный разумъ или Провидѣніе съ такою же послѣдовательностію и рѣшимостію утверждали и представители *средней* стои, напр., *Посидоній* и *Панэтій*, изъ которыхъ послѣдній признавалъ, притомъ, это совершенное состояніе космоса вѣчнымъ и неизмѣннымъ [2]).

Въ частности, по ученію стоиковъ, и душа человѣка, какъ часть Божества, или Божественнаго разума, притомъ единая и нераздѣльная по своей природѣ, не заключающая въ себѣ никакихъ низшихъ несовершенныхъ частей [3]),—отъ природы получаетъ

[1]) Plut. „De Stoic. repugn. XXXII, 2. 3; XXXV, 1—3; XXXVI, 1. De comm. not. XIII, 1—2; XIV, 1; XVI, 2. Ср. у *Невзорова*: „Мораль стоицизма и христіанское нравоученіе" 1892, стр. 25—26.

[2]) Cic., De Leg. I, 7. 26...; De nat. deor., II, 29, 73—81; 153. Подробности ср. у Schmekel'я, ibid. s. 186—190. О *Посидоніи* см. Cic. De nat. deor. II, 17, 47...; 22, 58...; 19, 49...; De divin. II, 55, 125 и др. Diog. Лаэрц. VII, 138. 140. 142. 144. 149 и друг. Подроб. ср. у Schmekel'я, ibid. s. 239—243.

[3]) Diog. Лаэрц. VII, 159. Plut., Placit. phil. IV, 23. Orig. Cont. Cels. V, 47. Galen, Hipp. et. Plat. V, 476. Монистическій принципъ въ пониманіи природы человѣческой души проводили, повидимому, не съ достаточною послѣдовательностію *Клеантъ* (см. объ этомъ у Hirzel'я, ibid. II Th. I Abth. s. 136) и подъ вліяніемъ Платона, представители средней стои, какъ, напр., *Панэтій* (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. hom., c. 17. Подробнѣе объ ученіи Панэтія о частяхъ души см. у Stein'a, ibid. I, s. 181—182; Schmekel'я, ibid. s. 195—205; Zeller'a, ibid. III, 1[3], s. 564) и *Посидоній*, хотя послѣдній, повидимому, говоритъ не столько о различіи *частей* души, сколько о различіи *способностей* единой, со стороны своей субстанціи, 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, 1[3], s. 585). Впрочемъ, и Панэтій, какъ это раскрываетъ Stein, только *приближался* къ Платоновскому дѣленію души на части, но не отступилъ вполнѣ отъ монистическаго принципа древнихъ стоиковъ.

добрые задатки, и только случайно, *въ силу ошибочности въ сужденіяхъ,* человѣкъ можетъ стремиться не къ тому, къ чему слѣдуетъ; само же по себѣ стремленіе (ὁρμὴ) души (=разума), какъ основная ея способность, не заключаетъ въ себѣ ничего дурного [1]). Отсюда понятно, почему стремленіе (ὁρμὴ), какъ основной моментъ въ понятіи душевной жизни, настолько представляется стоикамъ чѣмъ-то натуральнымъ и совершеннымъ, что въ ихъ ученіи является нераздѣльнымъ съ понятіемъ *разумности.* Точнѣе, ὁρμή, по ученію стоиковъ, есть какъ-бы извѣстная функція человѣческой мысли, человѣческаго разума, такъ-что неразумнымъ существамъ, по взгляду стоиковъ, нельзя вовсе и приписать этой способности [2]). (Подробнѣе см. у Dyroff'a: «Die Ethik. der alten Stoa» 1897, s. 20—27). Поэтому, чтобы достигнуть основной цѣли своего существованія, своего духовно-нравственнаго совершенства и счастія,—человѣкъ, по ученію стоиковъ, долженъ только *сохранить натуральное состояніе своего существа* (σύστασις, constitutio), являющееся въ то же время состояніемъ *нормальнымъ* (εὐστάσις), для чего ему достаточно лишь имѣть *знаніе* объ этомъ своемъ *натуральномъ* состояніи (σεινείδησις) [3]). Познавъ свое *натуральное* состояніе, т. е. свою собственную природу, *какова она есть,*—человѣкъ, по ученію стоиковъ долженъ жить согласно законамъ *этой,* именно, данной природы, и тогда прирожденное натуральное состояніе своего существа онъ будетъ въ состояніи сохранять въ должной чистотѣ и неповрежденности. Природа не относится безразлично къ человѣку, какъ и ко всякому другому своему созданію: напротивъ, она способствуетъ сохраненію и усовершенствованію этого созданія [4]). Человѣку остается только не итти про-

---

[1]) Galen, De Plac. Hipp. V, 369; 412. Діог. Лаэрц. VII, 65. 89. 93. 110. 111; 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.

[2]) 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.).

[3]) Cic, De fin. III, 5. 16; De offic. I, 28, 100. Діог. Лаэрц. VII, 85. 86. 87 и др. Plut. De stoic. repugn. c. 12, 1038b. Ср. Cicero, De fin. III, 7. 23; III, 20; III, 16. Alex. Aphrod., De anima p. 150, 25 (Bruns). 162, 29 (Bruns). Galen., De Plac., 398. Porphyr., De Abstin. III, 19 и др. (Подроб. ср. Arnim: „Stoicorum veterum fragmenta" 1903. Volum. III, Fragm. 169—189 (стр. 40—45), Pearson, Fragm. of Zeno 122.

[4]) Plut., De stoic. repugn. p. 1035 c. и др.

тивъ природы. Отсюда εὖ ζῆν (=жить должнымъ образомъ, т. е. счастливо и добродѣтельно) у основателя стоицизма Зенона совпадаетъ съ требованіемъ: *жить согласно съ природой*, (κατὰ φύσιν),— при томъ, прежде всего, согласно съ природою *человѣческой*, законы которой совпадаютъ съ законами всего міроздания [1]). Такимъ образомъ, поверхностный оптимизмъ стоиковъ, дѣйствительно, съ логическою и психологическою необходимостію вытекаетъ изъ односторонняго интеллектуализма и натурализма ихъ метафизики и психологіи, точнѣе, изъ *панлогизма* ихъ общаго міросозерцанія.

Тотъ же оптимизмъ стоиковъ сказывается и въ ихъ категорическихъ заявленіяхъ о томъ, что индивидуальная человѣческая личность можетъ достигнуть высшей степени своего духовно-нравственнаго совершенства и полнаго счастія, будучи предоставлена самой себѣ, своимъ собственнымъ естественнымъ силамъ. *Разумъ*, какимъ обладаетъ человѣкъ, является *единственнымъ и вполнѣ достаточнымъ* орудіемъ для достиженія этой цѣли: ни боги ни люди не могутъ ни прибавить ни убавить тѣхъ силъ и средствъ, какими обладаетъ индивидуальная человѣческая личность въ своемъ стремленіи къ совершенству и счастію. Да человѣкъ, по взгляду стоиковъ, и не нуждается въ посторонней помощи въ дѣлѣ достиженія имъ своего совершенства и счастія, ни со стороны людей ни со стороны боговъ, которымъ онъ по природѣ не уступаетъ въ своемъ могуществѣ и въ своей способности быть добродѣтельнымъ и счастливымъ [2]). Такимъ образомъ, съ отмѣченной нами односторонне-

---

[1]) Stob. Eclog. II, 7. 6a, p. 75, 11 (w). Diog. Лаэрц. VII, 87. Plut. Comm. not. 1069. А что подъ природой Зенонъ разумѣлъ, главнымъ образомъ, природу *человѣческую*, объ этомъ говоритъ какъ самое названіе того сочиненія, гдѣ Зенонъ разсуждаетъ объ этомъ предметѣ („Περὶ ὁρμῆς, ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως"; ср. другое аналогичное сочиненіе: „Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου"), такъ и тотъ фактъ, что Діогенъ Лаэрцій выраженіе Зенона: „τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν" противополагаетъ ученію о цѣли человѣческихъ стремленій Клеанта, формулировавшаго эту цѣль, какъ „τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεσθαι φύσιν", и ученію Хризиппа, пытавшагося объединить въ данномъ случаѣ ученіе Зенона и Клеанта и потому опредѣлявшаго цѣль стремленій человѣка, въ смыслѣ слѣдованія природѣ человѣческой и общей („Φύσιν δὲ Χρύσιππός μὲν ἐξάκουει ἢ ἀκολούθως δεῖ ζῆν τήν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην: Діог. Лаэрц. VII, 87; ср. 89). Дѣйствительно, по ученію стоиковъ, законы человѣческой природы представляютъ изъ себя лишь частную форму законовъ космоса. Ср. Stob., Eclog. II, 7. 6a, p. 75, 11 (w). 76, 3 (w). 77, 16 (w). Clem. 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).

[2]) Cicero. De Leg. I, 8. 25. Plut. De comm. not. 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).

интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точки зрѣнія стоиковъ, еще съ меньшимъ правомъ можно говорить о коренномъ извращеніи природы міра, вообще, и человѣческой, въ частности, а также о необходимости радикальнаго возрожденія той и другой природы, при посредствѣ сверхъестественной силы,—чѣмъ это должно сказать, напр., относительно Платона и Аристотеля. Не преподѣжденная вполнѣ Платономъ и Аристотелемъ дуалистическая тенденція оставляла имъ мѣсто для мысли о томъ, что въ природѣ міра, вообще, и въ природѣ человѣка, въ частности, существуютъ, на ряду съ совершенствомъ, также и нѣкоторые элементы *несовершенства*,—и эта мысль нашла у Платона и Аристотеля свое выраженіе въ ихъ ученіи *о низшихъ, менѣе совершенныхъ*, по сравненію съ разумомъ, частяхъ человѣческой души, а также въ ихъ стремленіи (не увѣнчавшемся, правда, успѣхомъ) противопоставить *несовершенному* тѣлесному бытію совершенное духовное бытіе. Строгій монизмъ стоиковъ, при ихъ пантеизмѣ, требуетъ, чтобы *весь* космосъ и *все* безъ исключенія въ немъ существующее разсматривалось, какъ проявленіе *единаго и совершеннаго* бытія—Божественнаго разума, а потому и должно быть признано такимъ же совершеннымъ бытіемъ. Стоики, такимъ образомъ, попытались въ своемъ взглядѣ на такъ называемое міровое зло возвратиться къ ультра-оптимистической точкѣ зрѣнія *Сократа*,—къ интеллектуалистически-монистической тенденціи его философіи.

Теоретическій оптимизмъ стоиковъ сказывается не только въ ихъ извѣстномъ ученіи о томъ, что достигнуть добродѣтели—вполнѣ зависитъ *отъ самого человѣка*, черезъ ученіе (διδασκαλία) и навыкъ (ἄσκησις), какъ объ этомъ училъ и Аристотель, для чего отъ природы человѣкъ будто-бы обладаетъ всѣми необходимыми данными [1]); но также въ томъ, что, по мнѣнію стоиковъ, человѣкъ, достигши добродѣтели, владѣетъ ею уже навсегда, т. к. никогда не можетъ утратить ее ни самъ ни вслѣдствіе неблагопріятныхъ внѣшнихъ вліяній [2]). А поскольку съ добродѣтелью человѣка, по ученію стоиковъ, нераз-

---

[1]) Stob. Eclog. II, 7. 5, p. 62, 9; 65, 8 (w.). Diog. Л. VII; 87. 91. 125 и др. Galen. De Plac. 468, K. 447, Seneca, Ep. 94, 3; 49. 11. Cic., De offic. II, 3. 11...; 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.

[2]) Diog. Л., VII, 89. 127. 128 Clem. Alex., Protrep. VI, 72 и др.

рывно связано и его блаженство [1]), вслѣдствіе чего добродѣтель сама по себѣ, по взгляду стоиковъ, должна быть объектомъ нашихъ стремленій [2]),—постольку достигнутое человѣкомъ блаженство также составляетъ его неотъемлемую собственность. А т. к. и вся природа космоса, въ его цѣломъ, и природа человѣка, въ частности, по ученію стоиковъ, есть лишь модификація Божества, отождествляемаго стоиками съ понятіемъ *универсальнаго разума*, частію котораго является и разумъ человѣка,— то отсюда понятно, что требованіе Зенона: «жить согласно со своей природой, или согласно съ добродѣтелью» совпадаетъ у стоиковъ съ требованіемъ: «жить согласно съ требованіями своего *разума*» (ὁμολογουμένως),—поскольку разумъ и природа стоиками, вообще, и Зенономъ, въ частности, субстанціонально и въ своихъ функціяхъ между собою не различались [3]). Природа человѣка, точнѣе, его разумъ сама по себѣ, такимъ образомъ, ведетъ человѣка, по мысли Зенона, къ разумной дѣятельности, добродѣтели и, слѣд., къ счастію [4]).—Послѣдователи Зенона сохранили основной интеллектуалистически-оптимистическій принципъ своего учителя во взглядѣ на цѣль человѣческихъ стремленій, въ связи съ столь же оптимистическимъ взглядомъ на природу человѣка; но большинство изъ нихъ старалось расширить границы той природы, законамъ которой человѣкъ долженъ слѣдовать. Клеантъ, напр., какъ мы объ этомъ упоминали уже и выше (стр. 759, 1), говорилъ о необходимости слѣдовать законамъ *общей природы* космоса, или міровому разуму, а Хризиппъ имѣлъ въ виду и общую природу космоса и

---

[1]) Diog. Л., VII, 127. 189. Ср. 83. Sext. Emp., Math, XI, 77. 184. Cic. Leg. I, 17. 46. De rep. III, 26, 28. Ср. De off. II, 8, 29. III, 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; 161, 26 (Bruns). Ср. подроб. Arnim, III, Fragm. 49—67 (стр. 13—16) и Pears, Fragm. of. Zeno 125—129.

[2]) Diog. Л. VII, 89. 127. Sext. Emp., Math. XI, 99. Cic., De fin. III, 36; 38—39; V, 20. De Legib., I, 18, 48 и 49. I, 14. 40—41. Lactant., Instit. III, 12. III, 27. V, 17, и др. Ср. Arnim, III, Fragm. 38—48: (Стр. 11—13).

[3]) Diog. Л. VII, 87. 89. Stob., Eclog. II, 7, 6[a], p. 75, 11. (Wach.): τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον. Ср. 76, 3 (w.). p. 76, 16 (w.). 77, 16 (w.). Cic., De fin. II, 34. III, 22. III, 9, 31. IV, 14 и др.

[4]) Cic. De off. III, 8. 35. August. „Contr. acad. III, 7. 16 и др. Ср. выше, примѣч. 1.

природу человѣческую [1]). О необходимости слѣдовать закону мірового порядка училъ даже врагъ физики—Аристонъ [2]). Исключеніемъ изъ числа представителей древней стои, въ этомъ отношеніи, является развѣ Гириллъ, который говорилъ, что каждый бываетъ счастливъ посвоему, а въ чемъ состоитъ это *индивидуальное* счастье, это, по Гириллу, становится намъ доступнымъ благодаря пріобрѣтенію нами знаній (ἐπιστήμη) [3].) Но и Гириллъ, при посредствѣ знанія, ищетъ именно въ *природѣ* (правда, индивидуальной) указаній относительно человѣческаго блага и счастія.—Изъ представителей *средней* стои о необходимости жить согласно природѣ, вообще, и индивидуальной человѣческой, въ особенности, или жить согласно разуму,—училъ *Панэтій* [4]). О необходимости слѣдовать законамъ *человѣческой* природы училъ Посидоній [5]). Существеннаго противорѣчія по данному вопросу между различными представителями стоицизма, очевидно, нѣтъ, поскольку и тѣ изъ нихъ, которые говорили о необходимости слѣдовать *человѣческой* природѣ, исходили изъ того интеллектуалистически-оптимистическаго взгляда на состояніе человѣческой природы, согласно которому человѣческая природа, точнѣе, человѣческій разумъ разсматривается, какъ часть совершенной *всеобщей* природы, или Божественнаго разума. Съ другой стороны, и тѣ, которые учили о необходимости слѣдовать закону *цѣлаго* космоса, не отрицали того, что для человѣка, *прежде всего*, обязательны законы его *собственной* природы, какъ частичнаго проявленія общаго мірового закона, или Божественнаго разума. Хризиппъ наиболѣе широко и точно формулировалъ сущность ученія стоиковъ по данному вопросу. Интеллектуалистически-оптимистическій взглядъ на природу всего космоса, какъ проявленія Божества, и для тѣхъ и для другихъ представителей стоицизма служилъ общею основою для аналогичнаго же взгляда и на природу

---

[1]) Diog. L. 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.

[2]) Seneca Ep. 94. 8.

[3]) Diog. Лаэрц. VII. 165. Cic. De fin. II. 13. 43; V, 8. 23. Acad. pr. II, 43, 129 и др.

[4]) Clem. Alex., Strom. II, 21. 179. 14. ср. Cic. De off. I, 109. 110. 114 и др.

[5]) Diog. Лаэрц. VII, 87. Galen. De Plac. Hipp. et. Plat. V, 447. 448. 449 и др.

человѣка, какъ совершенную въ своемъ натуральномъ состояніи [1]).

Однако мы видѣли, что даже Сократу, жившему въ то время, когда античный міръ въ своемъ міровоззрѣніи и въ устояхъ своей жизни былъ еще достаточно прочевъ, когда античными мыслителями ставился вопросъ *о возрожденіи* этой жизни, а вовсе не о принципіальномъ *отреченіи* отъ античныхъ традицій, и когда эти традиціи еще только подвергались сомнѣнію,—даже Сократу, говоримъ, не удалось до конца сохранить свой оптимизмъ въ вопросѣ о міровомъ злѣ и способахъ борьбы съ нимъ. Послѣ Сократа, оптимистическій взглядъ античнаго человѣка на міръ, опирающійся на интеллектуалистическомъ и натуралистически-пантеистическомъ фундаментѣ, былъ, какъ мы видѣли, сильно подорванъ, о чемъ свидѣтельствуетъ, главнымъ образомъ, философія Платона и Аристотеля, которые, несомнѣнно, и были яркими выразителями все болѣе и болѣе усиливавшейся пессимистической тенденціи въ широкихъ слояхъ античнаго общества. Мы видѣли также, что замѣна оптимистической тенденціи пессимистическою логически и психологически обусловливалась у Платона и Аристотеля, какъ и у античнаго человѣка вообще, особенностями ихъ односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистически-пантеистическаго міросозерцанія, являясь *конечнымъ выводомъ* изъ этого послѣдняго, какового вывода болѣе ранніе представители античной философіи еще не дѣлали, очевидно, потому, что и античный міръ въ своей совокупности тогда еще не успѣлъ безсознательно, стихійно сдѣлать этого вывода. Все это заставляетъ насъ a priori съ большимъ недовѣріемъ относиться къ тому, чтобы стоикамъ удалось до конца провести свою оптимистическую точку зрѣнія на міръ и человѣка. Для этого имъ не только пришлось бы итти въ разрѣзъ съ тѣми *логическими и психологическими выводами*, въ духѣ пессимизма, какіе предшествовавшими имъ мыслителями (гл. обр., Платономъ, Аристотелемъ, киринейцами и циниками) отчасти уже были сдѣланы изъ принципіальныхъ основъ интеллектуалистическаго и натуралистически-пантеистическаго міросозерцанія, всецѣло усвоеннаго также стоиками и даже болѣе послѣдовательно ими развитого,—но пришлось бы также итти въ разрѣзъ съ общимъ исто-

[1]) Если Зенонъ цѣль человѣческой дѣятельности и высочайшее благо человѣка полагаетъ въ повиновеніи богамъ (Epict., Diss. I. 20, 14); то законы боговъ у него въ данномъ случаѣ, очевидно, совпадаютъ съ законами природы, т. е. Богъ и природа, по Зенону, какъ мы видѣли, понятія тождественныя.

рическимъ ходомъ того развитія античной мысли и душевной настроенности, какое характеризуется постепеннымъ *усиленіемъ* духа сомнѣнія и разочарованія въ разумности и цѣлесообразности всего совершающагося въ мірѣ.—Ближайшее изслѣдованіе самаго существа стоической философіи, дѣйствительно, подтверждаетъ ту избитую, но несомнѣнную истину, что исторія вспять не движется; что *пессимистическія* заключенія, съ логическою и психологическою необходимостію выведенныя предшествующимъ стоицизму ходомъ развитія античной философіей (главнымъ образомъ, Платономъ, Аристотелемъ, киринейцами и циниками) изъ основныхъ посылокъ античнаго міросозерцанія,—эти пессимистическія заключенія не только оказали на стоицизмъ соотвѣтствующее вліяніе, но также получили здѣсь свое дальнѣйшее развитіе, хотя и вопреки ихъ первоначальному оптимистическому намѣренію.

Исходя изъ интеллектуалистически-оптимистической точки зрѣнія на міръ, какъ на проявленіе Божества, стоики утверждаютъ, что *все* въ мірѣ устроено цѣлесообразно и самымъ совершеннымъ образомъ. Но спрашивается: какимъ образомъ, по взгляду стоиковъ, долженъ человѣкъ относиться къ этому цѣлесообразно и разумно устроенному, а потому и совершенному космосу *въ своей жизни и практической дѣятельности*? Стоики, подобно своимъ предшественникамъ на поприщѣ философіи, утверждали, *что человѣкъ по природѣ стремится и долженъ стремиться къ тому, что̀ онъ признаетъ за благо* [1]). А т. к. стоики въ то же время учили о необходимости слѣдовать велѣніямъ природы, дающей съ своей стороны человѣку все, необходимое для его блага и счастія,—то, развивая *послѣдовательно* свой оптимистическій взглядъ на природу и прилагая его къ практической жизни, *стоики должны были бы рекомендовать своимъ послѣдователямъ стремиться къ возможно болѣе полному и широкому пользованію тѣми благами, какія даетъ въ распоряженіе человѣка объективно существующая и, яко-бы, разумно устроенная природа*. Въ дѣйствительности же мы видимъ совершенно иное: свое благо и счастіе человѣкъ, по ученію стоиковъ, какъ мы видѣли, долженъ добыть *путемъ разрыва живой связи съ внѣшнимъ міромъ*, т. к., при сохраненіи внутренней связи съ міромъ, счастье для человѣка оказывается

[1]) Stob. Eclog. II, 76, 16. (w.). Diog. Лаэрц. VII, 99—101. Cic., De fin. III, 6; IV, 18. Plut., De Stoic. repugn. XIII, 11 и др.

невозможнымъ. Если бы разсужденія стоиковъ о разумномъ и цѣлесообразномъ устройствѣ *всего* космоса были не простымъ абстрактно-разсудочнымъ принципомъ, *а ихъ искреннимъ убѣжденіемъ, захватывающимъ не только теоретическій умъ человѣка, но также его сердце и волю*,—то для чего бы стоикамъ настаивать на удаленіи отъ того, что они признаютъ за бытіе, совершенное въ своей сущности и способствующее благу человѣка? Переходя съ принципіально-теоретической на жизненно-практическую почву, стоики, такимъ образомъ, фактически не только отказываются отъ своего теоретическаго убѣжденія въ совершенствѣ и цѣлесообразности космоса, но замѣняютъ это убѣжденіе другимъ, *діаметрально противоположнымъ*: оказывается, что *весь* космосъ устроенъ въ такой степени *нецѣлесообразно*, что онъ, самъ по себѣ, въ своей *объективной* сущности,—самое меньшее, если *безполезенъ* для цѣлей нашего блага и счастія, а поскольку живая связь съ нимъ является *препятствіемъ* для нашего счастія, то онъ, слѣдовательно, является уже прямо-таки *пагубнымъ* для нашего блага. Стоики, правда, не рѣшаются *назвать* внѣшній міръ, съ его вещами и явленіями, источникомъ для насъ *зла*. Зломъ въ точномъ смыслѣ этого слова стоики считали только *порокъ*, проявляющійся въ такомъ или иномъ поведеніи человѣка[1]). Внѣшнія же вещи и всѣ виды внѣшнихъ золъ, не исключая и такихъ, какъ болѣзни и смерть,—во всей своей совокупности, по ученію стоиковъ, являются только безразличными (ἀδιάφορα) по своей природѣ для нашего блага, не относящимися ни къ нашему благу ни къ злу (οὐδέτερα, ἕτερα, θάτερα, reliqua, cetera), занимая между тѣмъ и другимъ среднее мѣсто (μεταξὺ τούτων μέσα τὰ ἀνὰ μέσον) [2]), т. ч. могутъ быть и благомъ и зломъ. Но разъ у насъ идетъ рѣчь

---

[1]) Cic., Tusc. II, 29. II, 15. V, 27. Fin., III, 29. Seneca, Epist. 82, 7. Діог. Лаэрц. VII. 85. 106. Sext. Empir. Math. XI, 61. Pyrrh. III, 117 и др.

[2]) 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, p. 170 a. De Stoic. repugn. c. 31, p. 1048 c; 15, p. 1040 d; 20, p. 1043 e; 30, p. 1048 b. 1048 a. Ср. 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.). II, 7. 7b, p. 81, 14 (w.). II, 7. 7c, p. 80, 9 (w.). Діог. Лаэрц. 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).

объ основномъ тонѣ и духѣ стоической философіи, то придавать слишкомъ большое значеніе частностямъ *терминологіи* стоицизма врядъ ли мы имѣемъ основанія. Какъ бы ни *назывались* внѣшнія по отношенію къ человѣку вещи и явленія, дурными, или просто безразличными для счастія,—но, съ точки зрѣнія стоицизма, остается не подлежащимъ сомнѣнію одно: *источникомъ человѣческаго счастья внѣшній міръ, самъ по себѣ, по своей объективной сущности, по своей природѣ, быть не можетъ*. А это и есть не что иное, какъ фактическое отрицаніе объективной цѣлесообразности и разумности въ устройствѣ космоса, въ противоположность тому, что признавалось стоиками въ теоріи. Стоики, вѣдь, не говорятъ въ духѣ философіи Руссо, что природа *сама по себѣ* совершенна и прекрасна, *сама по себѣ* могла бы быть источникомъ нашего счастія и извращается только въ рукахъ человѣка: они хотятъ сказать то, что объективная природа, хотя сама по себѣ не является источникомъ зла, *но также не является и источникомъ блага*. Довѣриться объективной природѣ вещей человѣку, съ стоической точки зрѣнія, во всякомъ случаѣ никакъ нельзя, почему стоики за лучшее считаютъ порвать съ нею всякую внутреннюю живую связь, т. к, при наличности такой живой связи съ внѣшними предметами, въ силу которой за послѣдними мы стали бы признавать значеніе дѣйствительныхъ источниковъ нашего счастія,—внѣшній міръ, по мнѣнію стоиковъ, явится источникомъ страстей и происходящихъ отсюда скорбей и печалей, вызывая въ душѣ человѣка состояніе разслабленности и болѣзненности (εὐεμπτωσία=proclivitas, νόσημα=morbus, ἀῤῥώστημα=aegrotatio) [1]). Отъ оптимизма стоиковъ въ ихъ взглядѣ на внѣшній міръ и его цѣлесообразное устройство, такимъ образомъ,

[1]) Stob. Eclog II, p, 93, 1 (w). Діог. Лаэрц. VII, 115. Ср. 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. (Ср. Arnim, III, Fragm. 421—430, стр. 102—105. ср. ibid. Fragm. 377—420, стр. 92—102). Ко всему этому слѣдуетъ добавить еще и то, что у стоиковъ идетъ рѣчь не объ ослабленіи привязанности человѣка къ внѣшнему міру и къ его благамъ и не объ умѣреніи проистекающихъ яко-бы отсюда страстей (какъ это училъ Аристотель), *а о совершенномъ искорененіи страстей*, слѣд., *о совершенномъ подавленіи* въ душѣ человѣка чувства привязанности къ внѣшнему міру и къ его благамъ, о подавленіи всякой живой связи съ нимъ (Seneca, Epist. 116, 1. Lactant., Instit. VI, 10—11; 14. De ira, c. 17. 18. Діог. Лаэрц. VII, 117 и др. Подроб. см. Arnim III, Frag. 443—455, стр. 108—110).

остается одинъ пустой звукъ.—Обратимъ вниманіе еще на одну сторону дѣла. Стоики говорятъ, что единственнымъ зломъ является *порокъ*, стараясь этимъ, очевидно, вопросъ о злѣ изъ сферы *объективной* дѣйствительности, *объективной природы* перенести въ *субъективную* область мыслей и стремленій человѣка, а затѣмъ и его поступковъ. Даже болѣе того: зло, по ученію стоиковъ, есть просто результатъ неправильной оцѣнки человѣкомъ значенія внѣшнихъ вещей и явленій космоса, т. е. результатъ ошибки нашего судящаго и оцѣнивающаго *разума*. Но нетрудно видѣть, насколько до наивности призрачнымъ оказывается оптимизмъ стоиковъ, покупаемый цѣною столь очевиднаго софизма. Вѣдь, ошибающійся въ своихъ сужденіяхъ о внѣшнемъ мірѣ человѣческій разумъ есть, съ точки зрѣнія того же стоицизма, *только часть космоса*, притомъ часть *совершеннѣйшая*, т. к. природа человѣческаго разума въ своей основѣ *тождественна съ природою мірового разума, или Божества*, проявленіемъ Котораго долженъ быть признанъ *весь* космосъ. Но разъ человѣческій разумъ *ошибается* въ своихъ сужденіяхъ, то, слѣдовательно, *онъ*-то, по крайней мѣрѣ, по своей природѣ, недостаточно совершенъ и цѣлесообразенъ. А такъ такъ человѣческій разумъ есть часть космоса, при томъ *совершеннѣйшая*, выражающая собою самое *существо первоосновы космоса*, т. е. *Божества*; то, слѣдовательно, и *весь* космосъ, по своей природѣ и сущности, оказывается несовершеннымъ и нецѣлесообразнымъ: если сливки плохи, то молоко и подавно. Послѣднее убѣжище оптимизма стоиковъ—человѣческій разумъ оказывается, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, совершенно ненадежнымъ. Этотъ радикализмъ стоиковъ въ ненамѣренномъ, правда, переходѣ отъ одной крайности къ другой, отъ абсолютнаго оптимизма къ столь же абсолютному пессимизму, нисколько не долженъ насъ удивлять, если мы вспомнимъ натуралистически-монистическій характеръ ихъ пантеизма: съ точки зрѣнія стоиковъ, міръ, какъ проявленіе Божества, или *весь во всѣхъ своихъ частяхъ* долженъ быть признанъ абсолютно совершеннымъ, *если* предикатъ абсолютнаго совершенства, вообще, долженъ быть приложимъ къ Божеству; или же, съ признаніемъ несовершенства за какою-нибудь малѣйшею частію космоса, должно отбросить самую мысль о совершенствѣ космоса, вообще, т. к. *частичное* несовершенство, съ точки зрѣнія натуралистически-монистическаго пантеизма стоиковъ, должно имѣть свой первоисточникъ въ самой природѣ Божества, съ Которымъ тождественъ *весь*

космосъ, какъ со своей субстанціей. Съ еще большимъ, правомъ, по сравненію съ Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, стоики могли и должны были сказать относительно объективной природы космоса: или *весь* онъ—благо, или же *весь* онъ—зло. Стоики утверждали и то и другое: *теоретически* приняли первую половину указанной альтернативы, *а въ приложеніи къ жизни* держались второй, доказывая тѣмъ самымъ абстрактность и безпочвенность своего *разсудочно-теоретическаго* оптимизма.

Большинство стоиковъ, правда, не рѣшалось окончательно остановиться на такомъ самопротиворѣчіи между теоріей и практикой. Отсюда, извѣстный компромиссъ, на какой пошелъ стоицизмъ въ своемъ сужденіи о внѣшнемъ мірѣ и его благахъ. За исключеніемъ прямолинейнаго и послѣдовательнаго Аристона, признававшаго *весь* внѣшній міръ, со *всѣми* его вещами и явленіями, за нѣчто, совершенно безразличное (ἀδιάφορα) для нашего блага, вслѣдствіе чего съ этимъ міромъ и должно порвать всякую связь [1]), затѣмъ, Гирилла, повидимому, въ данномъ случаѣ слѣдовавшаго Аристону (D. L., VII 165), и, м. б., Клеанта (см., напр., его гимнъ Зевсу),— остальные представители стоицизма среди предметовъ и явленій внѣшняго міра и потребностями нашей тѣлесной природы дѣлали разграниченіе въ томъ смыслѣ, что одни изъ нихъ болѣе соотвѣтствуютъ особенностямъ и стремленіямъ нашей природы, а потому *по самой своей природѣ* способствуютъ счастію человѣка, другіе же этой цѣли не соотвѣтствуютъ. О вещахъ перваго рода стоики выражаются въ томъ смыслѣ, что онѣ соразмѣрны человѣческой природѣ (κατὰ φύσιν = secundum naturam), имѣютъ преимущество предъ прочими вещами и достойны того, чтобы къ нимъ стремиться προηγμένα, πρώτη, ἄξια, aptae, habiles, commodae, ad naturam accommodatae, praecipua, praeposita, ἐκλέκτικα, εὔχρηστα, αἱρετά, и проч. [2]). Таковы, напр.. жизнь, здоровье, богатство, слава, красота, удоволь-

---

[1]) Stob. Flor. 94, 15. Eclog. II, 218, 7. Galen., ibid. 597 K.

[2]) Diog. Лаэрц. VII 84. 105—107. Stob. Eclog. II, 7. 7 g, p. 84, 21. II, 7, 7 l, p. 83, 10. II, 7, 7 b, 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. 1048 a; c. 30, p. 1047 e; c. 17, 1041 e. De comm. not. c. 30, p. 1048 a; c. 5, p. 1060, e; c. 4, p. 1060 c. и др. (Подробн. см. Arnim. III, Fragm. 124—146, стр. 30—35. Pearson. Frag. of. Zeno 130—131.

ствіе, разумъ и, вообще, хорошія природныя дарованія и т. п. [1]). Другіе же изъ предметовъ и явленій внѣшняго міра или потребностей нашего тѣлеснаго существа стоики считали *противными природѣ* и не заслуживающими того, чтобы къ нимъ стремиться (παρὰ φύσιν, ἀποπροηγμένα, ἀπαξία, ἀπεκλεκτικά, rejicenda, rejecta, incommodae и т. п. предикаты). Таковы, напр., смерть, болѣзнь, безчестіе, бѣдность, трудъ, слабость и т. п. [2]). Наконецъ, къ третьему разряду должны быть, по ученію стоиковъ, отнесены вещи, въ стро-

---

[1]) 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. Діог. Лаэрц. VII, 22. 28. 71. 84. 102. 103. 106. Stob., Eclog. II, 7. 5a, p. 57, 18 (W.). Plut. Stoic. repug. p. 1039 d—e. 1040 d. 1041 e. 1042, a—d. 1048 b. 1065 c. Com. not. p. 1064 c. p. 1069 c—d. Athen. VI, 233 IV, 158. XIII, 565. 105. 106. Sext. Empir. Pyrrh. III, 191. Math. XI, 62. XI, 73, Clem. Alex., Strom. II p. 503. (Pott.). IV, 5, p. 572 (Pott.) и др. (Подр. см. Arnim, III, Frag. 147—168, стр. 35—39. Ср. выше стр. 768). *Панетій*, одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей средней стои, еще рѣзче дѣлаетъ разграниченіе между различными предметами чувственнаго міра и потребностями тѣлесной стороны нашей природы, признавая за такого рода вещами, какъ, напр., здоровье, богатство, слава, дружба, и за вытекающими отсюда удовольствіями значеніе составныхъ, хотя и второстепенныхъ элементовъ, входящихъ въ понятіе человѣческаго 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. Діог. Лаэрц. VII, 128. Sext. Empir. Math. XI, 73. Dogm. V, 73). Но мы, вмѣстѣ съ Zeller'омъ (ibid. s. 565,2) въ признаніи Панетіемъ цѣнности за натуральными удовольствіями можемъ и не усматривать радикальнаго уклоненія отъ ученія древнихъ стоиковъ, такъ какъ здѣсь Панетій говоритъ объ удовольствіяхъ духовныхъ—χαρά. (Нѣсколько иного взгляда держится, напр., Hirzel (ibid. II Th. 1. Abth., s. 438 и слѣд. Ср. ibid. s. 516), полагающій, что Панетій въ ученіи объ удовольствіяхъ сближается съ Платономъ не только по терминологіи, но и по смыслу). *Посидоній* также между безразличными вещами различалъ ἄξια (εὔχρηστα) ἀπαξία, съ одной стороны, и ἀδιάφορα въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ другой (соотвѣтственно Зеноновскому и Хризипповскому дѣленію на προήγμενα, ἀποπροηγμένα и ἀδιάφορα). Къ первому разряду Посидоній, напр., относитъ все то, что способствуетъ поддержанію нашей жизни, здоровья, душевнаго спокойствія и т. п. Стремленія къ такого рода вещамъ (πρῶτα κατὰ φύσιν) и вытекающія отсюда удовольствія Посидоній признавалъ *натуросообразными*, по самой ихъ природѣ, законными и входящими въ понятіе нашего счастія (Galen., Hipp. et Plat p. 450; Seneca, Ep. 92, 5; 6; 10). Кромѣ того, къ разряду полезныхъ вещей Посидоній относитъ богатство и т. п. внѣшнія блага, цѣнность которыхъ обусловливается тѣмъ употребленіемъ, какое мы изъ нихъ сдѣлаемъ. Въ общемъ, Посидоній по данному вопросу слѣдуетъ Панетію (Seneca, Ep. 87, 31. 35. 36. 38; Ep. 88, 20; Ep. 92, 121. Діог. Лаэрц. VII, 128. Cic. De off. III, 3. 13; 69 и др. Galen., ibid. p. 472. Ср. Galen., ibid. 409. 461. 462. Ср. Діог. Лаэрц. VII, 62. 95 и др. Подробнѣе ср. Hirzel, ibid. II Th. 1 Abth., s. 418—516; Schmekel, ibid. s. 221—224. 274—277). Стоикъ Гекатонъ въ числѣ результатовъ добродѣтели указываетъ не только на совершенство духа, но и на совершенства *тѣла* (Діог. Лаэрц. VII, 127).

[2]) Кромѣ вышеприведенныхъ цитатъ, см. также о Зенонѣ: Cic. Tusc. II, 12. 29; Stob. Flor. 7. 21. О Хризиппѣ: Діог. Лаэрп. VII, 102; Plut. Stoic. repugn. 1050, a. О Панетіи, при-

гомъ смыслѣ этого слова *безразличныя* (ἀδιάφορα), по своей природѣ, для нашего счастія [1]), какъ не приносящія намъ ни пользы ни вреда (ни тѣлу ни душѣ) и вполнѣ не зависящія отъ нашей воли. Таковы, напр., цвѣтъ нашей кожи, волосъ и т. п.

Однако признаніе со стороны стоицизма за нѣкоторыми предметами и явленіями внѣшняго міра объективной цѣлесообразности и цѣнности, какъ и вообще всякое исключеніе,—только подтверждаетъ общее правило: разъ изъ числа предметовъ внѣшняго міра *лишь нѣкоторые* могутъ быть признаны цѣлесообразными, по самой своей природѣ, и по природѣ же способствующими нашему счастію; *то, слѣд., остальные предметы и явленія внѣшняго міра должны быть, съ точки зрѣнія стоиковъ, признаны, по своей природѣ, нецѣлесообразными и, по природѣ же, не способствующими нашему благу.* Попытка стоицизма отстоять свою оптимистическую точку зрѣнія на космосъ цѣною усвоенія нѣкоторымъ изъ предметовъ и явленій внѣшняго міра предиката προηγμένα ἄξια и т. п.,—такимъ образомъ, съ логическою и психологическою необходимостію, приводитъ ихъ какъ разъ къ обратнымъ результатомъ, *только подтверждая въ данномъ случаѣ ихъ пессимизмъ*, поскольку при раздѣленіи предметовъ и явленій внѣшняго міра на цѣлесообразныя и нецѣлесообразныя по своей природѣ, *практическій* пессимизмъ стоиковъ находитъ для себя отчасти также и *теоретическое* обоснованіе, вопреки первоначальнымъ принципіально-теоретическимъ намѣреніямъ стоиковъ. Но при *натуралистически-монистической* точкѣ зрѣнія стоиковъ въ области теологіи и космологіи, признаніе *частичной* объективной нецѣлесообразности въ природѣ космоса равносильно утвержденію, что вообще *первооснова всего космоса*, въ его цѣлостности оказывается несовершенною по своей природѣ. Затѣмъ, признавая за нѣкоторыми изъ предметовъ и явленій *внѣшняго* міра значеніе *объективной* цѣлесообразности, стоики однако вовсе не имѣютъ въ виду этимъ сказать того, что такого рода предметы и явленія *сами по себѣ* должны быть признаны для человѣка *благомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова*: стоики до конца остаются вѣрными своей интеллектуалистической точкѣ зрѣнія, согласно которой истинное благо заключается только въ самомъ

знававшемъ, напр., что скорбь и счастье противны природѣ, см.: Cic. offic. I, 30. 105; Leg. I, 11, 31; Fin. IV, 9. 23 и друг. (Подробнѣе ср. Schmekel, ibid., s. 224, a). О Посидоніи: Cic. Tusc. II, 5, 61 и др.

[1]) Stob Eclog II, p. 80, 22 (Wach.). Діог. Лаэрц. VII, 104; 106; Cic. De fin. III 16 и др.

человѣкѣ, въ его образѣ мыслей и въ вытекающемъ отсюда поведеніи; нѣкоторыя же изъ вещей внѣшняго міра могутъ только въ той или иной степени способствовать достиженію этого *субъективнаго* блага. Поэтому во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ стоики говорятъ о вещахъ внѣшняго міра, какъ о προηγμένα, ἄξια и т. п.,—они *всегда* спѣшатъ сдѣлать оговорку въ томъ смыслѣ, что значенія *дѣйствительныхъ* благъ за *всѣми* этими вещами они *не признаютъ* попрежнему. Даже такого рода блага внѣшняго міра, какъ, напр., жизнь,—и они, съ точки зрѣнія стоиковъ, не суть блага въ собственномъ смыслѣ этого слова [1]). Для уясненія основного духа стоической философіи въ разсматриваемомъ нами отношеніи, слѣдуетъ обратить вниманіе и на тотъ характерный фактъ, что усиливающаяся, повидимому, въ общемъ ходѣ развитія стоицизма тенденція къ признанію за нѣкоторыми изъ вещей и явленій внѣшняго міра значенія объективной цѣлесообразности и ихъ относительной цѣнности для нашего счастія, выражающаяся въ нѣкоторомъ уклоненіи въ данномъ случаѣ стоицизма отъ основныхъ принциповъ цинизма въ сторону платонизма,—эта тенденція нисколько не ослабляетъ *принципіально*-отрицательнаго взгляда стоиковъ на блага внѣшняго міра. Такіе представители средней стои, какъ Панетій и Посидоній, въ своемъ принципіально отрицательномъ отношеніи къ внѣшнему міру, нисколько не уступаютъ представителямъ древней стои. Увлеченіе Посидонія платонизмомъ, напр., нисколько не мѣшало ему утверждать, что здоровье и жизнь не есть благо, поскольку наше тѣло само по себѣ есть не что иное, какъ тухлый кусокъ мяса [2]). Да и могло ли, вообще, увлеченіе представителей средней стои платонизмомъ по существу ослабить ихъ отрицательное отношеніе къ внѣшнему міру, разъ самъ Платонъ обнаруживалъ опредѣленное стремленіе смотрѣть на весь конечный космосъ, какъ на зло, а на человѣческое тѣло, какъ на темницу души? Но если такъ, то тенденція стоицизма въ сторону признанія за нѣкоторыми изъ предметовъ и явленій внѣшняго міра значенія вещей цѣлесообразныхъ, по самой своей природѣ,—эта тенденція только еще яснѣе оттѣняетъ *пессимизмъ* стоиковъ въ вопросѣ о жизненно-практическомъ отношеніи къ внѣшнему міру: жизненно-практическій выводъ, какой отсюда слѣдуетъ, очевидно, состоитъ въ томъ, *что если даже цѣлесообразные,*

---

1) Diog. Лаэрц. VII, 102. Plut. Stoic. repug. 1039 d. 1042 d. Comm. not. 1063, c. 1076, b. Cic, De fin. III, 18. Stob. Eclog. II, 7, 5a, p. 57, 18 (w). и др.

2) Seneca, Epist. 92, 10; 87, 31. 35 и др.

по своей природѣ, предметы и явленія внѣшняго міра не могутъ быть признаны за наше дѣйствительное благо, то о прочихъ сторонахъ космоса и говорить нечего.

Не менѣе важными для уясненія пессимистическаго характера стоической философіи являются также приведенныя нами выше разсужденія стоиковъ по вопросу о томъ, какъ совмѣстить отдѣльные и, будто-бы, лишь кажущіеся факты несовершенства космоса съ общею оптимистическою точкою зрѣнія стоиковъ на природу всего сущаго. Въ подобнаго рода случаяхъ свою оптимистическую точку зрѣнія на міръ стоики аргументируютъ тѣмъ соображеніемъ, что все, кажущееся зломъ для *отдѣльныхъ* лицъ, перестаетъ быть таковымъ, если посмотрѣть на дѣло съ точки зрѣнія значенія этихъ вещей и явленій *для цѣлаго космоса*. Но въ подобнаго рода аргументаціи, прежде всего, *слышится очевидное признаніе факта частичнаго зла и несовершенства космоса и стремленіе ослабить тотъ пессимистическій выводъ, какой отсюда несомнѣнно слѣдуетъ*. Стоики, напр., не думаютъ отрицать того, что война *отдѣльнымъ* лицамъ причиняетъ много дѣйствительнаго зла, но только хотятъ сказать, что для всего народа, *въ его цѣломъ*, война бываетъ полезною. Такъ точно стоики разсуждаютъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ. Совершенство цѣлаго космоса, съ точки зрѣнія стоиковъ, т. о., *покупается цѣною несовершенства многихъ его отдѣльныхъ частей и явленій*. Но такого рода оптимизмъ, очевидно, носитъ чисто *абстрактный* характеръ, не могущій имѣть жизненно-практическаго значенія: понятіе *цѣлаго* космоса, *въ отвлеченности отъ его составныхъ элементовъ и функцій*, есть простая логическая абстракція, а не реальная по своему содержанію величина,— простая логическая форма, безъ соотвѣтствующаго реальнаго содержанія. Только *въ отвлеченной теоріи* и возможно успокоиться на томъ самопротиворѣчивомъ положеніи стоицизма, что изъ *несовершенныхъ*, по своей природѣ, частей можетъ образоваться *абсолютно совершенное* цѣлое. Очевидные софизмы, къ какимъ прибѣгаютъ стоики для защиты своей отвлеченной оптимистической точки зрѣнія на міръ, наглядно доказываютъ реальную безпочвенность въ данномъ случаѣ ихъ теоріи.

Другихъ основаній, доказывающихъ пессимистическій характеръ міросозерцанія стоиковъ въ его конечныхъ выводахъ и жизненно-практическомъ примѣненіи, основаній, вытекающихъ вообще изъ односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистически-пантеи-

стическаго характера стоической теологіи и космологіи,—мы подробно касаться въ данномъ случаѣ не будемъ, сославшись на то, что по аналогичному вопросу сказано было нами выше, при изложеніи ученія предшествовавшихъ стоицизму философовъ, въ особенности Сократа, Платона и Аристотеля, при чемъ, *послѣдовательный* характеръ натуралистическаго пантеизма стоиковъ еще болѣе оттѣняетъ пессимистическій характеръ этихъ конечныхъ выводовъ, чѣмъ даже это можно сказать относительно раннѣйшихъ представителей античной философіи. Особенно это замѣтно сказывается въ извѣстномъ ученіи стоиковъ о періодическомъ обновленіи космоса путемъ мірового пожара: первооснова всего сущаго часто, называемая стоиками Божествомъ, или Божественнымъ провидѣніемъ, съ точки зрѣнія этого ученія стоиковъ, оказывается совершенно безсильною вести міровую исторію по пути устойчиваго прогресса, т. к. не можетъ побороть въ самой себѣ отрицательной тенденціи къ постоянному сгущенію, вслѣдствіе чего возстановленная путемъ мірового пожара первичная тонкость и чистота Божественной субстанціи, или первоосновы всего сущаго вновь, *съ натуральною необходимостію*, подвергается процессу сгущенія, т. е. утрачиваетъ свое первоначальное совершенство. Божественное провидѣніе, по ученію стоиковъ, такимъ образомъ, вынуждено совершать своего рода вѣчную сизифову работу. Идея мірового прогресса, не имѣвшая для себя реальныхъ корней въ философіи Сократа, Платона и Аристотеля, но открыто ими не отрицаемая,—въ стоицизмѣ отвергается со всею откровенностію и прямолинейностію, а вмѣстѣ съ тѣмъ детерминизмъ натуралистическаго міросозерцанія, имѣвшій мѣсто и въ философіи Сократа, Платона и Аристотеля, у стоиковъ *открыто* переходитъ въ *психологическій фатализмъ*, поскольку надежды на міровой прогрессъ въ стоицизмѣ не остается вовсе. При этомъ, *въ основѣ стоическаго фатализма лежитъ не радужный квіэтизмъ, не свѣтлая вѣра въ вѣчный и неизмѣнный міровой прогрессъ, а увѣренность въ невозможности этого прогресса; не убѣжденіе въ томъ, что все въ мірѣ вѣчно и необходимо идетъ къ лучшему, а убѣжденіе, что этого устойчиваго лучшаго и ожидать нельзя, т. к. оно не доступно даже для первоосновы всего сущаго—Божества.*

Разъ въ своемъ общемъ взглядѣ на космосъ, въ его цѣломъ, стоикамъ не удалось удержаться на почвѣ послѣдовательнаго оптимизма и даже болѣе того—они фактически оказались вынужден-

ными въ вопросахъ жизненно-практическихъ перейти на точку зрѣнія *самаго крайняго пессимизма*,—то естественно, что, въ частности, и во взглядѣ *на силу и мощь моральной природы человѣка* стоики также оказались безсильными удержать за собой позицію послѣдовательнаго оптимизма. И, дѣйствительно, вознесеніе стоиками индивидуальной человѣческой личности, въ лицѣ мудреца, на недосягаемую высоту, въ смыслѣ ея моральной мощи, такую высоту, что мудрецъ даже Божеству ни въ чемъ не уступаетъ,—это вознесеніе, при ближайшемъ разсмотрѣніи существа дѣла, оказывается не имѣющимъ въ ученіи стоиковъ подъ собою реальной почвы, къ сознанію чего, въ концѣ концовъ, вынуждены были притти и сами стоики. Въ самомъ дѣлѣ, на какихъ *реальныхъ психологическихъ* данныхъ можетъ основываться вѣра стоиковъ въ возможность моральнаго прогресса и, въ частности, той ея высочайшей степени, о какой мечтаютъ стоики, когда ведутъ рѣчь о мудрецѣ,—если, съ точки зрѣнія стоической философіи, оказывается невозможнымъ міровой прогрессъ, вообще, *если даже первооснова всего сущаго, или Божество, частію Котораго является человѣкъ, оказывается, какъ мы видѣли, безсильнымъ сохранить первоначальную чистоту своей природы?* Затѣмъ, весь смыслъ моральнаго прогресса стоики, какъ мы видѣли, полагали въ достиженіи человѣкомъ полной независимости отъ внѣшняго міра, такъ чтобы благо индивидуальной человѣческой личности зависѣло *только* отъ нея самой; въ этомъ стоики видѣли превосходство человѣка даже предъ Божествомъ. Но, съ точки зрѣнія стоической метафизики, психологіи и гносеологіи, достиженіе подобнаго рода независимости должно быть признано несбыточной утопіей. Метафизика и психологія стоиковъ говорятъ намъ о томъ, что человѣкъ, какъ и весь міръ, *есть простой моментъ* въ общемъ міровомъ процессѣ жизни, подчиненномъ *неизмѣннымъ натуральнымъ законамъ*, надъ которыми не властно само Божество. Съ внѣшнимъ міромъ индивидуальная человѣческая личность оказывается, такимъ образомъ, связанною не только динамически, но и *субстанціонально*. Сами стоики весьма часто говорятъ о міровой симпатіи въ смыслѣ неизмѣннаго натуральнаго закона, связующаго воедино всѣ отдѣльныя части космоса, т. ч. малѣйшее измѣненіе въ одной какой-нибудь его части, такъ или иначе, отражается и на другихъ частяхъ. Да иначе и быть не можетъ, разъ весь космосъ, и въ цѣломъ и въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ, является

простой модификаціей *единой* Божественной субстанціи. При такой постановкѣ вопроса, говорить о возможности освобожденія человѣка отъ вліянія внѣшняго міра, въ какомъ бы то ни было смыслѣ,—является со стороны стоиковъ крайнею логическою непослѣдовательностію. Въ частности, и *моральная* автономія по отношенію къ внѣшнему міру не мыслима, если нѣтъ на лицо необходимыхъ данныхъ для *общей* автономіи душевной жизни человѣка, поскольку автономія въ области морали есть только одна изъ частныхъ формъ проявленія душевной жизни человѣка, вообще.—Въ своемъ стремленіи къ моральной автономіи стоики, въ силу своего односторонняго интеллектуализма, стараются опереться, главнымъ образомъ, на данныхъ *гносеологіи*, взывая, какъ мы дѣли, къ силѣ и мощи индивидуальнаго человѣческаго разума, автономно, яко-бы, оріентирующагося во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ. Благодаря своему разуму, человѣкъ, по ученію стоиковъ, научается правильно оцѣнивать внѣшнія вещи и относиться къ нимъ согласно этой *своей* оцѣнкѣ, т. е. быть по отношенію къ нимъ господиномъ, стремясь къ тому, что̀ заслуживаетъ нашего одобренія, и игнорируя то, что̀, по нашему мнѣнію, не достойно быть предметомъ нашихъ стремленій. Разумъ же человѣка, по ученію стоиковъ, и вообще указываетъ человѣку образъ его нравственнаго поведенія. Но какимъ образомъ человѣкъ можетъ быть автономнымъ по отношенію къ впечатлѣніямъ внѣшняго міра, разъ самъ онъ, вмѣстѣ со своимъ разумомъ, есть *только часть этого же внѣшняго міра*, связанная съ послѣднимъ неизмѣнными, необходимыми и отъ воли человѣка абсолютно независимыми натуральными законами, по отношенію къ которымъ достигнуть автономности не въ силахъ даже Божество? И мы, дѣйствительно, видѣли, что односторонній интеллектуализмъ и матеріалистически-монистическій пантеизмъ стоиковъ заставилъ ихъ въ области гносеологіи стать на точку зрѣнія *сенсуализма*, при которомъ *матеріальнымъ критеріемъ* истины должны быть признаны *внѣшнія* впечатлѣнія, въ томъ смыслѣ, что *весь матеріалъ* для своихъ сужденій и понятій человѣкъ почерпаетъ *изъ внѣшняго міра*. Въ этомъ отношеніи стоики даже и не пытаются говорить объ автономности человѣка по отношенію къ внѣшнему міру въ области гносеологіи. Правда, стоики *формальный* критерій истины полагали въ человѣческомъ разумѣ, который, яко-бы, самостоятельно оріентируется во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ, выбирая изъ нихъ для своихъ цѣ-

лей тѣ, какія онъ признаетъ *для себя* нужными. Но, во-вторыхъ, и самъ-то разумъ человѣка, свободно яко-бы оріентирующійся въ впечатлѣніяхъ внѣшняго міра, есть вѣдь *только часть* этого же міра, связанная съ послѣднимъ неизмѣнными натуральными законами, переступить которые не въ ея власти. Оріентироваться въ впечатлѣніяхъ *внѣшняго* міра человѣческій разумъ поэтому можетъ только въ тѣхъ, именно, рамкахъ, *какія обусловливаются законами этого же внѣшняго міра*. Слѣдовательно, и въ данномъ случаѣ въ области гносеологіи человѣку, съ точки зрѣнія стоической философіи, не возможно достигнуть автономности въ своихъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру. Такимъ образомъ, основная гносеологическая почва, на которой стоицизмъ пытается обосновать моральную автономію человѣческой личности и возможность ея моральнаго совершенства, уходить изъ-подъ его ногъ, благодаря особенностямъ стоической гносеологіи, психологіи и метафизики.

Не имѣя подъ собою реальной (метафизической, психологической и гносеологической) почвы, оптимизмъ стоиковъ въ ихъ взлядѣ на силу и мощь *моральной* природы человѣка, естественно, не можетъ быть устойчивымъ. И, дѣйствительно, увѣренность стоиковъ въ *возможности* осуществленія въ живой дѣйствительности ихъ идеала мудреца и никогда не была у нихъ болѣе или менѣе опредѣленною и твердою, а съ теченіемъ времени даже прямо *перешла въ убѣжденіе въ невозможности такого осуществленія*. Относительно Зенона, правда, нѣтъ опредѣленныхъ свѣдѣній по вопросу о томъ, считалъ ли онъ идеалъ мудреца осуществимымъ, и насколько, по его мнѣнію, великъ кругъ тѣхъ лицъ, для которыхъ доступна эта нравственная высота. Можетъ быть, какъ полагаетъ Hirzel (ibid. II, Th. I, Abth., s. 274 и дал. Ср. аналогичное мнѣніе *Невзорова*, с. l. стр. 69), Зенонъ, будучи ученикомъ циника Кратеса, въ извѣстной степени и раздѣлялъ мнѣніе цинической школы о возможности осуществленія идеала мудреца. Изъ учениковъ Зенона Клеантъ также не считалъ, повидимому, достиженіе добродѣтели мудрости невозможнымъ дѣломъ, хотя и признавалъ трудность этого [1]), равно какъ и Аристонъ не считалъ достиженіе идеала мудреца за нѣчто невѣроятное (D. L. VII, 165). Подобнаго мнѣнія держался, повидимому, Хризиппъ [2]) и, можетъ быть, Сферосъ [3]) и

---

[1]) Sext. Empir, Dogm. III, 90.

[2]) Plut. Stoic. repugn. p. 1048. c.

[3]) Діог. Лаэрц. VII, 117.

Персей [1]). Однако одного принципіально-теоретическаго признанія *возможности* осуществленія идеала мудреца еще недостаточно для того, чтобы мы имѣли основаніе дѣлать отсюда заключенія относительно *оптимистическаго* взгляда стоиковъ на моральную природу человѣческой личности, на ея силу и мощь въ этомъ отношеніи. Во-первыхъ, даже тѣ стоики, которые допускали возможность реализаціи идеала мудреца, считали осуществленіе этого идеала настолько труднымъ, что въ своемъ взглядѣ на человѣчество дѣлили послѣднее на двѣ слишкомъ ужъ неравныя части: на *массу* глупцовъ и на *немногихъ* исключительныхъ личностей — мудрецовъ. И въ основѣ этого дѣленія у стоиковъ лежатъ не случайныя причины, измѣнить которыя во власти человѣка: достигнуть извѣстной степени нравственнаго совершенства, по ученію стоиковъ, ненамѣренно отступающихъ въ данномъ случаѣ отъ своего первоначальнаго взгляда на человѣка, какъ на кузнеца своего счастія,—зависитъ не отъ свободнаго желанія человѣка, *но отъ такихъ или иныхъ нашихъ природныхъ дарованій*, что́, для натуралистическаго детерминизма стоической метафизики, психологіи и для интеллектуалистическаго пониманія стоиками сущности нравственнаго совершенства и счастія человѣка, является вполнѣ естественнымъ и логически неизбѣжнымъ. Правда, древніе стоики вполнѣ опредѣленно въ этомъ смыслѣ, повидимому, не высказывались. Они только настаивали на необходимости для человѣка слѣдовать велѣніямъ природы какъ всего космоса, такъ и *индивидуальной* природы того или иного человѣка, не отмѣчая ясно при этомъ того, что степень совершенства индивидуальной человѣческой природы у различныхъ лицъ, независимо отъ свободной воли человѣка, бываетъ различною. Но, вѣдь, это́ слѣдуетъ само собою изъ ученія стоиковъ о томъ, что степень разумности человѣка обусловливается степенью тонкости и теплоты его душевной субстанціи [2]). Представители же средней стои въ этомъ отношеніи были болѣе откровенны и прямолинейны: Панэтій, напр., совершенно опредѣленно допускаетъ прирожденное натуральное различіе между людьми, въ отношеніи степени ихъ способности къ духовному совершенству, т. е. къ развитію разума. И это различіе, по мнѣнію Панэтія, обусловливается не чѣмъ инымъ, какъ неравномѣрностію пропор-

---

[1]) Athen. VI. 162. D. Ср. подробн. у Hirsel'я, ibid s. 274—279.

[2]) Stob., Eclog. II, 7, 5, p. 62, 24. (w). Plut., Stoic. repugn. VII, 4 (ср. P e a r s o n, Fragm. of Cleanthes. 76. Ср. объ этомъ выше).

ціональнаго смѣшенія основныхъ элементовъ души—огня и воздуха. Высшая ступень совершенства человѣческаго разума есть удѣлъ *немногихъ* лицъ; для остальной же массы людей можетъ быть доступною въ такой или иной степени только *ограниченная, несовершенная* мудрость, въ зависимости отъ различной степени относительнаго совершенства природныхъ задатковъ того или иного лица [1]). Прирожденное различіе въ степени совершенства душевныхъ способностей, при томъ, въ совершенной зависимости отъ чисто *натуральныхъ* причинъ, коренящихся какъ во внѣшней природѣ, такъ и въ собственномъ тѣлесномъ организмѣ человѣка,— признавалъ также и Посидоній, вообще допускавшій между тѣломъ и душею человѣка самую тѣсную связь. Этими-то натуральными причинами, по мнѣнію Посидонія, и обусловливается въ значительной степени тотъ фактъ, что идеалъ мудреца и нравственнаго совершенства для массы людей оказывается недостижимымъ [2]).—Но самымъ важнымъ для уясненія духа стоической философіи въ разсматриваемомъ нами отношеніи является тотъ фактъ, что даже допуская *принципіальную возможность* реализаціи идеала мудреца, стоики рѣшительно отказываются указать на какое-либо опредѣленное *историческое* лицо, которое, по ихъ мнѣнію, осуществило бы въ себѣ этотъ идеалъ. Въ этомъ смыслѣ высказывается, напримѣръ, Хризиппъ [3]), взглядъ котораго въ еще болѣе опредѣленной формѣ, повидимому, раздѣляли многіе и другіе, слѣдовавшіе за Хризиппомъ, представители стоицизма [4]). Нѣкоторые же стоики, какъ, напримѣръ, Клеантъ и Аристонъ, выражались по данному вопросу слишкомъ общо, признавая возможность осуществленія съ большими трудностями идеала мудреца, но не говоря, при этомъ, опредѣленно о

---

[1]) Cic. de offic. I, 15. 46; 30, 107; 31, 110. Seneca, Ep. 116, 5.

[2]) Galen., Hipp. et. Plat. p. 487, 4. 370, 1—376, 7. 395, 18. 441, 16. 443, 14—446. 452, 10.

[3]) Plut. Stoic. repug. XXXI, p. 1048, e. Hirzel къ Хризиппу относитъ также нѣсколько неясныя свидѣтельства 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.

[4]) Sext. Empir. Dogm. III, 90. III, 133. Plut. Comm. not. XXXIII p. 1076 b. Діог. Лаэрц. VII, 162. Ср. столь же общія и неопредѣленныя свидѣтельства о Сферосѣ (Діог. Лаэрц. VII, 117) и Персеѣ (Athen. IV, 162, D), на основаніи которыхъ едва ли будетъ справедливымъ полагать, вмѣстѣ съ Hirzel'емъ („Unters." II Th., 1 Abth., s. 275—279), что эти два стоика, въ глазахъ ихъ послѣдователей, имѣли значеніе исторически осуществленнаго идеала мудреца: въ приведенныхъ свидѣтельствахъ говорится лишь о томъ, что нѣкоторые изъ представителей стои слѣдовали единственно ихъ ученію, считая ихъ за мудрецовъ. Выраженіе это—довольно общее и неопредѣленное: въ точномъ ли смыслѣ въ данномъ случаѣ употреблено слово «мудрецъ» (σοφός) или же въ смыслѣ, аналогичномъ слову „философъ", рѣшительно утверждать нельзя.

томъ, извѣстно ли имъ какое-нибудь историческое лицо, осуществившее въ себѣ этотъ идеалъ, или нѣтъ. Наконецъ, одинъ изъ наиболѣе видныхъ представителей средней стои—Посидоній прямо отрицалъ возможность реализаціи идеала мудреца, допуская только возможность приближенія (προκοπή) къ этому идеалу. Это лишь, но никакъ не большее—и можно сказать, по его мнѣнію, о такихъ мужахъ, какъ Сократъ, Діогенъ и Антисѳенъ; реальное же существованіе мудрецовъ онъ относитъ къ миѳическому періоду золотого вѣка [1]). Въ виду всего сказаннаго, намъ представляется болѣе соотвѣтствующимъ, если не буквѣ, то духу стоической философіи то болѣе распространенное среди ученыхъ изслѣдователей мнѣніе, согласно которому стоики *не* вѣрили въ возможность историческаго осуществленія идеала мудреца. Во всякомъ случаѣ, если среди представителей древней стои эта вѣра и была, то дальнѣйшій ходъ развитія основныхъ началъ стоицизма шелъ не по пути усиленія этой вѣры, а въ направленіи совершенно обратномъ. Въ лицѣ же Посидонія, стоицизмъ и по буквѣ отказывается отъ этой вѣры [2]).

Итакъ, безоблачный оптимизмъ стоиковъ, какой, повидимому, вытекаетъ изъ ихъ ученія о той высочайшей степени духовнаго совершенства, или добродѣтели, какой послѣдняя достигаетъ въ «мудрецѣ» и какая, будучи разъ достигнута, уже никогда не можетъ

---

[1]) Діог. Лаэрц. VII, 91. Seneca Ep. 90, 5—7. 30. 31 и др. Такъ понимаетъ свидѣтельство Сенеки (Ep. 90, 5—7) о Посидоніи, между прочимъ, Zeller (ibid. III a, 269, 1 и 5). Существо дѣла мало измѣнится, если мы согласимся и съ тѣмъ пониманіемъ этого мѣста изъ Сенеки, какое предлагаетъ Hirzel (ibid. II, 1, s. 285—289, ср. s. 382), полагающій, что если, по свидѣтельству Сенеки (Ep. 90. 5), Посидоній и говоритъ о мудрецахъ прошлаго, золотого вѣка, то слово «мудрецы» (Sapientes) у Сенеки употреблено не въ точномъ смыслѣ этого слова, а въ смыслѣ, аналогичномъ термину «философъ». Такъ или иначе, но вѣры въ опредѣленный историческій фактъ осуществленія идеала мудреца у Посидонія, по свидѣтельству Сенеки, не было (ср. Cic. De off. III, 16. Tusc. V, 7. Sext. Empir. Dogm. III, 29 и др.).

[2]) Schmekel (ibid. ss. 278, 3) пытается опровергнуть мнѣніе Hirzel'я и доказать, что Посидоній будто-бы принципіально вѣрилъ въ возможность осуществленія идеала мудреца въ *будущемъ*, хотя и не считалъ возможнымъ указать на какой-нибудь историческій примѣръ этого осуществленія *въ прошломъ*. Въ подтвержденіе этого своего мнѣнія, Schmekel ссылается на свидѣтельство Galen'a (ibid. V, p. 408), гдѣ ученіе Посидонія о мудрецѣ сравнивается съ ученіемъ Хризиппа, и на Діог. Лаэрц. VII, 91. Но въ первомъ изъ этихъ мѣстъ идетъ рѣчь *о содержаніи понятія* мудреца, какъ оно дано въ ученіи Хризиппа и Посидонія, при чемъ, на ряду съ аналогіей, указывается и различіе между ученіями этихъ двухъ представителей стоицизма. Вопросъ же объ осуществимости или неосуществимости идеала мудреца *здѣсь вовсе и не ставится*. Во второмъ же изъ приведенныхъ мѣстъ (τεκμήριον δὲ τὸ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετὴν φύσιν ὁ Ποσειδώνιος... τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ τοὺς περὶ Σωκράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην) идетъ рѣчь о достижимости, по ученію Посидонія, добродѣтели *вообще*, но о томъ не говорится, чтобы и *конечный*

быть утрачена,—этотъ оптимизмъ въ дѣйствительности оказывается опирающимися не на реальныхъ жизненныхъ фактахъ, а на субъективномъ понятіи *абстрактной возможности* осуществленія идеала нравственнаго совершенства. Убѣженія стоиковъ въ томъ, что достигшій добродѣтели уже никогда не можетъ лишиться ея, никого не могутъ утѣшать и радовать, не исключая и самихъ стоиковъ, по той простой причинѣ, что сами стоики *не имѣли живой вѣры въ возможность достиженія этой добродѣтели*, вслѣдствіе чего имъ, въ сущности, не къ чему было и ставить вопросъ о прочности обладанія ею.

Отсутствіе въ комъ-нибудь вѣры въ возможность достиженія для насъ *конечнаго идеала* человѣческаго совершенства и счастія само по себѣ, конечно, не можетъ еще служить доказательствомъ наличности у даннаго лица непремѣнно пессимистическаго взгляда на міръ, вообще, и человѣческую природу, въ частности. Масса человѣчества во всѣ времена жила и живетъ вѣрою въ возможность лишь *постепеннаго приближенія* къ этому идеалу и вполнѣ удовлетворяется вѣрою въ возможность *безконечнаго прогресса* человѣческой природы въ направленіи къ извѣстному идеалу, съ яснымъ сознаніемъ того, что конечная цѣль нашихъ стремленій, во всей своей полнотѣ, никогда не можетъ быть нами достигнута. Но сознаніе невозможности достиженія для насъ конечнаго идеала человѣческихъ стремленій можетъ не приводить къ пессимистическимъ взглядамъ на человѣческую природу и ея назначеніе или въ томъ случаѣ, если совершенная реализація конечнаго идеала человѣческаго совершенства и счастія, вообще, признается дѣломъ не только невозможнымъ, *но и не имѣющимъ реальнаго значенія въ жизни и дѣятельности человѣка*, т. е. когда абсолютное совершенство человѣческой природы и абсолютное счастіе въ общемъ міросозерцаніи человѣка являются лишь субъективно-идеальными понятіями нашего разума, но не *реально и объктивно* существующей цѣлью нашихъ стремленій; или же если за понятіями абсолютнаго совершенства и счастья, хотя и признается значеніе реальной и объективной конечной цѣли нашихъ стремленій и значеніе критерія нашего поведенія, но въ то жевремя признается также *фактъ* реализаціи этого идеала *въ опредѣленной исторической личности*. Послѣдняя точка зрѣнія

идеалъ добродѣтели былъ также достижимъ. Замѣчаніе же о Сократѣ, Діогенѣ и Антисѳенѣ (τὸ γενέσθαι ἐν προκοπῇ) скорѣе всего говоритъ за то, что, по мысли Посидонія, добродѣтель можетъ быть достижима, только въ смыслѣ постояннаго *преуспѣянія* въ ней, постояннаго *приближенія* къ ея идеалу, но не въ смыслѣ совершенной *реализаціи* этого идеала.

лежитъ, напр., въ основѣ *христіанскаго* міросозерцанія, признающаго историческое осуществленіе идеала человѣческаго совершенства въ лицѣ Христа. *Абсолютнаго* оптимизма во взглядѣ на человѣческую природу здѣсь нѣтъ, поскольку христіанинъ не считаетъ *для себя* возможнымъ достиженія конечнаго идеала совершенства и удовлетворяется *лишь постепеннымъ и безконечнымъ приближеніемъ* къ этому идеалу, хотя и признаетъ за нимъ значеніе *реально и объективно существующей* конечной цѣли своихъ стремленій. Но нѣтъ здѣсь и *абсолютнаго* пессимизма, поскольку *возможность безконечнаго прогресса* человѣческой природы имѣетъ подъ собою реальную почву, т. к. сознанію христіанина ясно и опредѣленно рисуется какъ самое содержаніе идеала человѣческаго совершенства, исторически осуществленнаго, по убѣжденію христіанина, въ лицѣ Христа, такъ и путь, ведущій къ этому идеалу, указанный намъ Христомъ же, *прошедшимъ этотъ путь и достигшимъ той цѣли, къ какой онъ ведетъ*. Совершенно иначе обстоитъ дѣло въ стоической философіи. За *идеаломъ* человѣческаго совершенства, или за идеаломъ мудреца въ стоицизмѣ признается значеніе *реальной*, при томъ *абсолютной цѣли* нашихъ стремленій и значеніе *реальнаго и абсолютнаго критерія* нашего поведенія (какъ и въ христіанствѣ). Даже болѣе того—стоицизмъ предъявляетъ къ человѣку требованіе не только постепенно *приближаться* къ этому идеалу человѣческаго совершенства, но также *непремѣнно и въ себѣ самомъ вполнѣ осуществить этотъ идеалъ*. *Относительнаго* совершенства и *относительнаго* счастія стоицизмъ *въ принципѣ* не признаетъ: или *все* или же *ничего*. Не достигшій *вполнѣ* идеала человѣческаго совершенства стоиками трактуется, какъ *ничего* не достигшій, поскольку между порокомъ и добродѣтелью, между совершенною мудростію и совершенною глупостію, между совершеннымъ счастіемъ и совершеннымъ несчастіемъ стоики *въ принципѣ* признавали непроходимую пропасть, безъ всякихъ промежуточныхъ ступеней, признавая равенство всѣхъ пороковъ, какъ таковыхъ [1]). Съ этой точки зрѣ-

[1]) Діог. Лаэрц. 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 ученіе стоиковъ о безразличныхъ вещахъ.

нія, отсутствіе въ стоицизмѣ глубокой вѣры въ возможность для человѣка достиженія *конечнаго идеала* человѣческаго совершенства и счастія *совпадаетъ съ отсутствіемъ, вообще вѣры, въ возможность моральнаго прогресса для человѣка,—даже прогресса относительнаго.* Чрезмѣрная самонадѣянность стоицизма жестоко наказывается, переходя въ діаметрально противоположную крайность. Дѣленіе всего человѣчества на счастливыхъ мудрецовъ и несчастныхъ глупцовъ, такимъ образомъ, въ стоицизмѣ, въ концѣ концовъ, оказывается имѣющимъ чисто абстрактное значеніе, переходя фактически въ убѣжденіе, что *всему* человѣчеству, вообще, не по силамъ стать выше состоянія несчастной глупости. Этотъ глубоко пессимистическій взглядъ стоиковъ на человѣческую природу мало смягчается даже у тѣхъ представителей стоической философіи, у которыхъ, все-таки, таилась слабая вѣра въ *возможность* (но не въ историческій фактъ) реализаціи идеала мудреца. Такая *возможность*, и по сознанію этихъ представителей стоицизма, *можетъ перейти въ дѣйствительность только въ крайне исключительныхъ случаяхъ.* Въ общей же своей массѣ, человѣчество и въ этомъ случаѣ въ нравственномъ отношеніи оцѣнивается стоиками весьма низко. При *абстрактной* возможности для *всѣхъ* людей достигнуть идеала человѣческаго совершенства,—*фактически* это и въ данномъ случаѣ, по ученію стоиковъ, оказывается по силамъ только *весьма немногимъ* отдѣльнымъ лицамъ, настолько немногимъ, что сами стоики не рѣшаются указать на такихъ людей даже между представителями своей собственной школы. Абстрактно-теоретическое положеніе о возможности прогресса для человѣчества фактически въ стоицизмѣ, такимъ образомъ, переходитъ въ туманное и неопредѣленное *предположеніе*, что такой прогрессъ не недоступенъ, по крайней мѣрѣ, для *немногихъ* отдѣльныхъ лицъ. Но при оцѣнкѣ жизненно-практическаго историческаго значенія стоицизма мы, конечно, должны обращать вниманіе не на его абстрактно-теоретическія принципіальныя заявленія, а на ту *реальную психологическую цѣнность*, какая заключается въ этихъ заявленіяхъ. А отъ такой *реальной* цѣнности въ этихъ своихъ заявленіяхъ, въ концѣ концовъ, отказываются и сами стоики. Удержаться на почвѣ оптимизма, при такихъ условіяхъ, стоикамъ очевидно, невозможно. Не должно въ данномъ случаѣ забывать и того, что при строго натуралистической, а слѣд., и послѣдовательно-детерминистической точкѣ зрѣнія стоиковъ на космосъ,—устройство по-

слѣдняго и весь ходъ его жизни, должны ими мыслиться, *какъ явленіе естественно-необходимое, неизбѣжное и неизмѣнное*, несмотря даже на всю свою ненормальность. Если принципіальный абстрактный *оптимизмъ* стоиковъ приводилъ ихъ къ тому убѣжденію, что радикальное обновленіе и возрожденіе міровой жизни, вообще, и нравственной природы человѣка, въ частности, является по существу дѣла *излишнимъ*,—то натурализмъ и детерминизмъ общаго міросозерцанія стоиковъ съ логическою и психологическою необходимостію приводитъ ихъ къ *пессимистическому* заключенію *объ абсолютной невозможности* такого радикальнаго обновленія міра и человѣка. *Искупленіе* рода человѣческаго отъ грѣха, въ связи съ обновленіемъ всего міра, эта *центральная* идея христіанскаго міросозерцанія и всего душевнаго уклада христіанина, т. о., съ стоической точки зрѣнія, оказывается чѣмъ-то *не только излишнимъ, но и абсолютно неосуществимымъ*.

Подводя итогъ сказанному нами о взглядѣ стоиковъ на природу существующаго въ мірѣ зла и на средства борьбы съ ними, нетрудно замѣтить, что, въ общемъ, стоицизмъ и въ данномъ случаѣ, какъ и въ ученіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку,—стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, что и предшествовавшія ему философскія школы: односторонній интеллектуализмъ и натурализмъ, съ одной стороны, и вытекающее отсюда внутреннее самопротиворѣчіе между *исходной* (оптимистической) точкой зрѣнія стоиковъ на міръ и человѣка и ихъ конечными (пессимистическими) выводами, съ другой,—являются въ разсматриваемомъ нами отношеніи столь же характерными чертами и для стоицизма, какъ и для предшествовавшихъ ему философскихъ системъ, а также для всего античнаго міросозерцанія и душевнаго уклада. Только это самопротиворѣчіе въ стоицизмѣ, въ силу сравнительно большей послѣдовательности въ развитіи интеллектуализма всего его міросозерцанія и, въ частности, его натуралистически-монистическаго пантеизма,—обострено въ гораздо большей степени, чѣмъ это можно сказать, напр., относительно Сократа, Платона, Аристотеля, киринейцевъ и даже циниковъ. Соотвѣтственно этому, и въ вопросѣ о внутреннемъ взаимоотношеніи между стоицизмомъ и христіанскимъ міросозерцаніемъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи,—мы еще въ меньшей степени имѣемъ основанія признавать между ними *положительныя* генетическія точки соприкосновенія, чѣмъ это можно сказать, напр., относительно философскихъ системъ Платона, Сократа Аристотеля, киринейцевъ и ци-

никовъ. Стоицизмъ, въ данномъ случаѣ, развилъ до конечныхъ логическихъ и психологическихъ выводовъ тѣ принципы, какіе лежали въ основѣ всего *античнаго* міросозерцанія и, если при этомъ ему пришлось, въ концѣ концовъ, вращаться въ безвыходномъ кругѣ логическихъ и психологическихъ самопротиворѣчій, то первоначальный глубочайшій источникъ этихъ самопротиворѣчій данъ вовсе не въ стоицизмѣ, какъ извѣстной философской школѣ, а въ общемъ духѣ всего античнаго міросозерцанія и всей психики античнаго человѣка: стоицизмъ только ясно и послѣдовательно формулировалъ и логически развилъ то, что въ рядовой массѣ античнаго общества жило полусознательно и какъ-бы инстинктивно. Христіанское міросозерцаніе и весь душевный укладъ истиннаго христіанина, чуждые односторонняго интеллектуализма и натурализма, оказываются вслѣдствіе этого, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, по своему содержанію противоположными какъ исходной (ультра-оптимистической), такъ и заключительной (ультра-пессимистической) точкѣ зрѣнія стоицизма. Поэтому и морально-психологическій типъ истиннаго христіанина не имѣетъ для себя *положительныхъ* историческихъ корней въ стоической философіи и въ морально-психологическомъ типѣ стоическаго философа.

То же самопротиворѣчіе, какое замѣчается въ ученіи стоиковъ о міровомъ злѣ, способахъ борьбы съ нимъ и конечныхъ ея результатахъ,—является характерныхъ для стоицизма и въ его ученіи о *безсмертіи человѣческой души.* Психологическіе корни этого самопротиворѣчія даны въ ученіи стоиковъ о Богѣ и міровомъ злѣ. Монистическій пантеизмъ стоиковъ и вытекающій отсюда оптимистическій взглядъ на все сушествующее, въ частности, на условія земного человѣческаго существованія,—дѣлали для стоицизма *и невозможнымъ и излишнимъ* ученіе о *личномъ безсмертіи* человѣческой души. Съ другой стороны, пессимистическій взглядъ на условія земного существованія человѣка и на возможность для него достиженія здѣсь его совершенства и счастія должны были бы обращать мысль стоиковъ къ загробной жизни, гдѣ человѣкъ можетъ надѣяться найти то, что́ для него не доступно здѣсь, на землѣ. Но эта послѣдняя тенденція слишкомъ ужъ явно несовмѣстима съ послѣдовательно проведеннымъ монистически-матеріалистическимъ и пантеистическимъ тономъ всего стоическаго міросозерцанія,—гораздо въ большей

степени, чѣмъ это можно сказать, напр., относительно философскихъ взглядовъ Сократа, Платона и Аристотеля, нѣсколько окрашенныхъ *дуалистическими* чертами. Будучи только одною изъ модификацій міровой субстанціи, или Божества и являясь поэтому простымъ моментомъ въ общемъ ходѣ развитія жизни космоса, гдѣ старыя индивидуальныя формы жизни являются лишь матеріаломъ для образованія новыхъ формъ, не различаясь, субстанціонально отъ природы того тѣла, которое она одушевляетъ,—индивидуальная человѣческая душа, съ точки зрѣнія стоиковъ, поэтому не заключаетъ въ своей природѣ ничего самобытнаго и устойчиваго, что могло бы спасти ея индивидуальность отъ необходимости подвергнуться тому же универсальному потоку *физическихъ метаморфозъ*, какимъ подвергается и тѣло человѣка, съ которымъ она неразрывно, субстанціонально связана и отъ котораго она поэтому находится въ безусловной зависимости въ дѣлѣ развитія своихъ способностей. Поэтому вѣра въ личное безсмертіе человѣческой души и представленіе о характерѣ ея загробнаго существованія въ стоицизмѣ являются, по сравненію съ Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, *болѣе слабыми* по степени, *болѣе неопредѣленными* по своему содержанію и, при томъ, какъ-бы *случайными* понятіями въ общемъ логическомъ построеніи стоической философіи. Слабое развитіе *чувства, точнѣе, самоощущенія своей личности*, съ психологическою необходимостію вытекающее въ стоицизмѣ изъ его односторонняго интеллектуализма, игнорирующаго запросы человѣческаго *сердца* и *воли*—также представляетъ изъ себя психологическую почву, весьма неблагопріятную для развитія въ стоицизмѣ вѣры, именно, въ *личное* безсмертіе человѣческой души. Насколько ученіе о безсмертіи человѣческой души въ стоической философіи является несущественнымъ и случайнымъ,—это, прежде всего, подтверждается тѣмъ фактомъ, что свидѣтельства различныхъ древнихъ писателей объ этомъ пунктѣ стоической философіи разнорѣчивы до противоположности: одни изъ этихъ свидѣтельствъ, повидимому, говорятъ за то, что стоики признавали безсмертіе человѣческой души [1]), а другіе говорятъ о совершенно обратномъ [2]). Такого разногласія въ свидѣтельствахъ о данномъ

---

[1]) 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.

[2]) Діог. Лаэрц. 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).

предметъ у стоиковъ не могло бы быть, если бы вопросъ о безсмертіи человѣческой души въ стоической философіи имѣлъ *существенное* значеніе и былъ формулированъ и рѣшенъ стоиками съ должною *опредѣленностію и категоричностію*. Насколько вопросъ о безсмертіи человѣческой души въ стоицизмѣ не имѣлъ существеннаго значенія, объ этомъ свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что по данному вопросу между отдѣльными представителями стоицизма не было согласія даже въ самихъ общихъ точкахъ зрѣнія. Въ то время, какъ Клеантъ, подобно Пиѳагору, Анаксагору и Платону, полагавшій, что человѣческая душа, точнѣе, ея высшая часть (νοῦς) привходитъ въ тѣло человѣка извнѣ [1]), допускалъ, поэтому, продолженіе существованія души до мірового пожара, и послѣ ея разлученія съ тѣломъ и, притомъ, для всѣхъ людей, — Хризиппъ это утверждалъ только относительно душъ мудрецовъ [2]). Мнѣніе Клеанта, повидимому, стоитъ близко къ мнѣнію самого основателя стоицизма Зенона, высказывшагося въ томъ смыслѣ, что человѣческая душа существуетъ значительное время и послѣ своего разлученія съ тѣломъ [3]). Но зато взглядъ Хризиппа, повидимому, преобладалъ среди дальнѣйшихъ представителей стоицизма. По крайней мѣрѣ, Арій Дидимъ этотъ взглядъ приписываетъ стоической школѣ *вообще* [4]). Души же людей, не принадлежащихъ къ числу мудрецовъ, по взгляду стоиковъ, если послѣ тѣлесной смерти и продолжаютъ свое существованіе, то, сравнительно съ душами мудрецовъ, только *незначительное* время [5]). Изъ представителей средней стои одни стоики, какъ Панетій, прямо отрицали возможность личнаго безсмертія человѣческой души, признавая безсмертіе только *родовое*, въ смыслѣ продолженія

---

[1]) Θόραθεν: Stob. Eclog. I, 48, 7 p. 317, 15 (w.) ср. Pearson, Frag. of. Cleanthes 37, стр. 265—266; ср. Plut. Comm. not. 1085 A.

[2]) Діог. Лаэрц. VII, 157. Ср. Plut. Plac. phil. VII, 7, 2. Tertull., De an. c. 54. Theodor. Gr. aff. cur. V, 23. Euseb. ev. XV, 20, 6. Galen. Hipp. et Plat. XIX, 255; 317. Epiph, Adv. haeres. III, 36 и др. Ср. Stein., ibid. I, Bnd. s. 145. 279.

[3]) Epiphan. Avd. haeres. III, 2. 9. III, 36 (Ср. Pearson. Frag. of Zeno 95, стр. 143).

[4]) Euseb. Praep. ev. XV, 20, 3 и 6 (ср. Cic., Tusc. I, 36. 77. Plut. Plac. phil. IV, 7. 2).

[5]) См. выше, примѣчан. 3 и 4. Ср. Plut. Plac. phil. IV, 7. 8. Theodor. Gr. ff. cur. V, 23. Ср. Ogereau, ibid. p. 101—103.

нашего существованія въ дѣтяхъ (ср. выше ученіе Платона, изложенное въ его «Пирѣ»). По взгляду Панетія, между нашей душей и тѣломъ, существуетъ самая тѣсная, субстанціональная связь, т. к. душа не посылается въ тѣло извнѣ, а возникаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ [1]). Другіе же стоики, какъ, напр., Посидоній, подъ сильнымъ въ данномъ случаѣ вліяніемъ Платона и, вѣроятно, также Клеанта, повидимому, признаютъ безсмертіе человѣческой души, какъ единой простой сущности, не находящейся въ зависимости отъ тѣла, какъ со стороны своего происхожденія, поскольку душа посылается въ тѣло извнѣ (предсуществованіе душъ), такъ и со стороны своего развитія, поскольку тѣло является лишь *препятствіемъ* для должнаго проявленія и развитія нашихъ душевныхъ способностей [2]). Однако къ такому пониманію ученія Посидонія о послѣсмертной участи человѣческой души слѣдуетъ добавить, что, во-первыхъ, предсуществованіе и безсмертіе человѣческой души и ея неразрушимость въ точномъ смыслѣ этого слова уже потому не могло быть защищаемо Посидоніемъ, что подобно другимъ стоикамъ онъ училъ о такъ называемомъ міровомъ пожарѣ, когда *вся* индивидуальныя души должны субстанціонально слиться съ міровой субстанціей, или Божествомъ (ср. подробнѣе объ этомъ у *Zeller'a*, III[a], s. 575, 3; 582, 1 и др.). Поэтому не невѣроятнымъ представляется предположеніе *Hirzel'я* [3]), слѣдующаго въ данномъ случаѣ мнѣнію Целлера, что Посидоній вовсе не училъ о предсуществованіи индивидуальныхъ душъ и объ ихъ безсмертіи въ томъ смыслѣ, какъ объ этомъ училъ Пиѳагоръ и Платонъ, а что когда Посидоній говоритъ о вѣчности души, какъ заключающей въ себѣ принципъ движенія (по аналогіи съ ученіемъ Платона), то имѣетъ въ виду душу *міровую*, а не индивидуальную. Во-вторыхъ, если бы мы и признали Посидонія въ разсматриваемомъ нами отношеніи строгимъ платоникомъ, то твердой вѣры *въ личное* безсмертіе человѣческой души мы, все-таки, приписать ему не въ правѣ, такъ какъ такой вѣры, какъ мы видѣли выше, не имѣлъ и самъ Платонъ.

---

1) Cic. Tusc. I, 18, 42; 33, 80.

2) 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. Ср. Ep. 89, 56. Sext. Emipir. Adv. Phys. I, 66; I, 76. Galen. Hipp. et. Plat. 408, 448, 449 и др. Это пониманіе ученія Посидонія о послѣсмертной участи человѣческой души особенно отстаиваетъ Schmekel, ibid. s: 248—256.

3) „Untersuchung". I. s. 238. II, 1. s. 140. III. s. 364 и др.

Изъ сказаннаго можно видѣть, что большая или меньшая степень склонности того или иного изъ представителей стоической философіи къ признанію индивидуальнаго безсмертія человѣческой души вовсе не вытекаетъ изъ основныхъ принциповъ ихъ міросозерцанія, а обусловливается отчасти общею неудовлетворенностію условіями земного существованія, отчасти случайными вліяніями нѣкоторыхъ другихъ философовъ, удѣлявшихъ (какъ Пиѳагоръ и Платонъ) вопросу о безсмертіи души, сравнительно, значительное вниманіе. Но, даже испытывая на себѣ подобнаго рода постороннія вліянія, стоики остаются вѣрными основному духу своего міросозерцанія, которому совершенно была чужда глубокая вѣра въ личное безсмертіе человѣческой души. Это ясно видно изъ того, что *всѣ безъ исключенія* представители древней и средней стои, насколько объ этомъ мы можемъ судить по имѣющимся въ нашемъ распоряженіи даннымъ, признавали только *временное* (не далѣе наступленія мірового пожара) существованіе человѣческихъ душъ, по разлученіи ихъ съ тѣломъ. Разница между отдѣльными представителями стоической философіи въ данномъ случаѣ заключается лишь въ томъ, что одни изъ нихъ конецъ индивидуальнаго существованія всѣхъ человѣческихъ душъ относятъ къ болѣе отдаленному моменту—къ міровому пожару, какъ это дѣлаетъ Клеантъ и, повидимому, Зенонъ и Посидоній, а другіе для неразумныхъ душъ этотъ срокъ въ той или иной степени сокращаютъ, какъ, напр., Хризиппъ и большинство другихъ стоиковъ [1]). Въ стоицизмѣ, такимъ образомъ, замѣтна опредѣленная тенденція, по возможности, *умалить* жизненно-практическое значеніе вопроса о безсмертіи человѣческой души—то путемъ ограниченія *числа лицъ*, могущихъ разсчитывать на болѣе или менѣе продолжительный періодъ безсмертія, то путемъ ограниченія самой *продолжительности времени* безсмертія. Въ частности, ученіе стоиковъ о міровомъ пожарѣ, *долженствующемъ прекратить индивидуальное существованіе всѣхъ душъ*, дѣлаетъ совершенно безцѣльною и не имѣющею жизненно-практическаго значенія самую постановку вопроса о *личномъ*, безсмертіи человѣческой души. Дѣйствительно, надѣляя души мудрецовъ сравнительно большею продолжительностію послѣсмертнаго существованія, стоики, повидимому, въ продолжительности ихъ *индивидуальнаго* существованія видятъ какъ-бы доказательство ихъ духов-

---

[1]) Diog. Лаэрц. VII, 157. Cic. Tusc. I, 31. 77. Evseb. Praep. ev. XV. 20. 3 и 6. Plut. Plac. phil. IV. 7. 8 и др.

наго совершенства, средство къ сохраненію этого, достигнутаго человѣкомъ во время его земной жизни совершенства и награду за него. Но въ такомъ случаѣ міровой пожаръ, вѣдь, долженъ положить предѣлъ этому, добытому съ такимъ трудомъ личному совершенству человѣка. Жизненная цѣль человѣка, такимъ образомъ, оказывается ускользающею отъ него въ тотъ самый моментъ, какъ онъ къ ней, повидимому, уже готовъ приблизиться. Спрашивается: какой смыслъ видятъ стоики въ этой *временной* задержкѣ уничтоженія всего того, къ чему долженъ стремиться человѣкъ? Съ другой стороны, ученіе стоиковъ о міровомъ пожарѣ, какъ о томъ пути, къ которому міровая субстанція, или Божество прибѣгаетъ для возрожденія космоса (а слѣдовательно, и самого себя) и для возвращенія всего существующаго въ состояніе *первичной чистоты и совершенства*,—это ученіе является доказательствомъ того, что сравнительная продолжительность индивидуальнаго существованія душъ мудрыхъ людей *не достигаетъ своей цѣли—сохранить добытую человѣкомъ степень духовнаго совершенства*,—т. к. иначе имъ не для чего было бы и уничтожаться въ процессѣ мірового пожара... Даже болѣе того—стоики полагаютъ, что черезъ міровой пожаръ, *которымъ уничтожается всякое индивидуальное бытіе*, возстанавливается должное совершенство первичной субстанціи, или Божества. Но въ такомъ случаѣ *индивидуальное* существованіе, какъ таковое, является уже не путемъ къ сохраненію совершенства цѣлаго универса, или Божества, а *препятствіемъ* къ этому. И съ этой, слѣдовательно, точки зрѣнія *индивидуальное* безсмертіе человѣческихъ душъ въ стоицизмѣ оказывается совершенно необоснованнымъ и излишнимъ, а самое ученіе объ этомъ предметѣ наноснымъ и случайнымъ въ общемъ зданіи стоической философіи. Если основному духу стоической философіи и можно приписать ученіе о безсмертіи человѣческой души, то лишь въ матеріалистически-пантеистическомъ смыслѣ, т. е. въ томъ смыслѣ, что въ природѣ цѣлаго ничто не происходитъ изъ ничего и ничто не исчезаетъ въ абсолютномъ смыслѣ этого слова, но только видоизмѣняется, вслѣдствіе чего и тончайшая, но все-таки матеріальная субстанція человѣческой души, по разлученіи ея съ тѣломъ, не уничтожается безслѣдно, а является тѣмъ *матеріаломъ*, изъ котораго вырабатываются новыя формы жизни,—подобно тому, какъ разрушеніе тѣлесныхъ вещей, напр., человѣческаго тѣла, не есть абсолютное уничтоженіе матеріи тѣла, поскольку изъ этой матеріи образуются новыя формы бытія и жизни. Такой, именно, а не

иной *научно-философскій* смыслъ должно усматривать въ ученіи стоиковъ о міровомъ пожарѣ, когда *все* индивидуальное бытіе и *вся* индивидуальныя формы жизни должны, по словамъ стоиковъ, поглотиться Зевсомъ, этою первичною міровою субстанціей, т. е. обратиться въ простой *матеріалъ* для новыхъ формъ бытія и жизни. До этого мірового пожара, когда должна произойти *коренная и всеобщая* метаморфоза *всего* космоса, по взгляду стоиковъ, могутъ сохранить свою индивидуальность только наиболѣе *совершенныя*, а потому и наиболѣе *устойчивыя* формы индивидуальнаго бытія, каковыми и являются души мудрецовъ, а по Клеанту и, вѣроятно, Зенону,— совершеннѣйшая часть души каждаго человѣка. Менѣе же устойчивыя формы индивидуальнаго бытія еще до этого времени поглощаются міровой субстанціей, т. е. обращаются въ простой матеріалъ для разнаго рода *частичныхъ* метаморфозъ космоса, какія въ немъ происходятъ *непрерывно* въ промежуткахъ между великими и радикальными метаморфозами, совершающимися *періодически*. Въ результатѣ этихъ *частичныхъ* метаморфозъ космоса, между прочимъ, являются факты рожденія и смерти отдѣльныхъ лицъ. По взгляду стоиковъ, души вновь рождающихся людей не могли возникнуть изъ ничего; ихъ субстанція образовалась, такъ сказать, изъ того общаго мірового запаса тончайшей матеріи, или Божества, на *частичное* пополненіе котораго, между прочимъ, идетъ субстанція нѣкоторыхъ отдѣльныхъ душъ, утрачивающихъ свою индивидуальность еще до мірового пожара. Послѣ же мірового пожара этотъ запасъ Божественной субстанціи восполняется уже въ болѣе широкихъ размѣрахъ. Начавшаяся же послѣ мірового пожара новая жизнь космоса, по взгляду стоиковъ, строится по тому же способу, какъ и прежній міръ. Отсюда вытекаетъ возможность новаго образованія индивидуальныхъ формъ бытія и жизни, *аналогичныхъ* прежнимъ. Въ этомъ матеріалистически-пантеистическомъ смыслѣ стоики могли говорить о предсуществованіи человѣческихъ душъ (какъ, напр., Панэтій) и развивать ученіе о метапсихозѣ (παλιγγένεσις), напоминающее отчасти ученіе Платона и Пиѳагора [1]). И это возрожденіе прежнихъ формъ жизни, по ученію стоиковъ, должно наступать періодически, послѣ мірового

---

[1]) Diog. Лаэрц. VIII, 157; Cic. Tusc. I, c. 17, 18, 31, 32, 37; Lact. de falsa sap., c. 18 и др.

пожара [1]). Съ этой же точки зрѣнія, для насъ становится понятнымъ и тотъ фактъ, что говоря о природѣ человѣческой души, стоики весьма часто называютъ ее, по существу способной *къ разрушенію* (φθαρτη) *и рожденію* (γενητή), т. е. *способной утрачивать индивидуальную форму своего существованія*, подобно тому, какъ эта индивидуальная форма и возникаетъ, или рождается *въ извѣстное время* [2]), и въ то же время опредѣленно называютъ человѣческую душу безсмертною [3]), т. е. не подвергающеюся совершенному уничтоженію со стороны своей субстанціи, такъ какъ изъ этой послѣдней могутъ образоваться *новыя* аналогичныя формы индивидуальнаго бытія (О различіи въ ученіи стоиковъ понятій θάνατος и φθορά ср. *Stein*, ibid. s. 145 и 279).

Что ученіе о личномъ безсмертіи человѣческой души въ общей системѣ стоицизма является наноснымъ и случайнымъ, а не вытекающимъ изъ самыхъ основъ стоическаго міросозерцанія и душевнаго настроенія и не выражающимъ глубокаго теоретическаго, а тѣмъ болѣе жизненно-практическаго убѣжденія стоиковъ,—подтвержденіемъ этого можетъ служить также тотъ фактъ, что касаясь вопроса о внутреннемъ *содержаніи* загробной жизни тѣхъ душъ, которымъ до времени удается сохранить свою индивидуальность, стоики, подобно Платону, въ данномъ случаѣ не идутъ далѣе *народныхъ миѳическихъ вѣрованій*, не подвергая ихъ критическому анализу, не пытаясь, такъ или иначе, связать ихъ съ основными положеніями своей философіи и даже не поднимая вопроса о томъ, возможно это или нѣтъ. Души умершихъ мудрецовъ, по ученію стоиковъ, обитаютъ вмѣстѣ съ демонами и героями въ болѣе высокихъ небесныхъ, эѳирныхъ сферахъ, повыше луны и наслаждаются блаженствомъ, а души людей нечестивыхъ, по взгляду тѣхъ стоиковъ, которые допускали временное безсмертіе для всѣхъ душъ,—обитаютъ въ сравнительно низшихъ сферахъ, напоминающихъ миѳическій тартаръ [4]). Вотъ, въ общихъ чертахъ сущность стоическихъ пред-

---

[1]) Tatian Advers. Graec., c. 5.

[2]) Diog. Лаэрц. VII, 136: φθαρτὴν δε εἶναι (τὴν ψυχήν); Euseb. Praep. Ev. XV, 20, 3: τὴν δὲ ψυχὴν γενητήν τε καὶ φθαρτὴν λέγουσιν (т. е. стоики) и др.

[3]) Ἀθάνατος. Galen., Hipp. et. Plat. XIX 255 K.; Epiphan. Adv. haeres III, 29 III, 36. Lactant. De falsa sap. c. 18 и др.

[4]) Diog. Лаэрц. 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.

ставленій о загробной жизни. Признать жизненно-практическое значеніе за этими наносными для стоической философіи миѳологическими представленіями о характерѣ загробной жизни, являющимися, къ тому же, слишкомъ общими и блѣдными по своему содержанію,—врядъ ли возможно. По выдѣленіи изъ стоическихъ представленій о загробной жизни *миѳологическихъ* элементовъ, не могущихъ, конечно, въ глазахъ философовъ-стоиковъ имѣть серьезнаго значенія,—остается одна *безсодержательная абстракція отъ фактовъ земного существованія*. Но въ такомъ случаѣ мы не въ правѣ приписать стоикамъ, вообще, глубокой вѣры и въ самый фактъ безсмертія человѣческой души: глубоко вѣрить въ то, о чемъ у насъ нѣтъ никакихъ опредѣленныхъ представленій, и всѣмъ сердцемъ стремиться къ этому,—психологически невозможно.

Такимъ образомъ, въ вопросѣ о послѣсмертной участи человѣческой души стоики не сказали ничего *по существу* новаго, сравнительно со взглядами предшествовавшихъ имъ философовъ. Въ данномъ случаѣ не лишнимъ будетъ отмѣтить развѣ тотъ фактъ, что, по сравненію, напр., съ Сократомъ, Платономъ и Аристотелемъ, стоики вопросомъ о загробной жизни интересовались гораздо *въ меньшей степени*, вслѣдствіе того, что въ стоической философіи, какъ мы объ этомъ упоминали и выше, моменты *интеллектуализма*, *матеріализма и пантеизма* проведены съ большею послѣдовательностію (въ духѣ строгаго монизма), чѣмъ въ философіи Сократа, Платона и Аристотеля. Соотвѣтственно этому, стоицизмъ, по сравненію съ этими философами, ближе стоитъ *къ основному и первоначальному духу* античнаго интеллектуалистически-натуралистическаго міросозерцанія, вообще мало интересовавшагося послѣсмертною участію человѣка, въ противоположность живому интересу къ настоящей, земной жизни. Тѣмъ *дальше*, слѣдовательно, стоицизмъ отстоитъ отъ христіанскаго ученія объ этомъ предметѣ,—дальше даже, чѣмъ современныя стоицизму народныя представленія и вѣрованія, отличающіяся, по сравненію съ стоическими, большею содержательностію и интенсивностію. Эти послѣднія особенности въ античномъ міросозерцаніи,

---

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. c. 54; 55 и др.

являющіяся отступленіемъ отъ его основного *интеллектуалистически-натуралистическаго* духа, возникли въ античномъ мірѣ, сравнительно, въ болѣе позднее время, когда античный человѣкъ успѣлъ уже въ значительной степени разочароваться въ возможности достиженія полнаго счастія здѣсь на землѣ. Такое отступленіе античнаго міросозерцанія отъ строго интеллектуалистически-натуралистической почвы стоитъ также въ нѣкоторой связи съ образованіемъ и развитіемъ въ античномъ мірѣ антропоморфическихъ представленій о Божествѣ. Стоическая же философія, оказавшаяся столь послѣдовательною въ развитіи своего интеллектуалистически-натуралистическаго взгляда на Божество и міръ и категорически отрицавшая антропоморфическія представленія о Божествѣ [1]),—естественно, и въ вопросѣ о загробной участи нашей души была болѣе послѣдовательною и ближе стояла къ духу *древнихъ* античныхъ представленій о данномъ предметѣ. Разочарованіе въ возможности достиженія счастья здѣсь на землѣ испытали и стоики; но это обстоятельство, какъ мы видѣли, мало побуждало ихъ направлять свои умственные взоры и сердечныя стремленія къ загробному міру,—менѣе, чѣмъ сколько это дѣлала рядовая масса античнаго человѣчества.—Ученіе о *воскресеніи* изъ мертвыхъ въ прежнемъ тѣлѣ натуралистически-пантеистическому міросозерцанію стоиковъ также было чуждо не въ меньшей степени, какъ и ихъ продшественникамъ—софистамъ, Сократу, Платону, Аристотелю, киринейцамъ и циникамъ. Поэтому, если относительно Сократа, Платона и отчасти Аристотеля мы, хотя и съ извѣстными оговорками, можетъ все-таки сказать, что присутствіе въ ихъ философіи супранатуралистической тенденціи, по крайней мѣрѣ, *косвеннымъ* путемъ способствовало успѣшному распространенію среди античнаго міра христіанскаго ученія о личномъ безсмертіи человѣческой души,—то о стоицизмѣ, гдѣ и самого-то *стремленія* почти-что не замѣчается, нельзя сказать и этого. Въ разсматриваемомъ нами отношеніи, какъ и въ вопросѣ о Богѣ и міровомъ злѣ, античная философія, въ лицѣ стоицизма, сдѣлала въ дѣлѣ сближенія съ христіанствомъ шагъ *назадъ*, а не впередъ. Одно, въ чемъ стоицизму собственнымъ примѣромъ удавалось убѣдить своихъ послѣдователей,—это то, что на интеллектуалистически-натуралистической и пантеистической почвѣ, общей какъ для стоиковъ,

1) Diog. Лаэрц. VII, 147. Plut. Plac. phil. I, 6—7. Cic., De nat. deor. I, 18; II, 7. Galen, Hipp. et. Plat. XIV, 243 и друг.

такъ и для всего античнаго міросозерцанія, развитіе вѣрованій въ личное безсмертіе человѣческой души оказывается логическою и психологическою непослѣдовательностію. Отсюда, тому, въ чьихъ глазахъ вѣра въ загробную жизнь является не праздною мечтою, какъ для стоиковъ, а живою потребностію человѣческаго сердца и воли, извѣрившихся въ прочности земныхъ благъ,—естественно было стремиться и жаждать *иной* религіи и *иной* философіи, чѣмъ та религія и философія, послѣдовательными представителями которыхъ являлись стоики. Сложныя условія жизни античнаго человѣчества ко времени возникновенія въ мірѣ христіанства побуждали его дорожить вѣрою и надеждою на загробную жизнь, хотя опредѣленныхъ положительныхъ отвѣтовъ на эти свои стремленія античный человѣкъ въ своемъ традиціонномъ міросозерцаніи, какъ мы видѣли, и не могъ найти. Въ результатѣ этого и являлось развитіе у античнаго человѣка все большей и большей *неудовлетворенности и разочарованія въ* традиціонномъ интеллектуалистически-натуралистическомъ міросозерцаніи, отнимавшемъ у него таковую вѣру и надежду. Этимъ, конечно, въ извѣстной степени расчищалась культурно-историческая почва для торжества *супранатуралистическихъ и теистическихъ* началъ христіанскаго міросозерцанія.

Сравнивая историко-культурное значеніе стоицизма, въ его взаимоотношеніи съ христіанствомъ, съ соотвѣтствующимъ значеніемъ философіи Сократа, Платона и Аристотеля,—можно отмѣтить слѣдующую характерную для стоической философіи особенность ея ученія о Богѣ, міровомъ злѣ и безсмертіи человѣческой души. Сократъ, Платонъ и Аристотель въ своемъ ученіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру, о міровомъ злѣ и безсмертіи человѣческой души въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ являлись болѣе или менѣе ясными выразителями супранатуралистическихъ и теистическихъ *стремленій* античнаго человѣчества, болѣе позднихъ по своему происхожденію въ античномъ мірѣ и второстепенныхъ по своему жизненно-практическому значенію, но съ теченіемъ времени, въ силу неблагопріятныхъ для античнаго человѣчества историческихъ условій его жизни, все болѣе и болѣе усиливавшихся,—тѣхъ стремленій, которыя, хотя и не могли, какъ мы видѣли, сами по себѣ служить прямымъ и положительнымъ переходнымъ мостомъ отъ античнаго міросозерцанія къ христіанскому, т. к. ни Сократъ, ни Платонъ, ни Аристотель не могли отрѣшиться отъ своей *основной* интеллектуалистической и натура-

листической почвы, по все-таки косвеннымъ путемъ подготовляли въ античномъ мірѣ психологическую почву, благопріятѣую для распространенія здѣсь христіанской религіи, поскольку эти стремленія, именно, какъ *стремленія* аналогичныя съ тѣми, какія пробуждаетъ въ человѣкѣ и христіанская религія. Во многихъ случаяхъ эти супранатуралистическія стремленія въ философіи Сократа, Платона и Аристотеля сказываются, пожалуй, въ значительно большей степени, чѣмъ въ современномъ имъ народномъ античномъ міросозерцаніи, вслѣдствіе чего Сократъ, Платонъ и Аристотель въ этомъ отношеніи въ своихъ взглядахъ часто идутъ *впереди* народной античной массы (хотя въ другихъ случаяхъ замѣчается и обратное соотношеніе). Стоицизмъ же въ болѣе чистомъ видѣ выражаетъ, именно, *первоначальный и основной* духъ античнаго міросозерцанія, интеллектуалистическаго и натуралистическаго въ своей основѣ, стараясь какъ-бы совершенно устранить изъ него все то, что явилось здѣсь въ качествѣ позднѣйшихъ историческихъ наслоеній и что въ той или иной степени несовмѣстимо съ интеллектуалистически-натуралистическою основою этого міросозерцанія. Къ усиленію въ массѣ античнаго человѣчества *супранатуралистическихъ стремленій* стоицизмъ, сознательно или же безсознательно, но относится, такимъ образомъ, совершенно *отрицательно*, а потому не только не могъ въ вопросахъ о Богѣ, міровомъ злѣ и безсмертіи человѣческой души способствовать развитію въ античномъ мірѣ тѣхъ стремленій, какія могли бы благопріятствовать распространенію здѣсь христіанскихъ началъ, *но скорѣе задерживалъ развитіе такихъ стремленій*. Въ данномъ случаѣ стоицизмъ шелъ *позади* главной и относительно здоровой массы античнаго человѣчества, сохранившей въ себѣ, по крайней мѣрѣ, *жизненное стремленіе къ новымъ идеаламъ*, взамѣнъ традиціонныхъ, переставшихъ уже удовлетворять ее. Разочарованіе стоиковъ въ общемъ традиціонномъ строѣ античной жизни и, вообще, во внѣшнихъ условіяхъ человѣческаго существованія не только не уступало по силѣ такому же разочарованію остальной массы античнаго человѣчества, но, какъ мы видѣли выше, несравненно превосходило это послѣднее, достигая тѣхъ границъ, дальше которыхъ, повидимому, и итти некуда. Но, въ противоположность народной массѣ, стоицизмъ въ сферѣ основныхъ религіозныхъ и метафизическихъ вопросовъ, какими и являются вопросы о Богѣ, міровомъ злѣ и послѣсмерной участи чело-

вѣка,—не обнаруживаетъ живого стремленія къ отысканію *новыхъ* жизненныхъ идеаловъ *и новыхъ* путей къ нимъ, а ищетъ для себѣ опоры и спасенія *въ прошломъ* античной жизни. Стоицизмъ въ данномъ случаѣ, правда, сохраняетъ абстрактную *цѣлостность и послѣдовательность* своего интеллектуалистически-натуралистическаго міросозерцанія; но въ то же время обнаруживаетъ отсутствіе глубокаго пониманія основныхъ задачъ того историческаго момента, какой въ то время переживало античное человѣчество, инстинктивно чувствовавшее, что его спасеніе заключается не въ его прежнихъ традиціяхъ, а въ отысканіи новыхъ жизненныхъ устоевъ, а потому, естественно, допускавшее въ своемъ стремленіи отъ «стараго» къ неопредѣлившемуся еще вполнѣ «новому», извѣстнаго рода раздвоеніе и самопротиворѣчіе въ своемъ мірозосозерцаніи—между натурализмомъ и супранатурализмомъ. Примирить это самопротиворѣчіе античное человѣчество, пока оно продолжало стоять на основной интеллектуалистически-натуралистической почвѣ, не могло. Но историческую цѣнность имѣлъ уже тотъ фактъ, *что къ этому новому невѣдомому будущему* античный міръ, все-таки *стремился*; христіанство же дало опредѣленный историческій отвѣтъ и удовлетвореніе этому стремленію. Съ эволюціонно-исторической точки зрѣнія, стоическая философія, въ разсмотрѣнныхъ нами выше отношеніяхъ, является, т. о., *отсталою и мертвенно-косною,—какъ-бы своего рода историческимъ анахронизмомъ.*

Нетрудно видѣть послѣ всего сказаннаго, къ чему *фактически, въ практической жизни* должно свестись то крайнее превозношеніе индивидуальной человѣческой личности, какое составляетъ одну изъ наиболѣе характерныхъ особенностей *принципіально-теоретической* точки зрѣнія стоицизма. Односторонне-интеллектуалистическій и вытекающій отсюда узко-натуралистическій характеръ античнаго міросозерцанія сводилъ *свободно-активную* роль индивидуальной человѣческой личности и ея самостоятельную моральную цѣнность до минимума, т. ч. если въ практической жизни и дѣятельности античный человѣкъ въ извѣстной степени и сохранялъ свободную активность и самостоятельность своего индивидуальнаго «я», то именно вслѣдствіе нѣкоторой *непослѣдовательности* въ развитіи своего основнаго интеллектуалистически-натуралистическаго принципа и въ проведеніи его въ жизни. Стоическая же философія старается, насколько возможно, быть *послѣдовательною* въ развитіи своего интеллектуалистически-натурали-

стическаго міросозерцанія, а потому индивидуальная личность человѣка въ стоицизмѣ должна почти совершенно утратить свое самостоятельное значеніе и моральную цѣнность въ общемъ строѣ космоса и получить здѣсь значеніе *преходящаго и пассивнаго момента* въ общемъ натуральномъ процессѣ міровой жизни. Дѣйствительно, въ ученіи стоиковъ о Божествѣ и загробной участи человѣка индивидуальная человѣческая личность, какъ мы видѣли, мыслится только, какъ одинъ изъ временныхъ и пассивныхъ моментовъ въ развитіи жизни Божества, Которымъ она рано или поздно должна будетъ поглотиться. Съ этой только точки зрѣнія, и оцѣнивается ея роль и значеніе въ общей жизни космоса. Въ ученіи стоиковъ о міровомъ злѣ и способахъ борьбы съ нимъ совершенная пассивность индивидуальной человѣческой личности и непризнаніе за нею самостоятельнаго значенія сказывается еще яснѣе: оптимистическая точка зрѣнія стоиковъ на міръ покупается ими цѣною признанія тѣхъ бѣдствій и страданій, какимъ подвергается индивидуумъ, за нѣчто вполнѣ *нормальное*, *необходимое и неизбѣжное* въ интересахъ цѣлаго космоса, а отношеніе индивидуума къ внѣшнему міру, съ интеллектуалистически-оптимистической точки зрѣнія стоиковъ, какъ мы видѣли, должно ограничиваться только стремленіемъ *познать и понять данный натуральный порядокъ вещей, не переходя въ стремленіе свободно измѣнить этотъ порядокъ, въ своихъ цѣляхъ*,—при чемъ даже въ самомъ процессѣ *познанія* индивидуумъ оказывается въ совершенной зависимости отъ этого же *даннаго* натуральнаго порядка вещей (сенсуализмъ стоиковъ).—Этотъ пессимистическій фатализмъ стоиковъ и вытекающая отсюда приниженность индивидуальной личности человѣка еще болѣе становятся замѣтными, когда стоицизмъ отъ поверхностно-оптимистической точки зрѣнія на міръ открыто переходитъ къ пессимизму: тутъ уже стоики не въ правѣ сказать, что измѣнять внѣшній порядокъ вещей индивидууму *нѣтъ надобности*, на томъ-де основаніи, что и при совершенно пассивномъ отношеніи индивидуума къ внѣшнему міру вполнѣ обезпечено достиженіе имъ нравственнаго совершенства и счастія. Фактъ несоотвѣтствія внѣшняго порядка вещей тому идеалу совершенства, какой составили себѣ стоики,—послѣдніе, хотя и вопреки своему первоначальному намѣренію, но оказываются вынужденными признать. Вѣдь, не могутъ же стоики, считать съ своей точки зрѣнія, нормальнымъ тотъ признаваемый ими фактъ, что *всѣ* или *почти всѣ* люди должны быть отнесены къ категоріи глупцовъ, а слѣдовательно, съ интеллектуалистической точки

зрѣнія стоической этики,—людей дурныхъ въ моральномъ смыслѣ этого слова. При чемъ, причину этого стоики, съ своей интеллектуалистически-натуралистической точки зрѣнія, должны полагать и полагаютъ въ естественномъ и неизмѣнномъ порядкѣ вещей, вообще, и въ особенностяхъ человѣческой природы, въ частности, такъ что даже признавая фактъ ненормальности внѣшняго порядка вещей и недостатковъ человѣческой природы, стоики, попрежнему, остаются вѣрными тому взгляду, *что измѣненіе этого рода ненормальностей стоитъ внѣ власти индивидуума.* Послѣднему остается, съ стоической точки зрѣнія, для своего спасенія лишь одно средство: порвать всякія связи съ внѣшнимъ міромъ. Стоики это и проповѣдуютъ. Но, во-первыхъ, это отступленіе предъ судьбою только лишній разъ подтверждаетъ невозможность для индивидуума, со стоической точки зрѣнія, проявить свою свободную активность въ отношеніи къ внѣшнему міру, а слѣдовательно, доказываетъ его безсиліе и совершенное духовное банкротство. Во-вторыхъ, даже порвавъ всякія связи *съ внѣшнимъ* міромъ, индивидуумъ не можетъ, вѣдь, порвать всѣ связи также *съ собственною природою*, а между тѣмъ, фактъ натуральной и неизмѣнной ненормальности *человѣческой* природы, по крайней мѣрѣ, громаднѣйшаго большинства людей стоики, въ концѣ концовъ, вынуждены были признать, да и не могли не признать, такъ какъ человѣкъ, по ученію стоиковъ, есть часть всего космоса, а если *цѣлое* устроено плохо, то это же, очевидно, должно сказать и о объ его *части*. Слѣдовательно, со стоической точки зрѣнія, индивидуальная человѣческая личность оказывается абсолютно лишенною возможности, *и при всемъ своемъ желаніи*, такъ или иначе активно воздѣйствовать на внѣшній міръ и на свою собственную природу. Но такая совершенно *пассивная* роль индивидуальной личности человѣка въ общемъ строѣ космоса въ то же время, несомнѣнно, свидѣтельствуетъ и объ ея столь же крайне ничтожной *моральной цѣнности* и *значеніи* въ общемъ ходѣ міровой жизни, такъ какъ въ этомъ случаѣ не оказывается той *психологической* почвы, откуда индивидуальная личность человѣка могла бы для себя почерпнуть моральную цѣнность. Крайнее превозношеніе индивидуальной человѣческой личности, какое стоиками допускается *въ теоріи*, оказывается, какъ мы видѣли, не имѣющимъ для себя *никакой реальной психологической* почвы въ ихъ гносеологическихъ, религіозно-метафизическихъ и психологическихъ взглядахъ, а потому, въ концѣ концовъ, переходитъ въ столь же крайнее *уничиженіе* этой личности. Для стоической философіи, по сравне-

нію съ предшествовавшими ей философами, является въ данномъ случаѣ характернымъ то обстоятельство, что стоики сильно ушли впередъ какъ въ той, такъ и въ другой крайности, что́ легко объясняется стремленіемъ стоиковъ *послѣдовательно* развивать извѣстный принципъ до его самыхъ крайнихъ выводовъ, не останавливаясь даже предъ очевидными абсурдами.

Какимъ образомъ это самопротиворѣчіе стоицизма въ оцѣнкѣ значенія и роли индивидуальной человѣческой личности, этого центральнаго этическаго понятія, сказывается *на моральныхъ взглядахъ и сужденіяхъ* стоиковъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова и, прежде всего, *на формальной* сторонѣ ихъ этики?

Подобнаго рода самопротиворѣчіе въ опредѣленіи значенія и моральной цѣнности индивидуальной человѣческой личности въ общемъ ходѣ жизни космоса, съ какимъ мы встрѣчались въ системахъ разсмотрѣнныхъ нами выше античныхъ философовъ, будучи перенесено ими въ морально-практическую сферу жизни, имѣло, какъ мы видѣли, своимъ ближайшимъ слѣдствіемъ развитіе, прежде всего, *чувства разочарованія* во внѣшнемъ мірѣ и его благахъ, иногда или *близко подходящаго* по своей силѣ къ состоянію *апатіи* (отчасти у Сократа и Аристотеля, но, главнымъ образомъ, у Платона), или же, какъ, напр., у циниковъ и нѣкоторыхъ киринейцевъ, *и вовсе переходя въ это состояніе*. Въ области же *воли* результатомъ такого самопротиворѣчія было, какъ мы видѣли, ослабленіе, въ той или иной степени, жизненной энергіи и пассивное отношеніе къ живой практической дѣятельности. Въ виду того, что самый характеръ того самопротиворѣчія въ опредѣленіи морального значенія и цѣнности человѣческой личности и причины, вызвавшія это самопротиворѣчіе, въ стоицизмѣ, какъ мы видѣли, *аналогичны, по существу*, съ тѣми, какія мы отмѣтили при разсмотрѣніи предшествовавшихъ стоицизму философскихъ ученій, т. ч. различіе въ данномъ случаѣ заключается только во внѣшнихъ формахъ выраженія, въ деталяхъ и въ степени,—въ виду этого, аналогичныхъ результатовъ мы должны ожидать и отъ разсмотрѣнія *формальной* стороны стоической этики. Въ данномъ случаѣ насъ, главнымъ образомъ, долженъ интересовать вопросъ о томъ, получили ли въ стоической философіи эти отмѣченныя нами выше характерныя формальныя черты античной философской этики и морально-

психологическаго типа античнаго философа-моралиста свое *дальнѣйшее развитіе и въ какой степени*, т. к. съ этимъ вопросомъ самымъ тѣснымъ образомъ связывается другой, непосредственно интересующей насъ вопросъ о томъ, *въ какомъ направленіи у античныхъ философовъ шло развитіе формальной стороны ихъ этическихъ понятій и сужденій и ихъ душевной настроенности?*

Основныя посылки, изъ которыхъ исходили предшествовавшіе стоицизму представители античной философіи въ своихъ этическихъ сужденіяхъ, т. е. односторонне-интеллектуалистическій и узко-натуралистическій характеръ ихъ ученія о Богѣ и Его отношеніи къ міру, о міровомъ злѣ и послѣсмертной участи человѣческой души,— эти основныя посылки, въ своемъ дальнѣйшемъ *логическомъ* и *психологическомъ* развитіи, *должны были бы*, какъ мы видѣли, въ этической сферѣ вести къ постепенному *усиленію* какъ чувства разочарованія во внѣшнемъ мірѣ и его благахъ, такъ и надорванности волевой энергіи. Но это постепенное усиленіе чувства разочарованія и ослабленіе волевой энергіи въ античной философіи предшествовавшаго стоицизму періода *шло неравномѣрно и не было явленіемъ, охватывающимъ всѣ философскія ученія и со всѣхъ ихъ сторонъ.* У софистовъ и у Сократа, если иногда и проскальзываетъ сильное чувство разочарованія, имѣющее тенденцію перейти въ состояніе апатіи, то это наблюдается не всегда и какъ-бы случайно и непроизвольно. Въ общемъ же, софистамъ и Сократу въ практической сферѣ еще удается сохранять какъ-бы извѣстное равновѣсіе между крайнимъ оптимизмомъ и пессимизмомъ, вслѣдствіе чего чувство разочарованія у нихъ нашло свое выраженіе, главнымъ образомъ, въ формѣ ученія *о воздержаніи;* моментъ же *апатіи* у софистовъ и у Сократа, какъ мы видѣли, выраженъ еще довольно слабо. Изъ послѣдователей философіи Сократа у Платона чувство разочарованности во внѣшнемъ мірѣ, хотя сильно *колеблется* въ степени, находя свое выраженіе то въ ученіи о воздержаніи, то въ ученіи объ апатіи,—но въ концѣ концовъ, въ общемъ, какъ мы видѣли, уже болѣе замѣтно *приближается* къ послѣдней, т. ч. у Платона, по сравненію съ его учителемъ Сократомъ, въ данномъ случаѣ замѣчается *дальнѣйшее развитіе* тѣхъ логическихъ и психологическихъ выводовъ, какіе слѣдуютъ изъ общихъ ему и Сократу гносеологическихъ, религіозно-метафизическихъ и психологическихъ посылокъ, поскольку въ фи-

лософской этикѣ Сократа ученіе о *воздержаніи*, какъ одномъ изъ моментовъ въ понятіи высочайшаго блага, еще не вытѣсняется ученіемъ объ апатіи. Ученикъ Платона Аристотель, въ общемъ, въ своихъ теоретическихъ разсужденіяхъ сдѣлалъ, и по сравненію съ Платономъ, замѣтный шагъ впередъ въ дѣлѣ дальнѣйшаго развитія принципа разочарованности во внѣшемъ мірѣ и его благахъ. Однако въ нѣкоторыхъ случаяхъ, особенно въ своей прикладной морали онъ, какъ мы видѣли, обнаруживаетъ иногда явную тенденцію возвратиться къ началамъ практической философіи Сократа, стараясь въ своемъ ученіи о добродѣтели, какъ срединѣ между двумя крайностями, сохранить *равновѣсіе* между оптимизмомъ и пессимизмомъ въ отношеніи къ внѣшнему міру и къ его благамъ. У Аристотеля, подобно Сократу, понятіе *воздержанія*, въ общемъ, еще замѣтно *доминируетъ* надъ понятіемъ апатіи, хотя въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ, напр., въ ученіи о превосходствѣ діаноэтическихъ добродѣтелей надъ этическими, мы въ лицѣ Аристотеля видимъ вѣрнаго ученика Платона, пожалуй, даже ушедшаго въ данномъ случаѣ отъ него впередъ. Киринейцы—другая вѣтвь послѣдователей Сократа—въ лицѣ болѣе раннихъ своихъ представителей, повидимому, въ разсматриваемомъ нами отношеніи удерживаютъ точку зрѣнія Сократа, а въ лицѣ позднѣйшихъ представителей, вмѣсто воздержанія, въ качествѣ высочайшаго блага, уже прямо рекомендуетъ апатію. Въ философіи же циниковъ, какъ мы видѣли, апатія съ самаго начала рѣшительно доминируетъ надъ воздержаніемъ, даже совершенно вытѣсняя это послѣднее. Но связь такого практическаго вывода изъ односторонняго интеллектуализма и натурализма теоретическихъ посылокъ въ цинической школѣ и у позднѣйшихъ киринейцевъ отмѣчена не совсѣмъ ясно и обстоятельно, въ виду общаго отрицательнаго отношенія циниковъ и киринейцевъ къ теоретическимъ изысканіямъ. Къ ученію объ апатіи циники и позднѣйшіе кирейцы пришли какъ-бы инстинктивно и безсознательно. Античная философія, предшествующая стоицизму, такимъ образомъ, хотя и видитъ необходимость, въ концѣ концовъ, притти отъ общаго для всѣхъ ея представителей ультра-интеллектуализма и натурализма въ области религіи и метафизики къ ученію объ апатіи, какъ основному понятію еще формальной стороны этическихъ воззрѣній; но, за исключеніемъ циниковъ и позднѣйшихъ представителей киринейской школы, какъ-бы не рѣшается сдѣлать этотъ самоубійственный шагъ, колеблется и допускаетъ въ этомъ отношеніи компромиссы.—Совершенно анало-

гичная тенденція замѣчается въ античной философіи, предшествующей стоицизму, и въ области человѣческой *воли*: та же общая, хотя не всегда ясно выраженная, тенденція въ сторону *ослабленія* волевой энергіи, но съ довольно замѣтными колебаніями и нерѣшительностію. Весьма характернымъ для античной философіи предшествовавшаго стоицизму періода является тотъ именно фактъ, что *болѣе сильные* философскіе умы этого періода, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель, понимавшіе очевидно, что вполнѣ послѣдовательное развитіе принципа разочарованія во внѣшнемъ мірѣ и его благахъ равносильно совершенному отреченію отъ всякаго прогресса въ жизни и философіи,—не рѣшались еще дѣлать этихъ конечныхъ выводовъ, ограничиваясь компроссомъ, тогда какъ такіе *второстепенные* представители античной философіи, какъ циники и нѣкоторые изъ киринейцевъ, не останавливались предъ такими печальными конечными выводами, граничащими съ самоубійствомъ античной философіи и всей античной духовной культуры. Болѣе сильные античные умы предшествовавшаго стоицизму періода, отдавая себѣ болѣе или менѣе ясный отчетъ въ той безднѣ, къ какой должно было привести послѣдовательное развитіе практическихъ выводовъ изъ теоретическихъ посылокъ ихъ односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго міросозерцанія, а можетъ быть лишь инстинктивно, здоровымъ чутьемъ предугадывая это,—стараются удержаться отъ этого конечнаго самоубійственнаго шага. Менѣе же сильные философскіе умы, повидимому, не отдавали себѣ въ этомъ болѣе или менѣе яснаго отчета, и съ ихъ стороны не было большимъ мужествомъ развить принципъ совершеннаго разочарованія во всемъ существующемъ до его конечныхъ выводовъ. Въ лицѣ Сократа, Платона и Аристотеля, въ ихъ непослѣдовательности въ разсматриваемомъ нами отношеніи, сознательно или полусознательно говорило естественное *чувство самосохраненія* представителей античной культуры, вообще, и античной философіи, въ частности, которое въ болѣе сильныхъ и душевно здоровыхъ натурахъ, естественно, должно было проявлять себя въ болѣе опредѣленныхъ и интенсивныхъ формахъ, поскольку здоровая натура, даже въ виду неизбѣжной гибели, борется болѣе упорно за свое существованіе, чѣмъ натура слабая. Ультра-интеллектуализмъ и натурализмъ, какъ основная тенденція всего античнаго міросозерцанія въ періодъ, предшествующій стоицизму, былъ еще достаточно жизненъ и не такъ уже дряхлъ, чтобы, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, сдѣлать тѣ конечные выводы, которые равносильны его *самоотрицанію*, а такимъ выводомъ и является,

несомнѣнно, ученіе объ апатіи, какъ основомъ формальномъ моментѣ въ понятіи высочайшаго блага.

Въ стоицизмѣ, отквывающемъ собою новый пріодъ въ развитіи античной философской мысли и психологическаго типа античнаго философа моралиста, этого колебанія п нерѣшительности въ разсматриваемомъ нами отношеніи почти нѣтъ вовсе. Не воздержаніе въ той или иной степени, а именно, *апатія ко всему міру и къ его благамъ, не исключая и собственной личности, въ связи съ крайнимъ упадкомъ волевой энергіи и общею крайнею притупленностію такъ называемаго чувства жизни, съ общимъ крайнимъ оскудѣніемъ жизненной душевной энергіи, оскудѣніемъ, получающимъ опредѣленно выраженный патологическій отпечатокъ,—все это является основною характерною чертою формальной стороны этическихъ понятій и сужденій стоиковъ и ихъ душевнаго настроенія.* Въ этомъ отношеніи стоики изъ предшествовавшихъ имъ античныхъ философовъ ближе всего стоятъ къ циникамъ и позднѣйшимъ представителямъ киринейской школы. Но стоики существенно отличаются отъ нихъ тѣмъ, *что ученіе объ апатіи ими сознательно логически и психологически выводится изъ общаго ихъ міросозерцанія, проникнутаго послѣдовательнымъ ультра-интеллектуализмомъ и натурализмомъ*, тогда какъ циники и киринейцы, болѣе или менѣе отрицательно или, по крайней мѣрѣ, несочувственно относясь ко всякаго рода теоретическимъ изысканіямъ, проникнуты были интеллектуалистически-натуралистическимъ міросозерцаніемъ, такъ сказать, инстинктивно, вслѣдстіе чего и ученіе объ апатіи вполнѣ сознательно и непосредственно ими еще не выводилось изъ основныхъ посылокъ ихъ ультра-интеллектуализма и натурализма. Стоицизмъ, такимъ образомъ, въ отличіе отъ своихъ предшественниковъ, впервые сдѣлалъ *сознательный* самоубійственный шагъ къ той безднѣ, какая должна открыться передъ античнымъ человѣчествомъ, когда послѣднее рѣшится сдѣлать *послѣдовательные практическіе выводы* изъ своихъ основныхъ ультра-интеллектуалистическихъ и натуралистическихъ посылокъ. Впрочемъ, *совершенное отрицаніе какого бы то ни было интереса въ внѣшнему міру, къ жизни, прогрессу и къ философіи*,—такое крайнее отрицаніе и въ стоицизмѣ еще не всегда формулируется вполнѣ опредѣленно и категорически: сознательно развивая свое *принципіально-теоретическое* ученіе о необходимости апатіи *ко всему* существующему, стоицизмъ иногда обнаруживаетъ нѣкоторую нерѣшительность и

непослѣдовательность въ опредѣленіи *самой степени этой апатіи въ области практической жизни и дѣятельности человѣка*, проявляя, такимъ образомъ, какъ-бы нерѣшительность человѣка, принципіально уже пришедшаго къ несомнѣнному убѣжденію въ необходимости самоубійства, но подъ тѣмъ или инымъ частнымъ предлогомъ медлящаго и не рѣшающагося *осуществить* это свое опредѣлившееся убѣжденіе, предпочитая *медленную* смерть мгновенной. Въ нѣкоторой непослѣдовательности стоиковъ въ развитіи ученія объ апатіи, когда у нихъ идетъ рѣчь о *практическомъ проведеніи въ жизнь* этого ученія,—сказывается тотъ же инстинктъ *самосохраненія* античнаго ультра-интеллектуалистическаго міросозерцанія, какой обнаруживали и предшествующіе стоицизму философы, но, по сравненію съ послѣдними, въ стоицизмѣ этотъ инстинктъ сказывается въ гораздо болѣе слабой степени.

Что касается *фактическихъ данныхъ*, подтверждающихъ высказанный нами взглядъ на стоическое ученіе объ апатіи, какъ основной *формальной* чертѣ этическихъ сужденій стоиковъ,—то въ данномъ случаѣ, прежде всего, слѣдуетъ обратить вниманіе на послѣдовательно проведенный *космическій* характеръ всего міросозерцанія стоиковъ, какъ это обнаруживается въ ихъ ученіи о природѣ Божества и Его отношеніи къ міру, о міровомъ злѣ и послѣсмертной участи человѣческой души: во всѣхъ этихъ случаяхъ въ стоической философіи совершенно нѣтъ мысли о возможности высшаго, *супранатуралистическаго* бытія, поскольку и само Божество, по взгляду стоиковъ, не возвышается надъ границами натуральнаго, матеріальнаго бытія. *Временное* существованіе души человѣка, по ея разлученіи съ тѣломъ, допускаемое стоиками, притомъ, съ большими оговорками,—по своему характеру *является совершеннымъ продолженіемъ ея земного, натуральнаго образа жизни*, какой она вела до своего разлученія съ тѣломъ, а въ концѣ концовъ, индивидуальное существованіе человѣческой души, по разлученіи ея съ тѣломъ, *и совершенно должно прекратиться*. Вслѣдствіе всего этого, совершенное благо (τελικὸν ἀγαθόν), и счастье (εὐδαιμονία=εὖ ζῆν), *эта конечная цѣль всѣхъ человѣческихъ желаній, стремленій и всей добродѣтельной дѣятельности человѣка* [1]), *съ отмѣченной нами точки*

[1]) Stob Eclog. II, 77, 16 (W.): Τέλος δὲ φάσιν (стоики) εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενός ἕνεκα. Ср. II, p. 76. 16 (W.). II, p. 77, 20. II, 98, 17 (W.). Diog. Лаэрц. 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.

зрѣнія стоической философіи, по существу не можетъ возвышаться надъ границами матеріальнаго и земного существованія человѣка,—земного, говоримъ, потому что вѣра въ личное безсмертіе человѣческой души, даже временное, въ стоической философіи не могла имѣть и не имѣла никакого жизненно-практическаго значенія. Познаніе, на которомъ стоицизмъ основываетъ всѣ свои надежды на достиженіе реальной цѣли человѣческихъ стремленій, дѣйствительныхъ и совершенныхъ его благъ, это познаніе, при матеріалистически-сенсуалистическомъ характерѣ стоической гносеологіи, не ослабляемомъ по существу дѣла, какъ мы видѣли, даже тою важною ролью, какую въ данномъ случаѣ стоики удѣляютъ человѣческому разуму,—также не можетъ поставить человѣка выше условій чисто космическаго, земного бытія, а слѣдовательно, не можетъ указать ему никакихъ цѣлей и интересовъ, возвышающихся надъ этимъ бытіемъ. Наоборотъ, вся гносеологія стоиковъ, долженствующая, по ихъ мнѣнію, указать человѣку цѣль его стремленій и истинное его благо, говоритъ о томъ, что *все* существующее—*матеріально* по своей природѣ и подчинено неизмѣннымъ *натуральнымъ* законамъ; что *все* духовное содержаніе человѣка почерпается имъ изъ внѣшняго матеріальнаго міра и притомъ въ этой, именно, *земной* жизни, а не изъ какой-нибудь иной сферы бытія, стоящаго выше границъ того *матеріальнаго* міра, въ которомъ живетъ человѣкъ во время своего *земного* существованія. О премірномъ, супранатуральномъ и духовномъ бытіи, какъ объектѣ нашихъ познаній, и стремленій, сенсуалистическая гносеологія стоиковъ рѣшительно ничего не говоритъ и не можетъ говорить.

Но этическая область тѣхъ цѣлей, желаній и стремленій, достиженіе которыхъ, по взгляду стоиковъ, приводитъ человѣка къ его истинному благу, ограничивается ими еще болѣе тѣсными рамками. Стремленія индивидуальной человѣческой личности, по взгляду стоиковъ, не только не должны выходить за предѣлы матеріальнаго земного существованія человѣка, *но, строго говоря, они не должны итти далѣе личныхъ, эгоисти-*

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, Fragm. 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).

ческихъ интересовъ индивидуума. Вѣдь, истинное благо, по ученію стоиковъ, абсолютно независимо отъ внѣшняго міра, а слѣдовательно, и отъ другихъ людей—отъ ихъ поведенія, ихъ благополучія или несчастія и т. п. До внѣшняго міра и *всего*, что въ немъ происходитъ, стоическому мудрецу не должно быть никакого дѣла. Отсюда естественно, что рѣшая тотъ же вопросъ о конечной цѣли стремленій индивидуума *съ положительной* стороны, стоики утверждаютъ, что таковою конечною цѣлью, или счастьемъ, является сохраненіе индивидуумомъ *собственнаго натуральнаго состоянія* [1]). Слѣдованіе природѣ, или разуму, съ стоической точки зрѣнія, имѣетъ поэтому значеніе *только необходимаго условія*, при которомъ возможно бываетъ индивидууму достигнуть сохраненія *своего собственнаго* натуральнаго состоянія, а удовлетвореніе требованій *индивидуальной* природы даннаго субъекта является для него непосредственнымъ мотивомъ къ дѣятельности. Правда, когда стоики говорятъ о необходимости слѣдованія природѣ=разуму, то подъ природою и разумомъ иногда разумѣютъ природу и разумъ цѣлаго космоса; но *непосредственнымъ* объектомъ стремленій индивидуума должна быть *его собственная природа, собственный индивидуальный разумъ*, для сохраненія каковой природы и необходимо слѣдовать ея законамъ, постигаемымъ нашимъ же разумомъ, при чемъ, т. к. индивидуальная природа человѣка есть *часть* природы (=разума) всего космоса, то для ея сохраненія необходимо знакомство и съ законами *всего* космоса и слѣдованіе имъ. Но послѣднее, очевидно, является уже не цѣлью стремленій человѣка, а лишь *средствомъ*.

Внося въ понятіе конечной цѣли стремленій человѣка этическій моментъ *добродѣтели*, стоики черезъ это вовсе не выходятъ изъ узкихъ рамокъ самаго послѣдовательнаго *интеллектуализма и индивидуализма*, т. к. все содержаніе понятія добродѣтели въ стоической философіи, въ концѣ концовъ, также сводится къ сохраненію и поддержанію индивидуумомъ натуральнаго и, по мнѣнію стоиковъ, нормальнаго и

---

1) Diog. Laërt. VII, 85: τήν δε πρώτην ὁρμὴν φάσι (стоики) τὸ ξῶον ἴσχειν ἐπεὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φύσιν ὁ Χρήσιππος... πρῶτον οἰκεῖον εἶναι λέγων παντὶ ξώῳ τὴν αὐτοῦ συστάσιν. Ср. Diog. Laërt. 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. Porphyr., De Abstin. III, 19. Alex. Aphrod., De anima p. 150, 28 (Bruns) и др. (ср. Pearson, Frag. of Zeno. 122 и др., стр. 164).

гармоническаго состоянія *своей собственной* природы, къ достиженію имъ *своего личнаго* счастія, а все прочее является только средствомъ къ этому. Объ этомъ, прежде всего, говорятъ *тѣ опредѣленія понятія* добродѣтели, какія даютъ стоики. Добродѣтель стоики опредѣляютъ, какъ извѣстное, постоянно равное себѣ состояніе, или расположеніе (διάθεσις ἕξις) господствующей части души, т. е. разума (τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς), или же просто гармоническій и устойчивый въ себѣ (βέβαιος) разумъ, гармоническое, т. е. согласное съ разумомъ состояніе души (διάθεσις ὁμολογουμένη) [1]); какъ красота и симметрія нашей души, въ смыслѣ гармоническаго соотношенія ея отдѣльныхъ частей, точнѣе, способностей[2]), или достаточно сильное напряженіе (τόνος) той части нашего существа, которая является родственною міровому огню, т. е. Божеству (πληγὴ πυρός), результатомъ чего является сила души (ψυχῆς ῥῶμη) [3]). Добродѣтель, по ученію стоиковъ, заключается, вообще, въ совершенномъ состояніи нашей души, когда послѣдняя выполняетъ свое назначеніе [4]), или, какъ опредѣляетъ ее Панэтій и Посидоній (въ духѣ Аристотеля), въ такомъ согласномъ съ разумомъ свойствѣ нашей души или ея совершенствѣ, когда она въ своихъ стремленіяхъ и въ своемъ поведеніи сохраняетъ равновѣсіе между разнаго рода крайностями, откуда проистекаетъ ея спокойствіе и устойчивость [5]). Внѣшнимъ образомъ добродѣтель проявляетъ себя, какъ блаженное, пре-

---

[1]) Stob. Eclog. II, 7, 5, p. 60, 7 (w). Diog. Лаэрц. VII, 89; 182. Plut., Virt. mor. c. 3. Cic. Tusc. iV, 24.

[2]) Stob. Eclog. II, p. 100, 15 (w). Galen. p. 439—440. 443—444. Seneca, Epist. 31, 8.

[3]) Galen. p. 403 к. Plut. Virt. mor. 440. Въ этомъ именно и состоитъ ея здоровье (Galen. p. 437).

[4]) Stob., Eclog. II, p. 65, 15 (w). Diog. Лаэрц. VII, 90. Seneca Epist., 76. 10 и др.

[5]) О *Панэтіи*: Cic. De off. I, 4, 12. 6, 18—19. 9, 28—29. 16, 50. 27, 96. 29, 102. 30, 105—31, 114. 35, 127. 35, 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 *Посидоніи*: Diog. Лаэрц. 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). Понятіе правильной средины, достигаемой черезъ подчиненіе разуму, Посидоній причисляетъ къ такъ называемой *этической* добродѣтели, т. е. къ добродѣтели, относящейся къ неразумной сторонѣ нашей души. Что же касается добродѣтели разума, то ее Посидоній опредѣляетъ, согласно Аристотелю, въ смыслѣ исполненія того, что́ *свойственно* этой, именно, разумной сторонѣ человѣческой души, какъ познаніе истины (σοφία) и блага (φρόνησις) (Galen, ibid. p. 445). Аналогичныя опредѣленія понятія добродѣтели даетъ *Гекатонъ* (Diog. Лаэрц. VII, 90).

красное теченіе жизни, когда человѣкъ все дѣлаетъ *для себя*, но согласно съ законами цѣлаго космоса [1]). А такъ какъ достигнуть этой цѣли человѣкъ, по ученію стоиковъ, можетъ только при помощи своего индивидуальнаго разума; такъ какъ, съ другой стороны, въ силу односторонней монистически-интеллектуалистической тенденціи стоической метафизики и психологіи, все содержаніе душевной жизни человѣка у стоиковъ фактически, какъ мы видѣли, сводится къ функціямъ человѣческаго *разума*,—то отсюда естественно, что добродѣтель и всѣ ея частные виды, по ученію стоиковъ, отождествляются съ знаніемъ (ἐπιστήμη) [2]). Въ противоположность добродѣтели, порокъ, или страсть опредѣляется стоиками, какъ отсутствіе въ душѣ человѣка симметріи ея способностей, или душевный раздоръ; какъ слабость (ἀσθένεια), или безсиліе нашего разума; какъ недостаточное напряженіе (ἀτονία) господствующей части человѣческой души, т. е. разума [3]). Во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ понятія добродѣтели и порока нетрудно замѣтить почти буквальное повтореніе тѣхъ же сужденій, какія высказывались Платономъ, Аристотелемъ и Сократомъ [4]). Такимъ образомъ, односторонне-интеллектуалистическій и ультра-индивидуалистическій характеръ стоическаго ученія о добродѣтели, какъ одного изъ моментовъ въ понятіи конечной цѣли человѣческихъ стремленій,—выраженъ вполнѣ ясно и послѣдовательно. Объ альтруизмѣ въ собственномъ смыслѣ этого слова у стоиковъ въ данномъ случаѣ, поэтому, не можетъ быть и рѣчи. Все сказанное нами выше объ ультра-индивидуалистическомъ и эгоистическомъ характерѣ аналогичныхъ разсу-

---

1) Diog. Лаэрц. VII, 88. 89. Stob. Eclog. II, 7, 6[e], p. 77, 20 (w.). 77, 21 (w.). Sext. Emp. Math. XI, 30. Plut., Stoic. repugn. p. 1050, a.

2) Stob., Eclog. II, p. 59, 4 (w.). II, p. 60, 9 (w.). II, p. 63, 6 (w.). Diog. Лаэрц. 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).

3) Galen. Hipp. et. Plat. plac. p. 403, 439—440. 443. 444 (к.) Plut. Soll. an. 4, 3. De an. procreat. 6, 7. Stob. Eclog. II, 69, 11 (w.) и др. (Ср. объ этомъ нѣсколько выше).

4) Вліяніе послѣдняго на стоиковъ особенно сказывается въ томъ, что въ понятіи добродѣтели стоики рѣшительно подчеркивали ея единство, а между ея отдѣльными моментами—знаніе, такъ что стоики, какъ мы видѣли, фактически отождествляли ее съ этимъ послѣднимъ.

жденій о добродѣтели Сократа, Платона и Аристотеля,—въ одиковой мѣрѣ приложимо и къ стоикамъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда стоики стараются оттѣнить *пользу* добродѣтели и *вредъ* порока,—они этимъ только лишній разъ подтверждаютъ ультра-индивидуалистическій и эгоистическій характеръ своего понятія о добродѣтели [1]). Къ тѣмъ же выводамъ мы приходимъ, разсматривая ученіе стоиковъ о важнѣйшихъ частныхъ добродѣтеляхъ, которыхъ стоики всего насчитывали четыре: φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία и δικαιοσύνη. Первую добродѣтель стоики опредѣляютъ, какъ знаніе того, что̀ должно дѣлать, чего нельзя дѣлать и что́ въ данномъ отношеніи должно быть разсматриваемо, какъ нѣчто безразличное. Вторую добродѣтель (σωφροσύνη) стоики опредѣляютъ, какъ знаніе того, къ чему мы должны стремиться, чего должны избѣгать и къ чему дожны относиться безразлично. Ἀνδρεία стоики опредѣляютъ, какъ знаніе того, чего мы должны опасаться, чего не должны и къ чему мы въ данномъ случаѣ должны относиться безразлично Что во всѣхъ этихъ случаяхъ стоики никакъ не возвышаются надъ границами самаго послѣдовательнаго интеллектуализма, также формализма и индивидуализма, граничащихъ съ утилитаризмомъ,—это очевидно само собою. Сомнѣніе можетъ возникнуть развѣ только относительно добродѣтели δικαιοσύνη (=справедливости), которую стоики обычно опредѣляютъ, какъ знаніе того, что́ слѣдуетъ воздавать каждому человѣку, согласно его достоинствамъ, т. е. соотвѣтственно тому, на что онъ имѣетъ право. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи существа дѣла, становится очевиднымъ, что и въ данномъ случаѣ объ альтруизмѣ въ строгомъ смыслѣ этого слова у стоиковъ нѣтъ и рѣчи. Стоическое понятіе δικαιοσύνη, какъ и у Платона, носитъ чисто *юридическій* и *эстетическій* характеръ: у стоиковъ, какъ и у Платона, въ данномъ случаѣ идетъ рѣчь не о свободномъ, изъ чувства любви къ ближнему вытекающемъ *самоотреченіи* извѣстнаго индивидуума отъ своихъ правъ и преимуществъ въ пользу *другихъ* людей, а о *сохраненіи* и *утвержденіи* этихъ правъ и преимуществъ, поскольку послѣднія соотвѣтствуютъ натуральнымъ задаткамъ и свойствамъ даннаго лица, т. е. идетъ рѣчь о *сохраненіи его натуральнаго*

---

[1]) Diog. Лаэрц. 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. c. 26, p. 1046 c.-d.; c. 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.

состоянія (διάθεσις) и о сохраненіи *гармоніи* и *симметріи* въ данномъ обществѣ [1]).

Послѣ всего этого, стоикамъ нетрудно было, съ одной стороны, *высочайшее благо*, какъ конечную цѣль человѣческихъ стремленій, отождествлять съ добродѣтелью [2]), а съ другой стороны, надѣлять это высочайшее благо такого рода предикатами, что благодаря имъ *ультра-индивидуалистическій и эгоистическій* моменты получаютъ или *исключительное* значеніе или же, но крайней мѣрѣ, *доминирующее*. Напримѣръ, изъ тридцати одного предиката, какіе Клеантъ приписываетъ понятію высочайшаго блага [3]), подавляющее большинство (26) съ совершенною ясностію характеризуютъ благо со стороны его *полезности* и, вообще, со стороны такого

---

[1]) Каждую изъ этихъ четырехъ добродѣтелей стоики подраздѣляли на нѣсколько болѣе частныхъ добродѣтелей. Такъ, напр., частными подраздѣленіями добродѣтели φρόνησις, по ученію стоиковъ, являются добродѣтели: εὐβουλία, εὐλογιστία, ἀγχίνοια, νουνέχεια (εὐστοχία), εὐμηχανία. Видовыми понятіями добродѣтели σωφροσύνη, по ученію стоиковъ, являются: εὐταξία, κοσμιότης, αἰδημοσύνη, ἐγκράτεια. Видовыми понятіями добродѣтели ἀνδρεία, по ученію стоиковъ, являются добродѣтели: καρτερία, θαῤῥαλεότης, μεγαλοψυχία, εὐψυχία и φιλοπονία. Тѣ опредѣленія, какія стоики даютъ всѣмъ этимъ частнымъ видамъ добродѣтелей, представляютъ изъ себя лишь болѣе детальное раскрытіе понятій φρόνησις, σωφροσύνη и ἀνδρεία (Stob., Eclog. II, p. 60, 9 (W.). Ср. II, p. 60, 12; II, p. 59, 4; (W.). II, p. 63, 6 (W.). Діог. Лаэрц. VII, 92. Andronicus, Περὶ 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 (Pott.). II, p. 247 (Pott.). Cic., Tusc. IV, 24. 53 и др. Подроб. см. Arnim, III, Frag. 262—294, стр. 63—72).—О добродѣтели справедливости см. Stob. Eclog II, p. 59, 4 (w.). II, 60, 12 (w.). II, 60, 9 (w.). II, 63, 6 (w.). Діог. Лаэрц. 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. Porphyr., de Abstin., III, 19 и др. Частными видами добродѣтели δικαιοσύνη, по ученію стоиковъ, являются: εὐσέβεια—знаніе того, какъ почитать боговъ, χρηστότης—знаніе касательно благотворительности, εὐκοινωνησία—знаніе того, какъ обходиться съ каждымъ человѣкомъ, соотвѣтственно его достоинству), εὐσυναλλαξία (знаніе касательно корректнаго и честнаго отношенія къ близкимъ намъ людямъ (Stob. Eclog. II, p. 60, 9 (w.). Къ δικαιοσύνη имѣютъ, съ точки зрѣнія стоиковъ, близкое отношеніе добродѣтели: εὐχαριστία (соотвѣтствуетъ χρηστότης), ὁσιότης (близкое къ εὐσέβια) и νομοθετική (знаніе общественныхъ и политическихъ установленій: Andronicus, Περὶ παθῶν, p. 25, 9 (Schuch). Всѣ эти частные виды добродѣтели δικαιοσύνη, очевидно, только лишній разъ подтверждаютъ интеллектуалистическій и юридическій характеръ этой послѣдней.

[2]) 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. Ср. Tusc. II, 27—29. Sext. Emp. Math. XI, 77. XI, 99. XI, 184. Діог. Лаэрц. VII, 89. 127. Lactan., Instit. III, 12. III, 27. V. 17 и др. (Ср. Arnim, III, Frag. 38—48, стр. 11—13).

[3]) Clem. Alex., Protrept. VI, 72 (Ср. Pearson, Frag. of Cleanth. 75, стр. 299).—Pearson насчитываетъ лишь 29 предикатовъ, опуская предикаты: εὔχρηστον и ῥᾴον.

рода чисто *формальныхъ* совершенствъ, которыя вполнѣ подходятъ подъ тѣ свойства *внутренней симметріи, красоты, силы, здоровья, соотвѣтствія своему назначенію, натуральной устойчивости*, и т. п., которыя стоики, какъ мы видѣли, приписываютъ и понятію добродѣтели, но которыя не заключаютъ въ себѣ никакихъ чертъ *альтруизма*. Таковы предикаты: τεταγμένον, ὅσιον, κρατοῦν ἑαυτοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον, αὐστηρόν, αὐθέκαστον, αεὶ συμφέρον, ἄφοβον, ἄλυπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον, ὠφέλμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, ἔντιμον, εὔχρηστον (а можетъ быть ἀιεὶ χρηστόν, какъ предполагаетъ *Dyroff*: «Die Ethik der alten Stoa» Berlin 1881. S. 92, 1), ὁμολογούμενον, εὐκλεές, ἄτυφον ἐπιμέλες, σφωδρόν, χρονιζόμενον, ἄμεμπτον, αἰεὶ διαμένον. Изъ остальныхъ предикатовъ такой, какъ φίλον, также можетъ быть разсматриваемъ, какъ заключающій въ себѣ моментъ *полезности и личнаго интереса* для даннаго индивидуума (въ смыслѣ *любезный, пріятный*), т. к. этотъ предикатъ здѣсь относится *не къ другимъ людямъ*, а къ отвлеченному понятію блага. Предикатъ ῥᾴον, безъ указанія на отношеніе даннаго индивидуума къ другимъ лицамъ, является свойствомъ, характеризующимъ *спокойное, душевное состояніе самого индивидуума*, слѣдовательно, близко подходящимъ подъ понятіе *душевной гармоніи, симметріи* и т. п. Предикатъ „εὐσεβές", при пантеизмѣ стоиковъ, также не можетъ заключать въ себѣ момента личныхъ отношеній человѣку къ Божеству. Одинъ только предикатъ, какой Клеантъ усвояетъ высочайшему благу, именно, „δίκαιον", повидимому, предполагаетъ извѣстнаго рода альтруистическія отношенія индивидуума къ нашимъ ближнимъ. Но самъ Клеантъ не объясняетъ того смысла, какой онъ соединялъ съ этимъ терминомъ. У другихъ же стоиковъ, какъ увидимъ ниже, преобладающимъ моментомъ въ понятіи „δίκαιον" является не *этическій* моментъ *альтруизма*, въ смыслѣ свободнаго самоотреченія даннаго индивидуума въ пользу другихъ лицъ, *а юридическій и эстетическій, моментъ гармоніи въ отношеніяхъ даннаго лица къ законамъ и гармоническаго взаимнаго, но чисто внѣшняго единенія отдѣльныхъ индивидуумовъ* (въ духѣ платонизма), подобно тому, какъ подобный же смыслъ стоики соединяли, какъ мы видѣли выше, съ понятіемъ добродѣтели δικαιοσύνη. Можно думать, что аналогичный же смыслъ съ этимъ понятіемъ соединялъ и Клеантъ.—Хризиппъ, котораго, повидимому, имѣетъ въ виду Діогенъ Л. въ VII, 98 (ср. Dyroff. ibid. S. 92. 3), не ограничивается однимъ перечнемъ предикатовъ, какими онъ надѣляетъ высочайшее благо, но даетъ отъ себя также

соотвѣтствующія этимологическія объясненія къ этимъ предикатамъ [1]). Предикаты эти, большею частію, совпадаютъ съ тѣми, какіе перечисляетъ и Клеантъ, а объясненія, какія даетъ къ нимъ Хризиппъ, еще яснѣе оттѣняютъ тотъ, именно, ***ультра-индивидуалистическій, эстетическій и утилитаристическій*** характеръ понятія высочайшаго блага, о какомъ у насъ шла рѣчь выше. Благо, по мнѣнію Хризиппа, „σύμφερον", т. к. оно доставляетъ (φέρει) намъ такія вещи, благодаря которымъ мы получаемъ пользу; „δέον",—т. к. въ немъ дано то, что ему приличествуетъ; „λυσιτελές"; т. к. оно возмѣщаетъ (λύει) то, чѣмъ мы ради него жертвуемъ (τελούμενα;) „χρήσιμον",—т. к. оно доставляетъ выгоду (χρεία); „εὔχρηστον",—т. к. пользованіе имъ достойно похвалы; „καλόν",—т. к. заключаетъ въ себѣ симметрію; ὠφέλιμον,—т. к. приноситъ пользу; „αἱρετόν",—т. к. мы стремимся къ нему (αἱρεῖσθαι), имѣя къ тому должныя основанія; „δίκαιον",—т. к. оно соотвѣтствуетъ ***законамъ***, и приводитъ къ общественному единенію (κοινωνίας). Ни одно изъ приведенныхъ Хризиппомъ объясненій свойствъ высочайшаго блага не выходитъ изъ утилитаристическихъ и эстетическихъ рамокъ. Такимъ образомъ, даже въ понятіи „δίκαιον" и „δικαιοσύνη" этическій моментъ у Хризиппа, какъ и у другихъ стоиковъ, оцѣнивается ***съ эстетической и юридической*** а слѣдовательно, индивидуалистической точки зрѣнія. Въ другихъ случаяхъ Хризиппъ прямо разсматриваетъ δίκαιον, какъ одинъ изъ видовъ «прекраснаго», или «симметріи» [2]). Хризиппъ, повидимому, относилъ къ высочайшему благу и такого рода предикаты, какъ σπουδαῖον, πραίπον, οἰκεῖον, εὐαρεστόν, σεμνόν, χαρτόν, ἐπαινετόν и нѣкоторые другіе [3]),—вполнѣ гармонирующіе съ общимъ утилитаристическимъ и эстетическимъ характеромъ его пониманія сущности высочайшаго блага. Если какой-нибудь изъ этихъ предикатовъ и предполагаетъ такое или иное отношеніе извѣстнаго лица къ другимъ людямъ, какъ, напр., предикатъ „σεμνόν" и „ἐπαινετόν", то это отношеніе у Хризиппа оцѣнивается съ точки зрѣнія ***выгоды для даннаго лица***, а не съ точки зрѣнія его обязанностей въ отношеніи къ другимъ лицамъ: если благо влечетъ за собою почетъ, то отъ этого получаетъ пользу, вѣдь, не кто иной, какъ именно лицо, ***обладающее этимъ благомъ***. Отсюда, естественно, слѣдуетъ, что если стоики съ понятіемъ высо-

---

1) Diog. Лаэрц. VII, 98.

2) Diog. Лаэрц. VII, 100, Plut., Stoic. repugn. 1038 b; 1049, a.

3) Plut., De stoic. repugn. c. 13. p. 1039 c и др. Подроб. ср. у Dyroff. ibid. s: 92—93.

чайшаго блага, какъ конечной цѣли человѣческихъ стремленій, неразрывно соединяютъ предикатъ полезности (τὸ ὄφελος, ὠφέλεια, σύμφερον, χρήσιμον, αἱρετὸν и т. п.) [1]), подобно тому, какъ это они дѣлаютъ и по отношенію къ добродѣтели [2]), или когда, вообще, говорятъ объ εὐδαιμονία, какъ конечной цѣли стремленій человѣка [3]),—то имѣютъ въ виду пользу и счастіе, именно, даннаго отдѣльнаго *индивидуума*, но не благо и счастіе *другихъ* людей, къ которому каждый человѣкъ долженъ стремиться. Если же у стоиковъ и идетъ иногда рѣчь объ εὐδαιμονία *соціальной*, то съ этимъ понятіемъ у нихъ соединяется тотъ же эстетически-юридическій смыслъ, какой ему, какъ мы видѣли выше, усвояли Платонъ и Аристотель.—Зло, какъ понятіе противоположное благу [4]) и обычно отождествляемое стоиками съ понятіемъ порока, или страсти [5]),—характеризуется стоиками чертами, противоположными тѣмъ, какія усвояются благу, но въ одинаковой мѣрѣ стоящими въ сторонѣ отъ вопроса объ обязанностяхъ даннаго лица по отношенію къ другимъ людямъ: зло стоиками, обычно, опредѣляется, какъ *болѣзнь* души, какъ дисгармонія душевной жизни человѣка, причиняющая вредъ ему лично, вслѣдствіе чего человѣкъ и долженъ избѣгать зла [6]).—Натуралистическое и ультра-индивидуалистическое пониманіе стоиками существа высочайшаго блага и добродѣтели особенно ясно сказывается въ усвоеніи высочайшему благу предиката «*прекраснаго*» (καλόν). Хризиппъ, напр., въ своемъ сочиненіи „Περὶ τοῦ καλοῦ" всѣ отдѣльные предикаты, какими, по его мнѣнію, обладаетъ благо (αἱρετόν, ἄριστον) и др.), старается свести, въ концѣ концовъ, къ понятію «*прекраснаго*», а это послѣднее, въ свою очередь, отождествляетъ съ понятіемъ *блага*,—т. ч. у стоиковъ, въ особенности, у Хризиппа идетъ рѣчь уже *не о сопо-*

---

[1]) Stob. Eclog. II, p. 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. Diog. Лаэрц. 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).

[2]) См. выше, стр. 809, 1.

[3]) См. выше, стр. 804, 1.

[4]) Sext. Emp. Math. XI, 40. Stob. Eclog. p. II, 77, 6 (w.). II, p. 58, 5 (w.). II. p. 58, 14. (w.). II, p. 69, 17 (w.). Plut. De Stoic. repugn. c. 19. Diog. Лаэрц. VII, 96.

[5]) Cic. Tusc. II, 29. II, 27. II, 15. Stob. Eclog. II, 57, 19, (w). Diog. Лаэрц. VII, 94. (Подроб. см. отдѣлъ о страстяхъ у Arnim'a, III, Fragm, 377—490, стр. 92—133).

[6]) См. выше, стр. 808, 3.

ставленіи этихъ понятій, а объ ихъ *тождествѣ* по существу [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, съ «благомъ», или «прекраснымъ» Хризиппъ отождествляетъ и понятіе *добродѣтели*. Красота, или благо души и ея здоровье, или добродѣтель заключается, по Хризиппу, въ *ея симметріи* [2]). Высочайшее благо, по взгляду Хризиппа, который въ данномъ случаѣ является наиболѣе яркимъ выразителемъ взглядовъ всей стоической школы, такимъ образомъ, не есть нѣчто, стоящее *внѣ* человѣка или *выше* его (какъ это пытался установить Платонъ): *оно заключается въ самыхъ свойствахъ души даннаго индивидуума, въ ея здоровьи, красотѣ, симметріи*, т. е. въ томъ, въ чемъ стоики полагали и *добродѣтель* человѣка. Положеніе, что во внутренней гармоніи, согласіи, симметріи и устойчивости человѣческой души и, соотвѣтственно этому, въ согласной, гармонически-спокойной жизни, достигаемой благодаря упорядочивающей дѣятельности ея господствующей части, заключается высочайшее благо и счастіе человѣка, а слѣдовательно, и конечная цѣль его стремленій,— это положеніе составляло, такимъ образомъ, основную догму всей стоической школы. По крайней мѣрѣ, Діогенъ Л., Стобей и др. писатели это ученіе приписываютъ не только Хризиппу, но также и основателю стоической школы—Зенону и, вообще, стоикамъ [3]). Такъ какъ, по ученію стоиковъ, источникомъ душевной красоты и симметріи является *разумъ* человѣка, эта господствующая часть его души, то высшее благо и счастье человѣка стоики, точнѣе, полагаютъ именно *въ совершенствѣ*

---

[1]) Diog. Лаэрц. VII, 101. Sext. Emp. Math. XI, 99. Plut. De Stoic. repugn. c. 13 p. 1039 c. Stob. Eclog. II, 77, 16 (w). Cic. De fin. III, 27—29. IV, 50. Alex. Aphrod., Quest. I. 14, p. 26 (Bruns). Philo, De posteritate Caini, § 133, Vol. II, p. 29. 7. (Wendl.). Ср. Arnim. III, Frag. 29—37, стр. 9—11.

[2]) Diog. Лаэрц. VII, 100. 101. Ср. Galen., Hipp. et. Plat. plac. 369. 448. 460 (K.).

[3]) Diog. Лаэрц. VII, 100: καλὸν δε λέγουσι (стоики) τὸ τελέος σύμμετρον; ibid.: λέγουσι δε τὸ καλὸν... τὸ ἐπαινετὸν παρεχόμενον τοὺς ἔχοντας ἀγαθὸν, ἐπαινὸν, ἄξιον. Ср. VII, 87. 88. 89. 98. 99. 101 и др. Stob. Eclog. II, 7, 6ª, p. 75, 11 (w.): Τὸ δὲ τέλος ὁ μεν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν τοῦτο' δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν. Ibid. II, 7, 6ᵉ, p. 77, 20 (w.): τήν δε εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον εὐδαιμονία δ' ἐστὶ εὔροια βίου (Ср. Sext. Emp. Math. XI, 30 и др.). Stob. Eclog. II, 110: ὥσπέρ τε τὸ κάλλος τοῦ σώματος ἐστι συμμετρία τῶν μελῶν, καθεστώτων, αὐτῷ πρὸς ἀλλήλά τε καὶ πρὸς τὸ ὅλον, οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος ἐστί συμμετρία τοῦ λόγου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ πρὸς ὅλον τὲ αὐτοῦ καὶ πρὸς ἀλλήλα. Ср. 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. Ср. III, 7. 23. IV. 18.

и красотѣ человѣческаго разума[1]). Для достиженія своего высочайшаго блага, или добродѣтели человѣку, по взгляду стоиковъ, такимъ образомъ, нѣтъ никакой нужды переступать границы своей индивидуальности. Тотъ ультра-интеллектуализмъ и натурализмъ, который разсматриваетъ человѣка, прежде всего и главнымъ образомъ, съ его физической стороны и смотритъ на него только, какъ на индивидуума, а не какъ на *моральную личность*, отъ природы заключающую въ себѣ потребность *моральной* связи съ другими *личными* существами,—нашелъ, такимъ образомъ, въ стоицизмѣ своего послѣдовательнаго выразителя.

Чѣмъ болѣе стоики ограничивали *объемъ* понятія высочайшаго блага (=добродѣтели), опредѣляя его узкими рамками *ультра-индивидуализма*, тѣмъ болѣе богатое *содержаніе* они, естественно, должны были попытаться вложить въ это понятіе. Дѣйствительно, вѣрные своему основному натуралистическому принципу, стоики, трактуя о совершенствѣ, красотѣ, здоровьи и т. п. свойствахъ души человѣка, какъ индивидуума, т. е. объ ея благѣ,—имѣютъ въ виду въ *исходномъ* пунктѣ своего міросозерцанія *все* натуральное содержаніе даннаго индивидуума, со *всѣми* его натуральными стремленіями, въ гармоніи, или симметріи которыхъ стоики и полагаютъ совершенство человѣка и его высочайшее благо=добродѣтель. *Всѣ* стремленія (ὁρμαί) человѣка, *сами по себѣ, по своей природѣ*, съ исходной ультра-интеллектуалистической и натуралистически-оптимистической точки зрѣнія стоиковъ, какъ мы видѣли выше, признаются ими нормальными и заслуживающими своего удовлетворенія; *отъ природы* дурныхъ стремленій нѣтъ, т. к. отъ природы человѣкъ имѣетъ *только* добрые задатки[2]). Съ этой точки зрѣнія, понятнымъ становится и то, почему на ὁρμή (=стремленіе) въ точномъ смыслѣ этого слова стоики смотрятъ, какъ на исключительную принадлежность *человѣческой* природы,—точнѣе, какъ на свойство и дѣятельность человѣческаго *разума*[3]), ставящаго себѣ извѣстныя цѣли и стремящагося къ ихъ достиженію, чѣмъ стремленія человѣка

---

1) Cic. Fin III, 6, 22 и 27. Seneca Ep. 76. 10. Діог. Лаэрц. VII, 89 и друг.

2) Діог. Лаэрц. VII, 89 и др.

3) Φορὰ ψυχῆς (Stob. Eclog. II, 86, 17 (w.); ср. p. 88, 1 (w.); φορὰ διανοίας (Clem., Strom. II, 460 (Pott); ср. Plut., Stoic. repugn. 11, p. 1037 f. Virt. mor. c. 9, p. 449 c; Cic., De fin. III, 23. Tusc. IV, 14. Діог. Лаэрц. VII, 159 и др.

и отличаются отъ стремленій растеній и животныхъ. О *неразумныхъ* стремленіяхъ человѣка у стоиковъ, если иногда и идетъ рѣчь, то не въ точномъ смыслѣ этого слова, не какъ о функціяхъ *неразумной* части человѣческой души, поскольку монистическая метафизика и психологія стоицизма таковой не знаетъ [1]), а какъ о такихъ или иныхъ функціяхъ *единой* человѣческой души, этой части Божественнаго мірового разума. Съ стремленіемъ вообще, какъ *основной* функціей единой человѣческой души, стоики связываютъ какъ ея познавательную, такъ и непосредственно отсюда вытекающую практическую дѣятельность [2]). Стремленіе стоиками опредѣляется, какъ такое свойство человѣческой души, благодаря которому послѣдняя образуетъ *представленія* о внѣшнихъ объектахъ, вызывающихъ, въ свою очередь, въ душѣ человѣка извѣстнаго рода *движенія*, предполагая, такимъ образомъ, со стороны души συγκατάθεσις (=согласіе) въ отношеніи къ этому представленію, или извѣстному положенію (ἀξίωμα) (въ смыслѣ констатированія наличности извѣстнаго объекта представленія), а отъ такихъ или иныхъ предикатовъ (κατηγορήματα) этого представленія зависитъ уже и извѣстное *направленіе* стремленій нашей души, т. е. стремленіе къ обладанію извѣстнымъ объектомъ или отвращеніе отъ него, а также *интенсивность* стремленія [3]). Итакъ, всѣ стремленія человѣческой души, *сами по себѣ, по своей природѣ*, не только не заключаютъ въ себѣ, по взгляду стоиковъ, ничего предосудительнаго, но они-то и являются тою именно *основной* функціей нашей души, благодаря которой послѣдняя только и можетъ наполняться всѣмъ богатствомъ своего духовнаго содержанія, почерпая его, согласно сенсуалистической гносеологіи стоиковъ, изъ внѣшняго міра. *Качественнаго* различія между стремленіями, со стороны ихъ моральной цѣнности, стоики, такимъ образомъ, не признаютъ. Должное

---

1) 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. ср. стр. 815, 3.

2) Діог. Лаэрц. VII, 159: Ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται, καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται; ср. Діог. Лаэрц. VII, 84; Stob, Eclog. II, 86, 17 (w.); 87, 14 (w.). Plut. Stoic. repug. p. 1037 f; p. 1045 e; Plac. phil. IV, 23.

3) Діог. Лаэрц. 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. объ ученіи стоиковъ о сущности и родахъ стремленія ср. у Zeller'a, Hirzel'я, Stein'a, Bonhoffer'a, Duroff'a и др. (ср. Arnim., III, Frag. 169—189, стр. 40—45).

удовлетвореніе *всѣхъ* прирожденныхъ стремленій нашей души, точнѣе, нашего разума является поэтому, съ точки зрѣнія стоиковъ, *необходимымъ условіемъ* достиженія того состоянія душевной красоты, гармоніи, силы, здоровья и т. п., въ чемъ стоики и полагаютъ добродѣтель человѣка и его высочайшее благо. При этомъ, сведеніе всего богатства душевной жизни человѣка къ его душевнымъ стремленіямъ не только не противорѣчитъ отмѣченному нами выше космическому и матеріалистическому пониманію стоиками существа конечной цѣли человѣческихъ стремленій и высочайшаго блага; но лишній разъ подтверждаетъ такой, именно, ихъ характеръ, поскольку, во-первыхъ, въ самомъ пониманіи ὁρμή· моментъ *безсознательной, физіологической* стороны человѣческой природы является *первоначальнымъ и основнымъ*, такъ что это понятіе является у стоиковъ какъ-бы посредствующимъ звеномъ отъ физики къ психологіи и этикѣ (см. объ этомъ подробн. у Dyroff'a, ibid. s. 1—17), во-вторыхъ, развитіе этой основной функціи человѣческой души стоиками, какъ мы видѣли, разсматривается *съ эмпирически-сенсуалистической* точки зрѣнія, чѣмъ устраняется всякая мысль о возможности существованія объектовъ нашихъ стремленій *внѣ* условій земного и матеріальнаго существованія человѣка.

Изложенное нами ученіе стоиковъ о *конечной цѣли* стремленій человѣка, т. е. о его высочайшемъ благѣ, или добродѣтели является, очевидно, не чѣмъ инымъ, какъ практическимъ приложеніемъ къ жизни и дѣятельности человѣка ихъ общаго односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго взгляда на весь космосъ, а также ихъ крайне горделиваго мнѣнія о значеніи и цѣнности индивидуальной человѣческой личности. Нетрудно въ этомъ ученіи узнать остатки общей всему античному человѣчеству исключительной привязанности его къ своему земному, натуральному существованію, стремленія взять отъ этой земной жизни все, что́ только послѣдняя можетъ дать, и игнорированія вопросомъ о существованіи благъ внѣ этихъ космическихъ условій. Но, какъ мы видѣли выше, ультра-интеллектуализмъ и натурализмъ міросозерцанія стоиковъ былъ проникнутъ оптимизмомъ только въ своей *исходной* логической и психологической точкѣ зрѣнія, разрѣшаясь, въ концѣ концовъ, въ самый крайній *пессимизмъ* во взглядѣ на объективную природу всего космоса и человѣка, вслѣдствіе чего индивидуальная человѣческая личность должна была совершенно утратить то преувеличенно-высокое значеніе, силу и мощь, какія ей пыта-

лись приписать стоики. Внѣшній объективный міръ, въ концѣ концовъ, по взгляду стоиковъ, какъ мы видѣли, несравненно въ большей степени является для человѣка источникомъ *зла*, чѣмъ добра, т. ч. стоики пришли къ убѣжденію въ необходимости совершенно порвать съ нимъ всякія жизненно-практическія связи и не искать въ немъ для себя источника счастія. А такъ какъ душевное содержаніе человѣка, по мнѣнію стоиковъ, почерпается имъ, именно, изъ этого исполненнаго золъ внѣшняго міра, *благодаря стремленіямъ*, какъ основной функціи нашей души,—то чтобы порвать связь съ внѣшнимъ міромъ, человѣку съ точки зрѣнія стоиковъ, необходимо *ограничивать свои стремленія* къ обладанію благами внѣшняго міра. Для счастія человѣка, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія стоиковъ, возникаетъ двоякая опасность: *объективная*, заключающаяся въ самой природѣ внѣшняго міра, и *субъективная*, заключающаяся въ *стремленіи* нашей души къ обладанію благами внѣшняго міра. Но т. к. измѣнить внѣшній порядокъ вещей, по взгляду стоиковъ, абсолютно не въ нашей власти; то для человѣка остается, слѣдовательно, одинъ только путь къ своему счастію: *въ возможно большей степени ограничивать свои стремленія къ обладанію, такъ называемыми, благами внѣшняго міра.* Отсюда, по ученію стоиковъ, *всякое чрезмѣрное стремленіе, бурное, или неплановѣрное* (ὁρμὴ πλεονάζουσα, πτοία и т. п.), является противнымъ разуму и природѣ и, какъ таковое, есть уже страсть (πάθος), нѣчто съ этической точки зрѣнія предосудительное, какъ удаляющее человѣка отъ блага и счастья, этой конечной цѣли его стремленій [1]). Именно, благодаря этой *чрезмѣрности* въ стремленіяхъ нашей души къ обладанію благами внѣшняго міра и благодаря ихъ непослушанію требованіямъ разума, и нарушается, яко-бы, та гармонія, симметрія и т. п. особенности въ состояніи нашей души, которыми обусловливается счастье и высочайшее благо человѣка [1]).

---

[1]) Diog. Лаэрц. 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.) Plut., 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. (к.); 477 (к.); Clem. Alex., Strom. II, p. 460 (Pott). (Ср. подроб. Arnim, III, Fragm. 377—420, стр. 92—102, и Pearson, Fragm. of Zeno 136—134 стр, 177—185).

[2]) Galen, Hipp. et Plat. 368—370; 388; 389; 409; 412 (к.); Plut., Virt. mor. 440 d; 447 a; 450 c. Orig, Contra Cels. I, 64; Diog. Лаэрц. VII, 110 и др. (Ср. выше, примѣч. 1).

А такой чрезмѣрности естественныя стремленія нашей души достигаютъ вслѣдствіе ея слабости (ἀσθενεία), точнѣе, вслѣдствіе слабости человѣческаго *разума* (νοῦς, διάνοια), *производящаго невѣрную оцѣнку внѣшнихъ вещей и сужденій о нихъ* (δόξα, κρίσις, opinio), благодаря чему въ нашу душу западаетъ какъ-бы извнѣ привходящее ложное представленіе о вещахъ. Ложное представленіе о цѣнности внѣшнихъ вещей, признаніе ихъ за наше благо или зло въ то время, какъ въ дѣйствительности онѣ *безразличны* для нашего счастія,—такимъ образомъ, производитъ смущеніе и разстройство въ нашей душѣ, ея болѣзнь [1]). Эта теорія объясненія природы и происхожденія страстей, общая всей стоической школѣ и весьма близко примыкающая къ изложенному нами выше ученію Аристотелю объ удовольствіяхъ,—особенно, подробно разработана Хризиппомъ. Аналогичнымъ образомъ понимали сущность и происхожденіе страстей, этого источника душевнаго разстройства, а слѣдовательно, и несчастія человѣка, также представители средней стои. Панэтій и Посидоній, напримѣръ, полагая существо добродѣтели и счастія человѣка въ *умѣренности* стремленій къ обладанію внѣшними вещами, этимъ самымъ прямо отмѣчаютъ причину всѣхъ нашихъ несчастій въ дисгармоніи нашей души, проистекающей изъ *чрезмѣрности* ея стремленій.

Итакъ, страсть, этотъ источникъ всѣхъ нашихъ золъ, по взгляду стоиковъ, *по своей природѣ тождественна съ стремленіемъ*, основной функціей нашей душевной жизни, нашего разума, *и отличается отъ послѣдняго только большею степенію своего напряженія*. Поэтому, и видоизмѣненія, какимъ могутъ подвергаться наши страсти, съ точки зрѣнія стоиковъ, могутъ лишь быть только *количественнаго* свойства, т. е. онѣ могутъ лишь усиливаться или уменьшаться [2]). Разъ наши стремленія къ обладанію внѣшними благами достигаютъ значительной степени своей силы,—въ душѣ человѣка необходимо нарушается ея гармонія, красота, здоровье и т. п. свойства, гарантирующія его счастіе. Слѣдовательно, высокая степень интенсивности нашей душевной жизни, *какъ таковая*, является, съ точки зрѣнія стоиковъ, источникомъ душевнаго разстройства.

---

[1]) Galen., Hipp. et Plat. plac. 367; 369; 396; 397; 381; 392; 409—415; 423 (Kühn) и др. Діог. Лаэрц. VII, 110; 111; 113; 114; 158; Cic., Fin. II, 4 13; 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.

[2]). Plut. Virt., mor. 449—451 и др.

Гармонія души, ея красота и здоровье, такимъ образомъ, по ученію стоиковъ, могутъ быть куплены только цѣною ослабленія степени напряженія и жизненной энергіи тѣхъ, именно, душевныхъ функцій человѣка, точнѣе, его разума, которыя, въ существѣ дѣла, по своей природѣ являются нормальными и совершенными, а также являются *единственнымъ источникомъ его счастія*. Не желая знать иного источника, откуда человѣкъ могъ-бы почерпать свое духовное содержаніе, кромѣ *внѣшняго матеріальнаго міра*; не желая знать другого центра, всѣхъ стремленій человѣка, кромѣ его *индивидуальнаго «я»*, и видя въ то же время источникъ несчастія человѣка исключительно въ высокой степени интенсивности его стремленій къ обладанію благами того же внѣшняго міра, откуда онъ, яко-бы, только и можетъ почерпнуть свое духовное содержаніе, а слѣдовательно, и свое счастіе,—стоицизмъ, вслѣдствіе всего этого, совершенно заграждаетъ себѣ путь къ тому, чтобы ослабленіе склонности и интереса къ благамъ внѣшняго матеріальнаго міра, въ ихъ индивидуалистически-эгоистической окраскѣ, могло быть въ такой или иной степени возмѣщено стремленіемъ къ благамъ *иного рода*, супранатуралистическаго или альтруистическаго свойства. *Въ чисто отрицательномъ понятіи ослабленія склонностей и стремленій къ благамъ внѣшняго міра стоицизмъ, именно, и полагаетъ ту душевную гармонію, красоту и здоровье, въ которыхъ человѣкъ и долженъ искать своего блага. Апатія, какъ таковая, сама по себѣ, такимъ образомъ, возводится стоицизмомъ на степень высочайшаго блага человѣка.* Эта апатія должна, по ученію стоиковъ, распространяться не только на внѣшній міръ съ его благами, но также и на собственное бытіе индивидуальной человѣческой личности, поскольку высокая степень интенсивности основныхъ функцій нашей душевной жизни, *сама по себѣ*, разсматривается стоиками, какъ препятствіе къ достиженію человѣкомъ своего счастія: высшая и основная сторона человѣческой души, ея разумъ, для сохраненія своего равновѣсія, здоровья и своей гармоніи, а слѣдовательно, и своего счастія,—долженъ, насколько только возможно, *умѣрять, ослаблять* напряженность *всѣхъ своихъ функцій*, какъ таковыхъ. Но достигаемое такимъ путемъ душевное спокойствіе будетъ, очевидно, спокойствіемъ *умирающаго*, а не человѣка, полнаго жизненныхъ силъ и моральной мощи.

Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ именно, по взгляду стоиковъ, заключается та *граница*, дальше которой не должно итти ослабленіе стремленій человѣка къ обладанію благами внѣшняго міра, а вмѣстѣ съ этимъ и, вообще,

ослабленіе въ душѣ человѣка склонностей и стремленій къ чему бы то ни было, *не исключая и чувства жизни, вообще?* Такой опредѣленной границы, принципіально разсуждая, стоики не указываютъ. Но тотъ фактъ, что все содержаніе душевной жизни человѣка, по ученію стоиковъ, въ конечномъ итогѣ должно сводиться къ функціямъ его *теоретическаго разума*, вслѣдствіе чего добродѣтель человѣка, въ смыслѣ извѣстнаго душевнаго настроенія, со стоической точки зрѣнія, *совпадаетъ съ понятіями и сужденіями его теоретическаго разума*, потребности же и стремленія человѣческаго *сердца* и *воли* стоиками въ данномъ случаѣ совершенно игнорируются,—этотъ фактъ съ несомнѣнностію говоритъ о томъ, что основной тенденціей стоической ультра-раціоналистической этики должно быть требованіе, чтобы человѣкъ въ своихъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру и къ людямъ руководствовался исключительно доводами своего холоднаго разсудка, подавляя въ себѣ всякое живое чувство и порывы своего сердца. Холодно-апатичное отношеніе стоиковъ къ міру и людямъ является, такимъ образомъ, необходимымъ логическимъ и психологическимъ выводомъ изъ ихъ односторонне-интеллектуалистической психологіи и этики. Правда, стоики говорятъ *только объ умѣреніи, или ослабленіи* стремленій и привязанностей къ внѣшнему міру, а въ своемъ разграниченіи внѣшнихъ вещей на προηγμένα и ἀποπροηγμένα, повидимому, стараются удержаться отъ совершеннаго разрыва съ внѣшнимъ міромъ и отъ совершеннаго подавленія стремленій къ нему; говорятъ также стоики о замѣнѣ внѣшнихъ чувственныхъ благъ благами внутренними, духовными. Но *существо* стоическаго міросозерцанія и настроенія отъ этого не измѣняется. Съ точки зрѣнія матеріалистически-сенсуалистической гносеологіи стоиковъ, благодаря которой *все* содержаніе душевной жизни человѣка мыслится, какъ почерпаемое познающимъ субъектомъ *извнѣ*, изъ внѣшняго *матеріальнаго* міра, да и самъ познающій субъектъ, въ своей сущности, разсматривается, какъ одинъ изъ модусовъ *матеріальной* міровой субстанціи (=Божества),—съ этой точки зрѣнія, не можетъ быть рѣчи ни о какихъ духовныхъ благахъ въ точномъ смыслѣ этого слова, равно какъ и о благахъ, помимо тѣхъ, какія субъектъ можетъ почерпнуть изъ внѣшняго міра. По исключеніи изъ *сознанія* субъекта всего того душевнаго содержанія, какое онъ, по взгляду стоиковъ, почерпаетъ изъ внѣшняго міра,—душа человѣка должна представлять изъ себя совершенную tabula rasa, *т. е. должна ока-*

заться лишенною даже такихъ своихъ основныхъ психическихъ свойствъ, какъ сознаніе и самосознаніе, а слѣдовательно, неспособною и сознавать себя обладающею извѣстнаго рода благами. Что же касается признанія со стороны большинства стоиковъ въ числѣ вещей внѣшняго міра и такихъ, которыя они готовы считать за προηγμένα, ἄξια и т. п., т. е. заслуживающими предпочтенія предъ другими, какъ соотвѣтствующими природѣ (κατά φύσιν), каковы, напр., жизнь, богатство, здоровье, слава, удовольствіе, красота и т. п., въ противоположность противнымъ природѣ (παρὰ φύσιν) или же безразличнымъ въ точномъ смыслѣ этого слова [1]),—то въ данномъ случаѣ мы должны имѣть въ виду тотъ фактъ, *что ученіе стоиковъ о προηγμένα не выражаетъ основной тенденціи ихъ философскаго міросозерцанія и всего ихъ душевнаго уклада*, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ тѣмъ, именно, инстинктомъ самосохраненія, который иногда заставляетъ человѣка, окончательно рѣшившагося на самоубійство, подъ тѣмъ или инымъ предлогомъ, откладывать практическое осуществленіе этого своего рѣшенія. Не должно забывать того, что стоики *впервые* въ исторіи развитія античной философіи вопросъ объ *апатіи ко всему* внѣшнему міру и *ко всѣмъ* его благамъ, какъ о высочайшемъ благѣ, поставили вполнѣ опредѣленно и сознательно. Поэтому совершенно естественною является нѣкоторая нерѣшительность стоиковъ предъ тѣми конечными выводами, какіе отсюда слѣдуютъ, когда стоики этотъ свой основной и опредѣленно формулированный *теоретическій* принципъ пытаются приложить къ живой дѣйствительности. Но что *основная тенденція* стоической философіи требовала совершеннаго разрыва индивидуума съ внѣшнимъ міромъ, а слѣдовательно, и *совершенной апатіи ко всему существующему*, въ томъ числѣ и къ самому факту существованія индивидуальной человѣческой личности; что эта основная тен-

---

[1]) Diog. Лаэрц. 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. 1047 e. Virt. mor. 450 b. Com. not. 1063 c. 1064 e. Sext. Emp. Math. XI, 63. 64; Pyrrh. III, 191 и др. Приведенныя цитаты относятся къ представителямъ древней стои, главнымъ образомъ, къ Зенону, Клеанту и Хризиппу. Изъ представителей средней стои этого вопроса подробно касается Панэтій и Посидоній. (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.

денція, *основной принципъ* философіи стоиковъ, формулированъ ими вполнѣ ясно и опредѣленно, а ученіе о προηγμένα со стороны стоицизма, является только непослѣдовательностію,—въ этомъ легко убѣдиться, прежде всего, изъ того, что и προηγμένα, по взгляду стоиковъ, не могутъ быть признаны за блага въ точномъ смыслѣ этого слова, какъ и всѣ остальныя вещи внѣшняго міра, а слѣдовательно, эти вещи не заслуживаютъ того, чтобы къ нимъ стремиться, какъ къ *благу*. Высшее благо и совершенное счастіе человѣка, по ученію стоиковъ, нисколько не убавляется отъ того, если обладаніе какою-нибудь вещью, даже относящеюся къ разряду προηγμένα, оказывается для человѣка невозможнымъ. Иногда, напримѣръ, отсутствіе какой-либо изъ этихъ вещей является для человѣка болѣе желательнымъ, чѣмъ обладаніе ею. Въ этомъ отношеніи такія вещи, какъ жизнь и смерть, богатство и бѣдность, здоровье и болѣзнь и т. п.,—совершенно между собою уравниваются: ни жизнь не можетъ быть названа благомъ, ни смерть—зломъ; то же должно сказать и о прочихъ внѣшнихъ благахъ [1]). Отсюда, полемика стоиковъ противъ Платона и Аристотеля, допускавшихъ качественное различіе между различными видами благъ: такого различія стоики не признавали [2]). Всѣ попытки къ тому, чтобы *логически* примирить отмѣченныя нами двѣ стороны въ ученіи стоиковъ о высочайшемъ благѣ, изъ которыхъ одна между вещами внѣшняго міра дѣлаетъ различіе, въ смыслѣ различной степени того предпочтенія какое можно имъ отдавать, а другая *всѣ* эти вещи относитъ къ одному разряду вещей, безразличныхъ для нашего блага,—всѣ такого рода попытки (онѣ дѣлались и самими стоиками, особенно Хризиппомъ), на нашъ взглядъ, должны быть признаны совершенно безплодными. *Логическое* противорѣчіе въ этомъ пунктѣ стоической философіи—несомнѣнное: нельзя одну и ту же вещь одновременно считать и относящеюся, такъ или иначе, къ общей суммѣ нашего счастія, и вмѣстѣ съ тѣмъ быть убѣжденнымъ въ томъ, что отъ ея лишенія общая сумма нашего счастія нисколько не убавится. *Объяснить* это несомнѣнное противорѣчіе въ

---

[1]) Stob., Eclog. II, 7, 5^a, p. 57, 18 (w). Cic. Acad. I, 36. Seneca, Epist. 82, 7. Діог. Лаэрц. VII, 102. 104. Sext. Emp. Math. XI, 59. Pyrrh. Hypot. III, 191. Plut., Stoic. repung. 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.

[2]) Stob. Eclog. II, 56. 57. 64. 72. 73. Plut., Stoic. repug. c. 15, p. 1040 d.

стоической философіи можно только, стоя на указанной нами выше *психологической* точкѣ зрѣнія, въ связи съ тѣмъ мѣстомъ, какое стоическая философія занимала въ общемъ ходѣ историческаго развитія античной философіи. *Основная* тенденція стоической философіи должна исключать всякое право и возможность признавать за внѣшними вещами какое бы то ни было значеніе для счастья человѣка. Правда, *логически-послѣдовательно* эта тенденція изъ всѣхъ стоиковъ развита только Аристономъ [1]) Герилломъ [2]) и, повидимому, Клеантомъ [3]); однако уже самое *разногласіе* между стоиками въ вопросѣ о томъ, можно ли за нѣкоторыми изъ вещей внѣшняго міра признать предпочтительное предъ другими значеніе или же нельзя, если сравнить это разногласіе съ тѣмъ совершеннымъ *единодушіемъ*, съ какимъ стоики за *всѣми* внѣшними вещами отказываются признавать значеніе дѣйствительныхъ благъ,—говоритъ о томъ, что стоическое ученіе о προηγμένα и ἀποπροηγμένα не выражаетъ *основной тенденціи* стоической философіи и того направленія, въ какомъ должно итти естественное развитіе ея основныхъ идей, что это ученіе является въ данномъ случаѣ только *временнымъ*, *и несущественнымъ психологическимъ моментомъ* въ развитіи міросозерцанія и душевнаго настроенія стоиковъ. Это же подтверждается и тѣмъ колебаніемъ и разногласіемъ, какое замѣчается между стоиками—защитниками дѣленія внѣшнихъ вещей на προηγμένα и ἀποπροηγμένα, когда имъ приходится точнѣе опредѣлять то, какія именно изъ вещей должны быть отнесены къ той или другой группѣ.

Если стоическое ученіе объ апатіи между представителями средней стои, по сравненію съ древней, и не получило своего дальнѣйшаго послѣдовательнаго развитія, т. к. Панэтій, напримѣръ, *противъ* прямо и опредѣленно высказывается повидимому совершенной апатіи по отношенію къ внѣшнимъ вещамъ [4]) и готовъ вмѣстѣ съ Посидоніемъ къ числу προηγμένα, т. е. натуросообразныхъ вещей отнести даже *чувственное удовольствіе* (ἡδονή) [5]),—то, во-первыхъ,

---

[1]) Cic., De fin. III, 3. 11; 15, 50; Tusc. II, 6. 15, Plut., Virt. mor. 441, a, Athen., III, 104 c.

[2]) Діог. Лаэрц. VII, 165.

[3]) Stob. Eclod, I, 1, 12 p. 25, 3 (гимнъ Зевсу). Ср. Pearson, Fragm. of Cleanthes 48, стр. 274—275.

[4]) Cic., De off. I, 30. 105.

[5]) Sext. Empir., Dogm. V, 73 (о Панэтіи); Galen., Hipp. et Plat. plac. p. 479 ср. p. 409; 461 и 462. Cic., De off. I, 11 и др. (Посид.). Подробн. ср. Hirzel, ibid. II, 1, s. 430—466.

не должно забывать въ данномъ случаѣ того, что среди не успѣвшаго еще вполнѣ одряхлѣть римскаго народа, гдѣ преимущественно и распространилась философія средней стои, послѣдовательное развитіе ученія объ апатіи не могло *на первыхъ порахъ* найти для себя вполнѣ подходящей психологической почвы. Почва эта оказалась, какъ увидимъ ниже, подготовленною здѣсь нѣсколько позже, соотвѣтственно чему и защита ученія о προηγμένα и ἀποπροηγμένα среди позднѣйшихъ римскихъ стоиковъ, если и продолжаетъ сохранять свое мѣсто, то, во всякомъ случаѣ, несомнѣнно теряетъ характеръ искренняго и жизненнаго убѣжденія въ истинности и моральной цѣнности того, что ими защищалось. Во-вторыхъ, внесеніемъ ἡδονή въ разрядъ вещей προηγμένα ни Панэтій ни Посидоній, *по существу дѣла*, не сказали ничего новаго, сравнительно съ древними стоиками, т. к. и среди древнихъ стоиковъ существовало колебаніе относительно того, къ какому разряду вещей причислить ἡδονή, въ смыслѣ извѣстнаго рода чувственныхъ потребностей (но не въ смыслѣ страсти). По однимъ свидѣтельствамъ, стоики относили удовольствіе къ вещамъ προηγμένα, а скорбь къ ἀποπροηγμένα [1]), по другимъ же, и то и другое причислялось къ ἀδίαφορα, въ точномъ смыслѣ этого слова [2]); нѣкоторыя же разсужденія стоиковъ, въ особенности Хризиппа (въ сочиненіи: Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν) производятъ такое впечатлѣніе, какъ-будто эти стоики готовы были ἡδονή отнести къ разряду вещей ἀποπροηγμένα (хотя прямо этого они и не высказываютъ), причисляя ἡδονή къ разряду страстей: удовольствіе, по взгляду стоиковъ, часто бываетъ непостояннымъ, чего они не рѣшаются сказать даже относительно вещей ἀδιάφορα [3]). Если же, въ противоположность ἡδονή (чувственному удовольствію), древніе стоики рекомендовали духовную спокойную радость (χαρά) и, вообще, духовныя удовольствія [4]), причемъ Панэтій и Посидоній удержи-

---

[1]) Stob., Eclog. II, 7, 5[a] p. 57, 18 (w.). Diog. L., VII, 85; 102. Cic., Tusc. II, 12, 29 и др.

[2]) Stob., Eclog. II, 7, 7, p. 81, 14 (w.). Calen., Hipp. et. Plat. plac. p. 459,—462. Sext. Emp., Math. XI, 73. 74.

[3]) Diog. Лаэрц., VII, 103. Athen., III, 89 d—e. 104 b. 285 d. VII, 273, c—e. VIII, 335 b—e. IX, 373 a. Cic., Acad. I, 38. Diog. Лаэрц., VII, 140. Stob., Eclog. II, 7, 10 p. 88, 14 (w.). Calen., Hipp. et Plat. plac. IV, p. 336 (k.).

[4]) Diog. Лаэрц. VII, 115—116 и др. По вопросу о томъ, въ какому разряду вещей слѣдуетъ отнести ἡδονή, ученіе стоиковъ, вообще, отличается значительной неясностію, неопредѣленностію и нѣкоторой непослѣдовательностію, откуда и возникаютъ разногласія ученыхъ въ точной формулировкѣ этого пункта стоической этики (Ср. у Pearson'a, Fragm. of Zeno 127—128, стр. 167—170. и Fragm. of Cleanthes 82—89, стр. 309—311.).

ваютъ и терминъ ἡδονή,—то различіе въ данномъ случаѣ существа дѣла не касается: при матеріалистически-сенсуалистической гносеологіи всѣхъ стоиковъ, о духовныхъ удовольствіяхъ въ точномъ смыслѣ этого слова у нихъ не можетъ быть рѣчи. Слѣдовательно, и κατά древнихъ стоиковъ, по существу, носитъ характеръ *чувственнаго* удовольствія, но только ослабленнаго въ своей интенсивности. Къ тому же, какъ увидимъ ниже, Панэтій и Посидоній также ратовали за умѣреніе и ослабленіе разнаго рода стремленій. Поэтому, если въ разсматриваемомъ нами отношеніи Панэтій и Посидоній и уклонились отъ древнихъ стоиковъ подъ вліяніемъ, главнымъ образомъ, Платона; то это уклоненіе врядъ ли касалось самыхъ основъ стоической философіи, какъ это склоненъ, напр., предполагать Hirzel (ibid. II, 1, s. 430—466): различіе въ данномъ случаѣ касается, главнымъ образомъ, *терминологіи*.—Что отнесеніе ἡδονή представителями средней стои къ разряду вещей προηγμένα еще нисколько не говоритъ о наличности въ стоицизмѣ существенной тенденціи къ тому, чтобы отъ ученія объ апатіи, ко всему внѣшнему какъ основномъ формальномъ этическомъ принципѣ, въ дальнѣйшемъ ходѣ своего развитія, принципіально перейти къ умѣреннымъ взглядамъ,—объ этомъ говорятъ также и такого рода факты, какъ, напр., тотъ, что въ отношеніи къ другимъ внѣшнимъ благамъ въ стоицизмѣ наблюдается явленіе, какъ разъ обратное тому, какое замѣчается относительно ἡδονή. Тотъ же Hirzel, который старается отмѣтить въ общемъ ходѣ развитія идей стоицизма тенденцію къ тому, чтобы ἡδονή изъ разряда вещей ἀδιάφορα перенести къ προηγμένα (откуда онъ дѣлаетъ общее заключеніе о тяготѣніи стоицизма, по мѣрѣ его историческаго развитія, къ признанію за, προηγμένα сравнительно большей цѣнности,—представляетъ весьма вѣскія фактическія данныя, указывающія на то, что, напримѣръ, къ чувству *любви* (ἔρως'у) въ стоицизмѣ замѣчается какъ разъ обратное отношеніе: болѣе древніе стоики ἔρως относили къ разряду вещей προηγμένα, не отождествляя это душевное движеніе со страстію [1]), а представитель средней стои Панэтій уже относилъ его къ вещамъ ἀδιάφορα и даже склоненъ былъ причислять его къ разряду страстей [2]). Правда, Hirzel полагаетъ, что стоики болѣе поздняго времени употребляли терминъ ἔρως не въ томъ смыслѣ, какъ древніе сто-

[1]) Hirzel, въ подтвержденіе своего мнѣнія, ссылается на Діог. Лаэрц. VII. 130. Stob. Eclog. II, 120; ср. II, 118; 164. Cic. Tusc. IV, 72. Plut., Com. not. 1073 c и Plat., Phädr. 76.

[2]) Діог. Лаэрц., VII, 113. Stob., Eclog. II. 174; особенно Seneca, Epist. 116, 5, гдѣ этотъ взглядъ приписывается Панэтію.—Подробнѣе объ этомъ см. у Hirzel'я, ibid. II Th. 1, s. 387—403.

ики, т. е. не въ смыслѣ сообразнаго разуму стремленія, а въ обычномъ, вульгарномъ значеніи этого слова, въ смыслѣ *страстнаго* душевнаго движенія, какое, по взгляду стоиковъ, не должно имѣть мѣста въ душѣ человѣка. Но, во-первыхъ, тогда можно предположить, что и ἡδονή у представителей средней школы употреблялось съ измѣненнымъ значеніемъ, близкимъ къ древнестоическому χαρά, т. е. въ значеніи уже сравнительно *ослабленнаго* стремленія, которое поэтому самому *перестаетъ уже быть страстію* (*о качественномъ* различіи между ἡδονή и χαρά у стоиковъ, какъ мы говорили выше, рѣчи быть не можетъ); во-вторыхъ, употребленіе позднѣйшими стоиками термина ἔρως въ его вульгарномъ значеніи, въ смыслѣ *страстнаго* душевнаго стремленія, а не въ смыслѣ стремленія, согласнаго съ разумомъ, какъ это дѣлали древніе стоики, должно же имѣть для себя какое-нибудь *внутреннее психологическое* основаніе. Такимъ психологическимъ основаніемъ, естественнѣе всего, могло быть усиленіе среди представителей средней стои отрицательнаго отношенія къ тому, именно, душевному движенію, которое обозначалось терминомъ ἔρως, т. ч. измѣненіе значенія этого *термина* у Панэтія (а вѣроятно, и у другихъ стоиковъ средняго періода) совпадало съ измѣненіемъ взгляда на тотъ *предметъ*, какой обозначался этимъ терминомъ, и отъ сравнительно сочувственнаго отношенія къ стремленію, обозначаемому терминомъ ἔρως, стоики постепенно перешли къ отношенію отрицательному. Такимъ образомъ, если бы мы и согласились съ тѣмъ, что въ вопросѣ о ἡδονή стоицизмъ обнаруживаетъ тенденцію къ смягченію своего первоначальнаго, болѣе суроваго ученія объ апатіи, то зато по отношенію къ ἔρως'у мы видимъ нѣчто, совершенно обратное. Поэтому у насъ нѣтъ убѣдительныхъ данныхъ въ пользу того, что въ общемъ ходѣ своего историческаго развитія стоицизмъ обнаруживаетъ опредѣленную тенденцію къ признанію все большаго и большаго значенія за προηγμένα и къ принципіальному смягченію своего прежняго суроваго (въ духѣ цинизма) ученія объ апатіи. Отмѣченное нами выше неустойчивое отношеніе стоицизма къ душевнымъ движеніямъ, обозначаемымъ терминами ἡδονή и ἔρως, только лишній разъ подтверждаетъ тотъ фактъ, *что основному духу* стоической философіи несвойственно было придавать слишкомъ серьезное значеніе вопросу о вещахъ προηγμένα и ἀποπροηγμένα,—иначе среди стоиковъ не замѣчалось бы такой неустойчивости и разногласія въ опредѣленіи моральной цѣнности этихъ понятій. Съ признаніемъ же того факта, что вопросъ о προηγμένα и ἀποπροηγμένα, какъ относящихся къ

общей группѣ вещей безразличныхъ, *въ принципѣ* всѣхъ стоиковъ интересовалъ весьма мало,—намъ станетъ совершенно яснымъ и это разногласіе и эта неустойчивость. Но если такъ, то свидѣтельство Цицерона о томъ, что, по мнѣнію Панэтія (см. выше стр. 824, 4 и др.), мудрецъ долженъ быть чуждъ апатіи, по всей вѣроятности, должно быть понимаемо не въ иномъ какомъ-нибудь смыслѣ, какъ и имѣющіяся у насъ свидѣтельства о томъ, что и древніе стоики не стояли за совершенную безчувственность мудреца, но взамѣнъ дурныхъ страстей приписывали ему добрыя страсти (εὐπάθειαι), въ смыслѣ *спокойныхъ* душевныхъ движеній, точнѣе,—въ смыслѣ ослабленной интенсивности всѣхъ душевныхъ стремленій человѣка. Въ поясненіе къ этому свидѣтельству о Панэтіи можно указать на имѣющееся у того же Цицерона свидѣтельство о Посидоніи, другомъ видномъ представителѣ средней стои, который, хотя и развивалъ ученіе о вещахъ προηγμένα, равно какъ не отрицалъ вполнѣ значенія тѣлесныхъ потребностей человѣческой природы, но, вмѣстѣ съ этимъ, всегда старался оттѣнить ту мысль, что даже самый цѣнный разрядъ этого рода вещей не можетъ быть названъ *истиннымъ* благомъ, что отсутствіе ихъ ничего не убавляетъ изъ общей суммы человѣческаго счастія. Даже такія вещи, какъ *жизнь*, *здоровье* и т. п.,— не могутъ быть названы благами, равно какъ смерть, болѣзнь и т. п. не могутъ быть названы зломъ. А тѣло, потребности котораго Посидоній, когда ведетъ рѣчь о προηγμένα, считаетъ натурособразными и заслуживающими своего удовлетворенія,—это тѣло, какъ мы видѣли, въ глазахъ Посидонія имѣетъ значеніе не болѣе тухлаго куска мяса или же значеніе оковъ для души, ограничивающихъ ея познавательныя и т. п., цѣнныя въ глазахъ Посидонія, стремленія. Допустить, что у Посидонія ученіе объ апатіи смягчено по существу, сравнительно съ древними стоиками, это значитъ признать, что онъ вполнѣ искренно рекомендуетъ своимъ послѣдователямъ заботиться о томъ, что является для нихъ оковами и тормозомъ въ дѣлѣ развитія душевныхъ способностей, и, слѣдовательно, въ дѣлѣ достиженія истинныхъ благъ. Дѣло совершенно упрощается, если ученію Посидонія о προηγμένα мы придадимъ не иное значеніе, какъ и ученію объ этомъ же предметѣ болѣе древнихъ стоиковъ (ср. выше, стр. 824 и дал.).

Что ученіе о совершенной апатіи было одною изъ *основныхъ* тенденцій стоической философіи, въ противоположность ученію о προηγμένα и ἀποπροηγμένα, являющемуся въ стоицизмѣ своего рода

анахронизмомъ отъ болѣе древняго античнаго міросозерцанія,— подтвержденіе этому можно найти также въ болѣе детальномъ изслѣдованіи вопроса о томъ, какія именно стремленія человѣческой души стоики относили къ разряду *страстей*, которымъ, по ихъ мнѣнію, не должно быть мѣста въ душѣ человѣка. Это изслѣдованіе приводитъ насъ къ тому заключенію, что къ разряду страстей стоики, вѣрные своему холодно-разсудочному, ультра-интеллектуалистическому міросозерцанію, относили *всякое живое проявленіе человѣческихъ чувствъ и желаній*, такъ что, по удаленіи изъ души человѣка всего того, что стоики считали за страсти и что, по ихъ мнѣнію, *должно быть удалено*,—отъ человѣческой души должна будетъ остаться совершенная «tabula rasa», высохшая бездушная мумія, вмѣсто живой человѣческой личности, съ ея чувствами, желаніями и стремленіями. Главныхъ видовъ страстей древніе стоики насчитывали четыре: λύπη (скорбь), φόβος (страхъ), ἐπιθυμεία (пожеланіе) и ἡδονή (удовольствіе). Λύπη, стоики опредѣляютъ, какъ извѣстное смущеніе, ослабленіе и т. п. состоянія души человѣка, вслѣдствіе его ложнаго мнѣнія относительно того, что́ въ данный моментъ ошибочно признается за зло; ἡδονή—такое же состояніе души, вслѣдствіе ложнаго сужденія о настоящемъ мнимомъ благѣ; ἐπιθυμεία и φόβος имѣютъ своимъ источникомъ ложное представленіе объ имѣющемъ быть въ будущемъ мнимомъ благѣ или злѣ [1]). Такъ какъ, по взгляду стоиковъ, ложнымъ должно быть признано *всякое* мнѣніе, которое признаетъ за благо или зло *какую бы то ни было вещь* изъ внѣшняго міра, а съ другой стороны, иныхъ объектовъ нашего познанія и нашихъ стремленій, кромѣ вещей и явленій *внѣшняго* міра, сенсуалистическая гносеологія стоиковъ не знаетъ,—то приведенная нами выше стоическая классификація видовъ страстей оказывается равносильною тому положенію, *что человѣкъ не долженъ ни о чемъ ни печалиться, ни радоваться, ничего не долженъ бояться, ни къ чему не стремиться и ничего не желать*. Если къ этому мы добавимъ, что кромѣ указанныхъ главныхъ видовъ страстей древніе стоики признавали за частные виды страстей и такого рода душевныя движенія, какъ *состраданіе*

---

[1]) Stob., Eclog. II, 7, 10, p. 88, 6 (w.). II, 90, 7 (w.). Diog. Лаэрц., 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. 441 a и др. (Подроб. см. Arnim, III, Fragm. 377—420, стр. 92—102).

(ἔλεος и οἶκτος), *гнѣвъ* (ὀργή), *зависть* (φθόνος или ζῆλος), *любовь* (ἔρως), *стыдъ* (αἰσχύνη), *раскаянье* (μεταμέλεια), *заботливость о комъ-нибудь* (φροντίς), *привязанность къ жизни* (φιλοζωία) и т. п.,—то окажется, что вмѣстѣ съ дурными, въ моральномъ отношеніи, душевными стремленіями, стоики пытались вырвать изъ души человѣка *всякое,* вообще, живое чувство и желаніе [1]). Правда, взамѣнъ дурныхъ страстей, какъ такого рода стремленій, которыя нарушаютъ душевную гармонію и спокойствіе, стоики рекомендовали *добрыя страсти* (εὐπάθειαι), въ смыслѣ спокойныхъ, гармоничныхъ душевныхъ движеній. Таковы: βούλησις—въ противоположность ἐπιθυμία, χαρά—въ противоположность ἡδονή, εὐλάβεια—въ противоположность φόβος [2]). Но всѣ эти εὐπάθειαι не суть какія-либо душевныя движенія, *по существу качественно отличныя* отъ тѣхъ, которыя стоики относятъ къ разряду страстей. Εὐπάθειαι, съ точки зрѣнія стоиковъ, являются по существу тѣми же душевными стремленіями, изъ которыхъ рождаются и дурныя страсти, *но только первыя, по*

---

1) Къ видовымъ понятіямъ ἐπιθυμία стоики относятъ слѣдующія страсти: ὀργή, θυμός, χόλος, πικρία, μῆνις, κότος, ἔρως, ἵμερος, πόθος, δυσμένεια, δύσγνοια, ἀψικορία, ῥιψοφθαλμία, σπάνις, ταραχυτής, ἔρις, προσπάθεια, φιληδονία, φιλοχρηματία, φιλοτιμία, φιλοζοία, φιλοσωματία, γαστριμαργία, οἰνοφλυγία, λαγνεία и нѣкоторыя другія. Разновидностями ἡδονή, по ученію стоиковъ, являются страсти: ἀσμενισμός, τέρψις, κήλησις, ἐπιχαιρεκακία, γοητεία и т. п. Къ разновидностямъ φόβος стоики относятъ: ὄκνος, αἰσχύνη, δεῖμα, δέος, ἔκπληξις, κατάπληξις, δειλία, ψοφοδεία, ἀγονία, μέλλησις, ὀρρωδία, θόρυβος, δεισιδαιμονία и т. п. Наконецъ, разновидностями λύπη стоики считаютъ такого рода душевныя движенія, какъ ἔλεος, φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, δυσθυμία, συμφορά, ἄχθος, ἄχος, σφακελισμός, πένθος, δυσχέρανσις ὄχλησις, ὀδύνη, ἀνία, μεταμέλεια, σύγχυσις, ἀθυμία, ἄση, νέμεσις, δυσφορία γόος, βαρυθυμία, κλαῦσις, φροντίς, οἶκτος и др. Andronicus, Περὶ παθῶν, 2, p. 12; 3 p. 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.). Diog. Лаэрц., 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., Instit. III, 23 и др. (Подроб. см. Arnim, III, Fragm. 377—420, стр. 92—102. Pearson, Fragm. of Zeno 152—159, стр. 192—196).

2) Diog. Лаэрц., 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., Instit. 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 ученію стоиковъ, являются: εὔνοια, εὐμένεια, ἀσπασμός и ἀγάπησις; разновидности χαρά: τέρψις, εὐφροσύνη и εὐθυμία; разновидности εὐλάβεια: αἰδώς и ἀγνεία (Andronicus, Περὶ παθῶν, 6, p. 20 (Kreuttner). Diog. Лаэрц., VII, 115. Ср. Arnim, III, Frag. 432, стр. 105.

сравненію съ послѣдними, ослаблены до минимума, согласно будто-бы, требованіямъ человѣческаго разума. Стоическій мудрецъ обладаетъ спокойными душевными движеніями (εὐπάθειαι) только потому, что всякое болѣе или менѣе живое, сильное чувство и желаніе ему уже не доступно. Ему чужды страхъ, скорбь, любовь, состраданіе и т. п.; потеря даже такихъ близкихъ ему людей, какъ, напримѣръ, друзей и дѣтей, его не волнуетъ. Всѣ эти движенія, касаясь души мудреца, оставляютъ свой слѣдъ лишь въ его *умѣ*, въ формѣ представленія или воспоминанія, *но ни какъ не въ сердцѣ*; ихъ можно сравнить съ зажившею раною на здоровомъ тѣлѣ [1]). Этотъ выводъ съ логическою и психологическою необходимостію вытекаетъ изъ самыхъ основъ стоической метафизики и психологіи, проникнутыхъ, какъ мы видѣли, духомъ самаго послѣдовательнаго и односторонняго *интеллектуализма*. Вѣдь, съ точки зрѣнія односторонняго интеллектуализма стоической психологіи, *всѣ* душевныя движенія человѣка, въ своемъ конечномъ итогѣ, сводятся къ функціямъ *теоретическаго разума*: они являются лишь разновидностями ὁρμή, а эта послѣдняя способность, по ученію стоиковъ, въ свою очередь, какъ мы видѣли, есть не что иное, какъ функція человѣческаго *разума*, человѣческой *мысли*. Но если такъ, то и стоическія εὐπάθειαι, какъ и ихъ ἀρεταί, со стороны своего внутренняго, психологическаго содержанія, суть прежде всего функціи человѣческаго *ума*, а не сердца или воли. Такова, по крайней мѣрѣ, основная тенденція стоической психологіи и этики. Только сильная степень *напряженія* этимъ движеніемъ человѣческой мысли и могла бы сообщить оттѣнокъ *волевыхъ и сердечныхъ* функцій, сблизить ихъ съ тѣми душевными движеніями, которыя въ психологіи извѣстны подъ именемъ *интеллектуальныхъ чувствъ*. Но эту, именно, значительную степень напряженности во всѣхъ душевныхъ движеніяхъ стоики и отвергаютъ. Поэтому, объ отзывчивомъ и активномъ отношеніи стоиковъ къ явленіямъ окружающей насъ жизни и къ людямъ въ данномъ случаѣ, не можетъ быть и рѣчи. Напротивъ, ученіе стоиковъ, объ εὐπαθειαι является лишь новымъ подтвержденіемъ ихъ *холодно-разсудочнаго*, а потому *безучастнаго*, *апатичнаго* отношенія къ жизни и къ людямъ. Такія разновидности εὐπάθειαι, какъ εὔνοια εὐμένεια, ἀσπασμός, ἀγάπησις, и др.,—также не представляютъ въ данномъ случаѣ изъ себя исключенія: этими терминами стоики, оставаясь вѣрными

[1]) Діог. Лаэрц., VII, 115—116. 130. Cic., De fin. III, 10. Seneca, De Ira I, 16, 7 и др.

своей односторонне-интеллектуалистической точкѣ зрѣнія, обозначаютъ не альтруистическія движенія человѣческаго *сердца* и *воли*, а холодно-безстрастныя *понятія и сужденія нашего ума*, дающаго соотвѣтствующіе импульсы нашему *внѣшнему поведенію*, а это послѣднее, какъ имѣющее, съ стоической точки зрѣнія, свой внутренній психологическій корень исключительно въ доводахъ холоднаго разсудка,—поэтому самому также, естественно, должно быть проникнуто тѣмъ же духомъ *холодной разсудочности, чуждой сердечной теплоты и внутренней активности.*

Итакъ, совершенная болѣзненная апатія ко всему окружающему и ко всѣмъ людямъ является основнымъ положеніемъ стоической психологіи и этики и основною чертою въ характерѣ стоическаго мудреца. Но если такъ, то для достиженія уже абсолютнаго спокойствія стоическому мудрецу остается сдѣлать только одинъ шагъ: совершенно лишить себя жизни: этимъ путемъ можно избавиться отъ непріятныхъ жизненныхъ впечатлѣній со стороны внѣшняго міра, даже въ формѣ *представленій и воспоминаній*; тогда не будетъ не только зажившихъ ранъ на здоровомъ тѣлѣ, но и никакихъ рубцовъ. Стоики, дѣйствительно, не останавливаются и предъ тѣмъ, чтобы въ извѣстныхъ случаяхъ рекомендовать и этотъ послѣдній шагъ [1]), сдѣлать который человѣку, притупившему въ себѣ всякій интересъ къ жизни, порвавшему съ внѣшнимъ міромъ всякаго рода живыя душевныя связи,—не трудно. Весьма характернымъ для стоицизма и психологически совершенно понятнымъ является тотъ фактъ, что поводомъ для самоубійства, по мнѣнію стоиковъ, могутъ быть самыя ничтожныя жизненныя невзгоды: не говоря уже о томъ, что такого рода случаи, какъ напр., большая скорбь, тяжкая болѣзнь, увѣчья тѣла и т. п., по взгляду стоиковъ, даютъ право человѣку покончить съ собою,—можно лишить себя жизни, напримѣръ, даже вслѣдствіе сильной зубной боли, какъ это говоритъ Клеантъ [2]), или же вслѣдствіе потери пальца, по совѣту Зенона [3]). Позабывшій о томъ, что на свѣтѣ, помимо мертвеннаго спокойствія, есть еще и жизненныя непріятности,—стоическій мудрецъ, какъ тепличное растеніе, естественно долженъ обнаруживать *болѣзненную впечатлительность* къ самымъ ничтожнымъ жизненнымъ невзгодамъ, не чувствовать которыхъ, какъ, напримѣръ,

---

[1]) Діог. Лаэрц., VII, 130 и др.

[2]) Діог. Лаэрц., VII, 176.

[3]) Діог. Лаэрц., VII, 28.

физической боли, невозможно даже стоическому мудрецу,—подобно тому, какъ для изнѣженнаго, слабаго организма, не пріученнаго къ неблагопріятнымъ физическимъ вліяніямъ, опаснымъ оказывается даже слабое дуновеніе свѣжаго вѣтра. Употребляя выраженіе *Лактанція* о стоикахъ, рекомендующихъ самоубійство, мы можемъ сказать, что они бросаются въ море во время тихой погоды, страшась кораблекрушенія во время бури. Ихъ кажущаяся сила происходитъ отъ болѣзни, а не отъ мужества. Они уподобляются людямъ, которые убиваютъ себя, чтобы не быть убитыми непріятелями, и которые не находятъ иного средства избѣжать смерти, какъ лишивъ сами себя жизни [1]). Столь же глубоко Лактанцій проникаетъ въ самый духъ стоическаго ученія о самоубійствѣ, когда одинъ изъ источниковъ этого ученія усматриваетъ въ космическомъ характерѣ ихъ общаго міросозерцанія (ibid.): не приходилъ бы стоическій мудрецъ въ такое полное отчаяніе отъ невзгодъ этой земной жизни, если бы у него была надежда на блага, стоящія выше его земного существованія.

Взгляды Панэтія и Посидонія, важнѣйшихъ представителей средней стои, на тотъ или иной видъ страстей выясняются изъ ихъ ученія о добродѣтели, какъ правильной срединѣ между крайностями въ стремленіяхъ нашей души. Соотвѣтственно тѣмъ видамъ добродѣтели, какія признавали Панэтій и Посидоній, послѣдніе насчитывали столько же видовъ и страстей. Панэтій, напр., признавалъ слѣдующіе виды добродѣтели: 1) σοφία (теоретическое знаніе), 2) σοφρωσύνη, 3) δικαιοσύνη и 4) ἀνδρεία. Добродѣтель σοφία состоитъ, по Панэтію, въ правильной срединѣ между слишкомъ поверхностнымъ и чрезмѣрнымъ стремленіемъ человѣка къ изысканію истины, не желающимъ считаться съ ограниченностію человѣческихъ способностей [2]); та или иная крайность въ познавательныхъ стремленіяхъ нашей души уже нарушаетъ ея равновѣсіе, здоровье и красоту. Добродѣтель σοφρωσύνη, по Панэтію, состоитъ въ правильномъ соотношеніи между собою отдѣльныхъ частей (способностей) души, которое обусловливается ихъ подчиненіемъ разуму, а это достигается лишь тогда, когда отдѣльныя стремленія нашей души не слишкомъ напрягаются ни къ достиженію чего-либо, ни къ удаленію отъ чего-либо [3]). Частными видами σοφρωσύνη являются: ἐγκράτεια, когда человѣкъ избѣгаетъ чрезмѣрности въ стремленіяхъ какъ своей тѣлесной, такъ и духов-

---

[1]) Lactant. Divin. Instit. III, 23.

[2]) Cic. De off. I, 4. 12; 6, 18; 19; 9, 28 и др.

[3]) Cic. De off. I, 29. 102.

ной природы, такъ чтобы не отдавать излишняго предпочтенія ни той ни другой [1]); αἰδημοσύνη и κοσμιότης, которыя состоятъ въ томъ, чтобы и во внѣшнемъ поведеніи наблюдать ту мѣру, какая предписывается добродѣтелью ἐγκράτεια, когда, напр., человѣкъ сохраняетъ правильную средину между такого рода крайностями, какъ излишнимъ безстыдствомъ и столь же излишнею застѣнчивостію, между чрезмѣрною грубостію и излишнею изнѣженностію [2]); εὐτάξεια, требующая отъ человѣка, чтобы онъ въ своей дѣятельности не употреблялъ ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало усилій, исполняя все въ должное время и въ должномъ мѣстѣ [3]). Добродѣтель δικαιοσύνη, по взгляду Панэтія, состоитъ въ правильной срединѣ между чрезмѣрною любовію человѣка къ самому себѣ, когда забывается о любви къ ближнему, и такою же крайностію въ любви къ другимъ людямъ, когда человѣкъ забываетъ о своей личной пользѣ [4]). Во внѣшнемъ поведеніи эта добродѣтель должна проявляться въ благотворительности, въ которой также должно наблюдать мѣру и остерегаться какъ излишней скупости, такъ и излишней щедрости, переходящей въ расточительность [5]). Добродѣтель ἀνδρεία состоитъ, по мнѣнію Панэтія, въ томъ, чтобы избѣгать какъ излишней, безразсудной отваги, такъ и малодушія [6]). Аналогичныя разсужденія о добродѣтели мы находимъ и у Посидонія (Подроб. см. у *Schimekel'я*, ibid. s. 218—221; 270—274, у *Hirzel'я*, ibid. II, 1, s. 430—535).

Это ученіе Панэтія и Посидонія, важнѣйшихъ представителей средней стои, о различныхъ видахъ страстей, при первомъ взглядѣ на дѣло, можетъ показаться отступающимъ отъ изложеннаго нами выше ученія древнихъ стоиковъ. Повидимому, Панэтій и Посидоній стоятъ только за умѣренность въ душевныхъ стремленіяхъ, въ духѣ Платона и Аристотеля, не требуя отъ человѣка того, чтобы онъ подавлялъ въ себѣ всякій интересъ къ чему бы то ни было, такъ чтобы онъ ничего не боялся, ничего не желалъ, ни о чемъ не печалился и т. п., какъ это учили древніе стоики. Но вполнѣ логически послѣдовательно развить ученіе о необходимости *совершеннаго* подавленія

---

[1]) Cic. De off. I, 30. 105 и далѣе.

[2]) Cic. De off. I, 29. 102; 35, 127; 129; 36, 129—131.

[3]) Cic. De off. I, 39, 141; 40, 142 и др.

[4]) Cic. De off. I, 9. 29. Ср. I, 6. 18; 16, 50. De leg. 6, 18; 7, 22; 10, 28; 14, 40 и др.

[5]) Cic. De off. II, 15, 54; 55; 22, 73 и др.

[6]) Cic. De off. II, 21, 73; 24, 83.

въ себѣ всѣхъ чувствъ и желаній, какъ мы видѣли, не удалось и представителямъ древней стои, по указаннымъ выше причинамъ. Вопросъ въ данномъ случаѣ должно ставить лишь объ *основной тенденціи* стоицизма, о томъ, что̀ сознанію стоиковъ фактически предносилось какъ *идеалъ* стремленій человѣка. Если мы посмотримъ на дѣло съ этой, именно, точки зрѣнія, то насъ уже не должно смущать то обстоятельство, что Панэтій и Посидоній благо человѣка полагаютъ въ *умѣренности* стремленій его души, а къ страстямъ, которыхъ слѣдуетъ избѣгать, относятъ только неумѣренныя стремленія, выходящія за норму правильной средины между двумя крайностями. Вѣдь, и древніе стоики счастье человѣка полагали *въ гармоніи*, или *симметріи* душевныхъ стремленій, слѣдовательно, говорили объ извѣстной мѣрѣ какъ нормѣ для этихъ стремленій. Точно также древніе стоики къ разряду страстей относили лишь *чрезмѣрныя* стремленія. Но все это, вѣдь, нисколько не мѣшало имъ за *чрезмѣрныя* стремленія считать *всякое сколько-нибудь живое чувство или желаніе*, когда въ *формальное* понятіе умѣренности или чрезмѣрности они влагаютъ соотвѣтствующее жизненное *содержаніе*. Граница той *мѣры*, какой древніе стоики пытались отдѣлить страсти отъ спокойныхъ стремленій человѣка (εὐπάθειαι), слишкомъ ужъ близко подходила у нихъ къ «нулю» душевной жизни человѣка. Къ этому же у стоиковъ сводилась и та *симметрія и гармонія* душевныхъ движеній, о которой стоики древняго періода трактуютъ, какъ о благѣ человѣка. Аналогичнымъ образомъ и ученіе Панэтія и Посидонія о правильной срединѣ между двумя крайностями въ душевныхъ стремленіяхъ, какъ *идеалѣ* человѣческаго счастія, само по себѣ нисколько еще не говоритъ за то, что этими представителями стоицизма древнестоическое ученіе объ апатіи было смягчено. *Правильная средина и умѣренность* въ душевныхъ стремленіяхъ человѣка—это такія же чисто *формальныя* понятія, какъ и древне-стоическая гармонія, или симметрія душевныхъ движеній и та *мѣра*, какою измѣряется эта гармонія и симметрія. Весь вопросъ и въ отношеніи къ Панэтію и Посидонію заключается въ томъ, какое именно жизненное *содержаніе* они влагали въ эти формальныя понятія, т. е. въ томъ, гдѣ именно ими помѣщается та пограничная линія, которая должна показывать человѣку, *до какой степени напряженности* могутъ доходить его душевныя стремленія, чтобы за ними можно было признать значеніе нормальныхъ, или *умѣренныхъ* стремленій, и выше которой уже начинается область страстей? Принявъ во вниманіе изложенное нами выше ученіе Панэтія и Посидонія о ничтожномъ

значеніи для человѣческаго счастія вещей προηγμένα, а также вообще сравнительно малый, *въ принципіальномъ смыслѣ*, интересъ Панэтія и Посидонія къ этому вопросу,—намъ придется въ данномъ случаѣ сдѣлать заключеніе въ томъ смыслѣ, что линія, какая, по мнѣнію Панэтія и Посидонія, должна отдѣлять наши страсти отъ нормальныхъ, *умѣренныхъ* душевныхъ движеній, въ общемъ отстоитъ отъ «*нуля*» душевной жизни, во всякомъ случаѣ, не выше, чѣмъ и у древнихъ стоиковъ, а если она, сравнительно съ послѣдними, и не опустилась еще ниже, то причинъ этому, какъ объ этомъ намъ приходилось говорить выше, должно искать не въ общемъ духѣ и естественномъ ходѣ развитія основныхъ принциповъ стоицизма, какъ извѣстной философской школы, а въ случайныхъ, временныхъ и внѣшнихъ въ отношеніи къ основнымъ началамъ стоической философіи обстоятельствахъ. Съ чисто *формальной* точки зрѣнія, *по буквѣ*, Панэтій и Посидоній по интересующему насъ вопросу придерживаются той же точки зрѣнія, что и Платонъ, а въ особенности Аристотель; но *по духу основной тенденціи* своей философіи они, сравнительно съ Платономъ и Аристотелемъ, далеко ушли впередъ въ своемъ стремленіи послѣдовательно развить принципъ *апатіи* и провести его въ жизнь. *Центръ тяжести* ученія Панэтія и Посидонія о страстяхъ и правильной срединѣ между разнаго рода крайностями въ стремленіяхъ, какъ средствѣ избѣжать страстей, заключался не въ самомъ по себѣ стремленіи къ гармоніи и уравновѣшенности душевной жизни и отдѣльныхъ душевныхъ движеній, *а въ томъ общемъ пониженіи и ослабленіи пульса душевной жизни*, какого они пытались достигнуть подобно древнимъ стоикамъ,—тогда какъ въ философіи Платона, а въ особенности Аристотеля, и при наличности стремленія переступить реальную мѣру въ ослабленіи основныхъ стремленій душевной жизни, *главнымъ моментомъ* все-таки еще было стремленіе *къ душевной гармоніи, симметріи и уравновѣшенности*, само по себѣ, т. е. ученіе о *воздержаніи* у нихъ еще не переходило вполнѣ въ ученіе объ *апатіи*, хотя и обнаруживалось тяготѣніе къ этому. Въ правильной срединѣ между двумя крайностями въ стремленіяхъ для Панэтія и Посидонія особенно привлекательнымъ было *не само по себѣ это равновѣсіе между отдѣльными душевными стремленіями*, что́ мы отмѣтили, какъ главную черту въ философіи Платона и Аристотеля,—*а достигаемое этимъ путемъ затишье душевной жизни, крайне слабая степень интенсивности нашихъ стремленій.* Напримѣръ,

когда Панэтій протестуетъ противъ чрезмѣрнаго стремленія къ отысканію истины и противъ беззаботнаго отношенія къ дѣлу познанія истины,—то главная цѣль, какую онъ въ данномъ случаѣ предслѣдуетъ, заключается въ томъ именно, чтобы человѣкъ *не увлекался* слишкомъ ни теоретически-познавательною дѣятельностію, ни практическою, ни исканіемъ истины ни беззаботнымъ отношеніемъ къ ней, потому что, съ точки зрѣнія Панэтія, *сильное увлеченіе въ томъ или иномъ направленіи, само по себѣ, есть уже страсть, а слѣдовательно, нѣчто предосудительное.* И тотъ и другой видъ дѣятельности и образа жизни, *при сильномъ увлеченіи имъ*, отдаляетъ насъ, по мысли Панэтія, отъ счастія. Или когда Панэтій говоритъ о добродѣтели δικαιοσύνη, какъ правильной срединѣ между чрезмѣрной любовью человѣка къ самому себѣ и такою же крайностію въ любви къ ближнему,—то и въ данномъ случаѣ главною цѣлію Панэтій ставитъ предостеречь насъ отъ *слишкомъ сильнаго увлеченія* тѣмъ и другимъ видомъ любви, поскольку ни та ни другая любовь не можетъ яко-бы быть для насъ благомъ, *если она становится слишкомъ напряженнымъ душевнымъ движеніемъ.* Такой именно, а не иной смыслъ должно усматривать въ ученіи Панэтія и Посидонія и относительно другихъ видовъ добродѣтели: Панэтій и Посидоній проповѣдуютъ ослабленіе извѣстнаго рода душевныхъ стремленій *не для того, чтобы дать просторъ развитію стремленій противоположнаго свойства*, задерживаемому большою степенію интенсивности первыхъ, *а ради самого этого ослабленія.* Точно также и стремленія противоположнаго характера должны быть, по мысли Панэтія и Посидонія, ослабляемы въ своей напряженности *ради самого этого ослабленія.* Равновѣсіе душевныхъ движеній, т. о., и у Панэтія и Посидонія, какъ и у представителей древней стои, *достигается цѣною всесторонняго равномѣрнаго болѣзненнаго пониженія энергіи душевной жизни*, а вовсе не путемъ подъема интенсивности тѣхъ изъ нашихъ душевныхъ стремленій, которыя почему-либо были придавлены стремленіями другого рода. Этотъ послѣдній, *положительный* моментъ въ ученіи Панэтія и Посидонія о добродѣтели, какъ правильной срединѣ, совершенно отсутствуетъ. Принципъ *апатіи* у этихъ стоиковъ, какъ и у древнихъ, т. о., является *доминирующимъ* надъ *эстетическимъ* пониманіемъ сущности высочайшаго блага, подобно тому, какъ эстетическій моментъ въ понятіи высочайшаго блага у стоиковъ, въ свою очередь, отодвигалъ собою на задній планъ

моментъ *этическій*. Самая красота души человѣческой оцѣнивается Панэтіемъ и Посидоніемъ, согласно ученію и древнихъ стоиковъ, съ точки зрѣнія того, *насколько человѣку удается приблизиться къ состоянію совершенной апатіи*. Для Панэтія и Посидонія въ такой же степени казалась невозможною взаимная гармонія, или симметрія *сильныхъ* душевныхъ движеній, какъ и для древнихъ стоиковъ.

Упадокъ жизненной энергіи въ области *человѣческой воли*, доходящій почти до степени *патологическаго* душевнаго состоянія, какъ характерная *формальная* черта этическихъ воззрѣній стоиковъ, вытекаетъ изъ той чисто *пассивной* роли, какая индивидуальной человѣческой личности удѣляется въ стоицизмѣ, вслѣдствіе односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго и, слѣдовательно, строго детерминистическаго характера его общаго міросозерцанія: нельзя ожидать отъ человѣка энергичной дѣятельности или энергичныхъ стремленій къ достиженію извѣстной цѣли, разъ онъ убѣжденъ въ томъ, что это достиженіе стоитъ внѣ власти его свободной воли.—Того же упадка волевой энергіи мы должны ожидать въ стоицизмѣ и въ силу послѣдовательно развитого имъ ученія объ *апатіи* ко всему внѣшнему міру, а также къ фактамъ и явленіямъ собственной жизни. Функціи человѣческой воли стоятъ въ неразрывной связи съ областію нашихъ чувствъ: что́ низко оцѣнивается нашимъ *сердцемъ*, то́ не можетъ быть объектомъ интенсивныхъ стремленій нашей воли, и наоборотъ—энергичная дѣятельность въ извѣстномъ направленіи необходимо предполагаетъ признаніе съ нашей стороны высокой цѣнности объектовъ этой дѣтельности. Съ точки зрѣнія стоической философіи, весь внѣшній міръ, не исключая и людей, не можетъ имѣть въ нашихъ глазахъ самостоятельной цѣнности, не можетъ быть разсматриваемъ, какъ необходимый элементъ нашего блага, а между тѣмъ дѣятельность человѣческой воли, главнымъ образомъ, и стремится проявить себя *вовнѣ*. Поэтому, все сказанное нами выше объ ограниченіи интенсивности *стремленій* человѣка, какъ одномъ изъ основныхъ догматовъ стоической философіи, въ такой же степени свидѣтельствуетъ объ упадкѣ *волевой* энергіи, какъ и энергіи въ области чувствъ.

Какъ на одну изъ тѣхъ *конкретныхъ формъ*, въ какихъ проявляется въ стоицизмѣ упадокъ *волевой* энергіи, должно прежде всего указать на отмѣченное уже нами выше ихъ ученіе о дѣленіи

безразличныхъ вещей на προηγμένα и ἀποπροηγμένα, съ одной стороны, и ἀδιάφορα въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, съ другой. Весьма характернымъ для уясненія всей безвыходности того логическаго и психологическаго круга, въ какомъ очутился стоицизмъ, благодаря своему послѣдовательно развитому интеллектуалистическому и натуралистическому міросозерцанію, является тотъ фактъ, что и тотъ остатокъ жизненной энергіи въ области чувствъ, какой въ стоицизмѣ отчасти еще сохранился и нашелъ свое выраженіе въ признаніи ими за нѣкоторыми изъ вещей внѣшняго міра значенія относительной цѣнности,—даже этотъ остатокъ никакъ не можетъ служить гарантіей противъ дальнѣйшаго упадка жизненной энергіи, вообще, и дальнѣйшаго пониженія волевой энергіи, въ частности. Дѣло въ томъ, что *идеалъ* высочайшаго блага, какъ конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, стоиками начертанъ вполнѣ опредѣленно и ясно: благо человѣка заключается въ немъ самомъ, и *ничто* изъ внѣшняго міра не должно имѣть для человѣка значенія истиннаго блага, а потому и не можетъ уменьшить его счастія. Ученіе о вещахъ προηγμένα, какъ мы говорили выше, стоитъ *въ принципіальномъ противорѣчіи* съ этимъ *идеаломъ* стоическаго высочайшаго блага. Поэтому, разъ стоическій мудрецъ начинаетъ интересоваться вещами внѣшняго міра и признавать за ними хотя бы то относительную цѣнность,—*то этимъ онъ фактически сознается въ своей неспособности осуществить въ жизни тотъ идеалъ высочайшаго блага, какой признаетъ въ принципѣ.* Ученіе стоиковъ о προηγμένα, т. о., является доказательствомъ того, что стоики, въ концѣ концовъ, должны были поневолѣ отказаться отъ осуществленія въ жизни идеала высочайшаго блага и свои стремленія направляютъ къ благамъ *относительнымъ*, съ ихъ принципіальной точки зрѣнія не имѣющимъ *никакой цѣны.* Нравственный идеалъ стоицизма утрачиваетъ, такимъ образомъ, значеніе *реальнаго критерія* нравственнаго поведенія человѣка, оставаясь однимъ абстрактнымъ логическимъ понятіемъ, *лишеннымъ жизненно-практической цѣнности.* Человѣкъ, *сознательно* поставившій себѣ извѣстную цѣль своихъ стремленій, какъ *единственное* свое благо, съ пренебреженіемъ относящійся ко всему прочему и въ то же время сознающій невозможность въ своей жизни и практической дѣятельности, руководствоваться этимъ моральнымъ критеріемъ,—такой человѣкъ поэтому самому не можетъ проявлять должной энергіи и активности ни въ своихъ стремленіяхъ къ чему-нибудь, ни въ своей дѣятельности. Должнымъ образомъ утилизировать въ практической

дѣятельности тотъ остатокъ жизненной энергіи въ области человѣческихъ *чувствъ*, какой все-таки сказывается въ стоическомъ ученіи о προηγμένα,—стоицизмъ не въ силахъ по той простой причинѣ, что *сознательно и принципіально* онъ къ этому остатку относится *съ отрицаніемъ*. Въ глазахъ стоика, область προηγμένα является какъ бы обломкомъ того *ложнаго* счастія, отъ котораго онъ сознательно и рѣшительно отказался, которое уже ему опостылѣло, и къ которому, если онъ въ извѣстной степени и возвращается, *то лишь потому, что отъ него ускользнуло то счастіе, къ какому сознательно онъ стремится*. Эти обломки ложнаго счастія, самимъ же стоицизмомъ сознательно отвергнутаго, не могутъ возбудить послѣдователей стоической философіи къ живой и энергичной дѣятельности: для этого нужна *новая* любовь и *новая* привязанность къ чему-нибудь такому, во что человѣкъ *вѣрилъ бы*, какъ въ имѣющее высокую моральную цѣнность и въ то же время достижимое. А стоики, какъ мы видѣли, *не вѣрили* въ реализацію своего идеала высочайшаго блага, т. к., въ концѣ концовъ, обращались къ тому, чѣмъ раньше сознательно пренебрегли. Это же разочарованіе стоиковъ въ возможности реализаціи идеала высочайшаго блага подтверждается и отмѣченнымъ нами выше ихъ сомнѣніемъ въ возможности осуществленія идеала мудреца. А между тѣмъ, по взгляду стоиковъ, только мудрецъ и можетъ достигнуть идеала высочайшаго блага. Да если бы стоики и вѣрили въ возможность реализаціи идеала мудреца, а вмѣстѣ съ тѣмъ и идеала высочайшаго блага, то какое жизненно-практическое значеніе можетъ имѣть для человѣческой массы эта вѣра въ исключительное по своей рѣдкости явленіе? *Громадному большинству* людей стоики, во всякомъ случаѣ, рекомендуютъ удовлетвориться въ своей жизни лишь обломками стараго счастія, надъ разрушеніемъ котораго стоики столь много потрудились и негодность котораго они же открыто провозглашаютъ. Изъ этихъ-то обломковъ стараго и негоднаго счастія стоики и рекомендуютъ человѣческой массѣ строить свою жизнь. Очевидно, что такого рода совѣтъ не можетъ вдохнуть въ человѣческую массу энергію и возбудить ее къ живой и творчески-созидательной, моральной и культурной работѣ.

Аналогичное явленіе должно отмѣтить и въ стоическомъ ученіи *о добродѣтели*. Истинная добродѣтель, по ученію стоиковъ, какъ мы видѣли, совпадаетъ съ высочайшимъ благомъ; поэтому она—едина и не можетъ ни увеличиваться ни уменьшаться, какъ

и высочайшее благо—едино и не имѣетъ степеней. Иной *истинной* добродѣтели, кромѣ той, какая совпадаетъ съ *идеаломъ* добродѣтели, стоики, съ своей *принципіальной* точки зрѣнія, не признаютъ. Нельзя, по взгляду стоиковъ, обладать добродѣтелью въ какомъ бы то ни было смыслѣ и въ какой бы то ни было степени, не будучи *мудрецомъ*, т. е. не осуществивъ въ себѣ *всей полноты* духовно-нравственнаго совершенства. Понятно отсюда, почему стоическій мудрецъ характеризуется, какъ человѣкъ, обладающій *всѣми* совершенствами: онъ никогда никого не обманываетъ, но всегда говоритъ только истину, равно какъ и его никто не можетъ обмануть [1]) и, вообще, никто не можетъ причинить ему никакого зла [2]); мудрецъ всегда обладаетъ всею полнотою счастья [3]), истинной духовной свободы, внутренней красоты, богатства и т. п. [4]); всегда и во всемъ онъ поступаетъ должнымъ образомъ [5]), т. к. ему доступна полнота знанія вещей не только человѣческихъ, но и божественныхъ [6]), вслѣдствіе чего мудрецъ, по своимъ совершенствамъ, не уступаетъ даже Зевсу, а въ извѣстномъ отношеніи стоитъ даже выше его [7]). Такимъ образомъ къ *осуществленному идеалу мудреца* ничего уже нельзя прибавить, иначе это уже не былъ бы идеалъ. Кто не мудрецъ, тотъ *вовсе* не можетъ обладать добродѣтелью, въ истинномъ смыслѣ этого слова.

---

[1]) Stob. Eclog. II, 111, 10 (w.). II, p. 111, 18 (w.). Diог. Лаэрц. VII, 121. 122. 123. Sext. Emp., Math. VII, 157. Lactant., Instit. III, 4. Cic. Acad. II, 48 и др. (Ср. Arnim, III, Frag. 548—556, стр. 146—148).

[2]) 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. (Ср. Arnim, III, Frag. 567—581, стр. 150—153).

[3]) Cic., fin. III, 26. Dio Chrisost., or., LXIX, § 4 (Vol. II, p. 175, 14 Arn.). Stob., Eclog. II, 101, 5 (w.). Ср. Arnim, III, 582—588, стр. 153—154.

[4]) Diог. Лаэрц. 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. (Ср. Arnim., Fragm. 589—603, стр. 154—156).

[5]) Diог. Лаэрц. 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).

[6]) Diог. Лаэрц. VII, 119. Stob., Eclog. II, p. 67, 20 (w.); p. 114, 16 (w.). Cic., De divin. II, 129 и др. (Ср. Arnim., III, Frag. 604—610, стр. 157).

[7]) Plut. Stoic. repugn. 1038 c—d.

Такой человѣкъ безусловно пороченъ, причемъ *всѣ* пороки, съ принципіально-моральной точки зрѣнія стоиковъ, въ одинаковой степени постыдны. Средины между добродѣтелью и порокомъ стоики не признаютъ [1]). Вѣдь, по взгляду стоиковъ, важны не частные поступки человѣка, а то общее настроеніе и состояніе его души, которымъ обусловливаются эти поступки. Признавая единство душевной жизни, этого внутренняго источника внѣшнихъ поступковъ человѣка, стоики логически приходятъ къ заключенію о равенствѣ по существу и этихъ послѣднихъ, т. к. они являются только внѣшнимъ выраженіемъ внутренняго состоянія нашей *единой* души; при нормальномъ состояніи нашей души поэтому не могутъ не быть нормальными *всѣ* ея функціи и наоборотъ. Дѣятельность такого мудраго и добродѣтельнаго человѣка стоики обозначаютъ обычно терминомъ κατόρθωμα (лат. rectum, perfectum). Къ этому понятію близкихъ по своему значенію стоитъ понятіе κατόρθωσις (О различіи между понятіями κατόρθωμα, съ одной стороны, и κατόρθωσις, съ другой, см. у *Dyroff'a*, ibid. s. 133). Порочную же дѣятельность стоики обозначали терминомъ ἁμάρτημα и ἁμαρτία. Но выше мы видѣли, что у стоиковъ не было твердой вѣры въ возможность реализаціи идеала мудреца, а слѣдовательно, и идеала добродѣтели, доступнаго только мудрецу. Видѣли также и то, что отсутствіе въ стоицизмѣ такой твердой вѣры въ реализацію идеала мудреца есть явленіе не случайное, а имѣетъ свои глубокіе корни въ пессимистическомъ характерѣ стоическаго взгляда на міръ и человѣка, хотя открыто этотъ взглядъ стоики и стараются не высказывать. Тотъ путь къ достиженію идеала мудрости, а слѣдовательно, совершенной нравственной дѣятельности, какой указываютъ стоики своимъ послѣдователямъ, фактически, т. о., обращается въ безвыходный логическій кругъ, не приводящій къ искомой цѣли: съ одной стороны, стоики лишь то нравственное поведеніе считаютъ совершеннымъ и заслуживающимъ предиката мудрости, которое является продуктомъ самостоятельной дѣятельности индивидуальнаго человѣческаго разума (ὀρθὸς λόγος), этого критерія всякой истины и нравственности; съ другой стороны, тѣ же стоики утверждаютъ, что критерій истины и нрав-

1) Діог. Лаэрц. 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. (Ср. Arnim., Frag. 524—543, стр. 140—145).

ственности мы должны полагать въ личности мудреца съ тѣмъ, чтобы ему подражать въ своей жизни и подчинять, такимъ образомъ, этому объективному критерію сужденія нашего *субъективнаго* разума. Но, при отсутствіи въ стоицизмѣ твердой вѣры въ существованіе *исторически осуществленнаго* идеала мудреца, стоикамъ остается, слѣдовательно, руководствоваться только первымъ, *субъективнымъ*, а потому *относительнымъ* критеріемъ своего *индивидуальнаго разума*. Правда, индивидуальный человѣческій разумъ, по мнѣнію стоиковъ, можетъ и долженъ познавать всеобщіе, необходимые и, притомъ, объективные законы всего космоса, въ частности, законы своей собственной объективной природы. Но суть въ томъ, что эти законы познаетъ, вѣдь, тотъ же индивидуальный человѣческій разумъ, способный, по сознанію самихъ же стоиковъ, и заблуждаться въ своихъ сужденіяхъ и, слѣдовательно, нуждающійся въ томъ общемъ *внѣшнемъ* критеріи истины, съ точки зрѣнія котораго онъ могъ бы въ каждомъ частномъ случаѣ рѣшать вопросъ о томъ, не ошибается ли онъ въ своихъ сужденіяхъ. Абстрактно-теоретическое утвержденіе стоиковъ, что сама природа человѣка ведетъ его къ совершенству и счастію, такимъ образомъ, въ дѣйствительности теряетъ всякое реальное и жизненно-практическое значеніе, въ виду того основного положенія стоической этики, что источникъ всѣхъ страстей человѣка, на реальную борьбу съ которыми стоики напрягали всѣ свои усилія, заключается *въ ошибкахъ* судящаго человѣческаго разума: весьма, слѣдовательно, неудачно природа человѣка ведетъ его къ нравственному совершенству, если, по утвержденію тѣхъ же стоиковъ, громадное большинство людей фактически должно быть отнесено къ разряду глупцовъ, а вѣрнѣе сказать, при отсутствіи у стоиковъ твердой вѣры въ возможность осуществленія идеала мудреца, и *все* человѣчество должно быть отнесено къ этой же категоріи. Слѣдовательно, и *природа* (всеобщая и человѣческая), съ точки зрѣнія стоиковъ, не можетъ служить тѣмъ объективнымъ и абсолютнымъ критеріемъ, какимъ человѣкъ могъ бы руководствоваться въ своей нравственной дѣятельности. Стоики, такимъ образомъ, въ вопросѣ о нравственной дѣятельности человѣка фактически становятся на тотъ же путь *субъективизма и релятивизма*, на какой вынуждены были стать и ихъ предшественники на поприщѣ моральной философіи. *Сенсуалистическая гносеологія* стоицизма, лежащая въ основѣ ихъ этики, еще болѣе усиливаетъ неизбѣжность такого конечнаго вывода въ вопросѣ объ основномъ

критеріи нравственности. А вѣдь это и есть та, именно, почва, *которая тѣми же стоиками самымъ опредѣленнымъ и рѣшительнымъ образомъ признана никуда негодною*,—настолько, что человѣкъ, опирающійся на нее въ своей нравственной дѣятельности, по мнѣнію стоиковъ, долженъ быть отнесенъ къ разряду глупцовъ и порочныхъ людей (что, съ точки зрѣнія стоиковъ, одно и то же), т. е. людей, *всѣ* поступки которыхъ никогда не имѣютъ *никакой* нравственной цѣны, такъ что даже о различіи *въ степени* въ данномъ случаѣ не можетъ быть рѣчи. Но человѣкъ, въ силу печальной необходимости вынужденный въ своей нравственной дѣятельности руководствоваться такого рода критеріями, негодность которыхъ самъ онъ вполнѣ ясно сознаетъ,—*такой человѣкъ не можетъ проявлять въ своей жизни и дѣятельности должной энергіи воли, поскольку ему приходится трудиться надъ тѣмъ, въ разумность и совершенство чего онъ уже пересталъ вѣрить.* Проникновеніе идей стоицизма въ общественную жизнь должно поэтому, въ концѣ концовъ, вывести человѣчество не на путь сознательной и творчески-продуктивной дѣятельности, а на путь духовной спячки и инертности.

А между тѣмъ, исторія развитія стоицизма, насколько мы можемъ судить по имѣющимся въ нашемъ распоряженіи даннымъ, показываетъ, что стремленіе къ идеалу *совершенной* нравственной дѣятельности (κατόρθωμα), хотя въ стоицизмѣ *всегда* составляло значеніе *основного принципа* нравственной дѣятельности, но съ теченіемъ времени, все болѣе и болѣе теряло свое конкретное, *жизненно-практическое* содержаніе и значеніе, сохраняя, въ концѣ концовъ, лишь значеніе прекрасной, но неосуществимой и безполезной въ жизни *мечты*. Объ идеалѣ совершенной нравственной дѣятельности человѣка, правда, *каждый* изъ стоиковъ считаетъ своею обязанностію трактовать, какъ о чемъ-то прекрасномъ и желательномъ; но чѣмъ дальше, тѣмъ эти сужденія стоиковъ о κατόρθωμα принимаютъ все болѣе и болѣе характеръ *общихъ и неопредѣленныхъ мѣстъ, избитыхъ, стереотипныхъ сужденій*, высказываемыхъ ими какъ-бы по обязанности, а не по чувству глубокаго убѣжденія въ ихъ практической пригодности. *Крайнее однообразіе и неопредѣленная общность* въ сужденіяхъ стоиковъ о κατόρθωμα является, на нашъ взглядъ, однимъ изъ самихъ убѣдительныхъ доказательствъ того, что вопросъ этотъ, въ концѣ концовъ, потерялъ для нихъ *жизненно-практическое*

значеніе, будучи перенесенъ изъ сферы живой дѣйствительности въ сферу *красивыхъ словъ и общихъ мѣстъ*. Живой человѣческой души, съ ея индивидуальными конкретными особенностями и разнообразіемъ во взглядахъ и сужденіяхъ,—въ стоическихъ афоризмахъ о κατόθωμα мы напрасно будемъ искать. Зато тотъ, именно, *несовершенный* родъ человѣческой дѣятельности, который, по взгляду стоиковъ, неизбѣжно носитъ характеръ *относительности и субъективизма*, какъ обусловливающійся *случайными и измѣнчивыми внѣшними обстоятельствами жизни*, имѣющій своимъ объектомъ сферу *относительныхъ*, *неистинныхъ* благъ (προηγμένα) и предъ судомъ человѣческаго разума заслуживающій не предиката несомнѣнной истины, а лишь предиката *вѣроятности* и, лишь *подобія* совершенной истины,—этотъ родъ дѣятельности, обозначаемый стоиками, обычно, терминомъ καθῆκον (должнаго) [1]), чѣмъ дальше, тѣмъ все болѣе и болѣе приковываетъ къ себѣ ихъ вниманіе. Къ вопросу о καθῆκον стоики уже не относятся съ тою безучастною оффиціальностію профессіональныхъ проповѣдниковъ, какую мы замѣчаемъ въ ихъ отношеніи къ κατόρθωμα: тутъ мы видимъ *всестороннюю и детальную* разработку этого вопроса и *разнообразіе* въ сужденіяхъ, при устойчивости основного момента въ этомъ понятіи [2]). У представителей средней стои можно находить даже указаніе на то, что понятію καθῆκον они склонны были придавать значеніе моральной цѣнности, почти аналогичное понятію κατόρθωμα [3]). Такое, сравнительно, внимательное отношеніе къ *несовершенной* добродѣтельной дѣятельности, *послѣ* того сознательно-пренебрежительнаго отношенія къ ней, какое проявляли стоики вслѣдствіе своей горделивой, хотя и поверхностной, а потому и неустойчивой увѣренности въ возможности для человѣка достиженія идеала *совершенной* добродѣтели,—говоритъ о томъ, что стоики успѣли уже *глубоко разочаро-*

---

[1]) Diog. Лаэрц. 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 c—e. 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. Diog. Лаэрц. VII, 109. Stob., Eclog. II, p. 85, 13 (W.); p. 86, 10 (W.). Cic., fin. III, 22. Plut., Comm. not. c. 23, p. 1069 e, 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; Hirzel'я, „Untersuchung." II, 1. s. 406 и др.

[2]) Ср. примѣч. 1.

[3]) Diog. Лаэрц. VII, 109. Stob. Eclog. II, 86 и др.

ваться въ нравственныхъ силахъ человѣка и оказались вынужденными въ практической жизни удовлетворяться тѣмъ, за чѣмъ они, въ дѣйствительности, *принципіально* не признавали *никакой* моральной цѣнности. *Вынужденный* отказъ отъ стремленія къ дѣйствительному, съ точки зрѣнія стоиковъ, идеалу человѣческаго совершенства, несомнѣнно, и говоритъ объ упадкѣ нравственной энергіи у представителей стоицизма.—То же ослабленіе нравственной волевой энергіи у стоиковъ можно усматривать въ ихъ проникнутомъ духомъ *квіэтизма* ученіи объ абсолютномъ совершенствѣ міра, какъ проявленіи Божества, въ частности, о томъ, что достигшему нравственнаго совершенства мудрецу нѣтъ уже моральной необходимости стремиться къ еще большему нравственному совершенству, равно какъ нѣтъ основаній опасаться возможности утратить какъ-нибудь пріобрѣтенную добродѣтель. Въ такого рода ученіи стоиковъ мы, несомнѣнно, имѣемъ дѣло не съ однимъ только горделивымъ самопревозношеніемъ, но также съ ясно выраженными признаками духовно-нравственной *усталости.* Все сказанное нами выше о *пессимистической* тенденціи общаго міросозерцанія стоиковъ, являющейся у нихъ тенденціей *доминирующей и окончательной*,—также, несомнѣнно, говоритъ объ упадкѣ жизненной энергіи не только въ сердечной, но и въ волевой сферѣ, какъ о естественномъ психологическомъ выводѣ изъ основныхъ принциповъ стоицизма. Наконецъ, крайній индивидуализмъ и самозамкнутость, эти характерныя черты стоическаго мудреца, являющіяся наглядным доказательствомъ притупленности жизненной энергіи, вообще,—служатъ также доказательствомъ притупленности моральнаго чувства и моральныхъ стремленій. Притупленность нравственныхъ стремленій въ стоицизмѣ находитъ свое выраженіе, главнымъ образомъ, въ *безразличномъ* отношеніи стоиковъ къ *общественнымъ и политическимъ* вопросамъ (объ этомъ см. ниже, стр. 848 и дал.). Этотъ индиферентизмъ къ вопросамъ *политическаго* характера у стоиковъ означалъ собою *упадокъ альтруистическихъ чувствъ и стремленій вообще* именно потому, что не могъ быть возмѣщенъ подъемомъ энергіи *моральнаго чувства въ тѣсномъ смыслѣ этого слова*, поскольку этика стоицизма, какъ мы видѣли, носила *ультра-индивидуалистическій* характеръ.

Сравнивая характерныя формальныя особенности стоической этики съ соотвѣтствующими чертами этики разсмотрѣнныхъ нами выше античныхъ философовъ,—мы считаемъ возможнымъ сдѣлать тотъ выводъ, что стоики, дѣйствительно, въ данномъ случаѣ сдѣлали дальнѣйшій шагъ впередъ по пути общаго упадка жизненной

энергіи. Безразличное отношеніе къ окружающей дѣйствительности у стоиковъ проведено съ большею *сознательностію и послѣдовательностію*, чѣмъ у ихъ предшественниковъ, и даже получило отчасти *патологическій* отпечатокъ: наклонъ въ сторону *апатіи* ко всему существующему, какъ основной цѣли стремленій человѣка и его высшаго блага, въ стоицизмѣ впервые выраженъ съ совершенною опредѣленностію и безъ какихъ-либо колебаній, чего еще нельзя сказать относительно такихъ представителей античной философіи, какъ Сократъ, Платонъ и Аристотель. Что же касается циниковъ и позднѣйшихъ киринейцевъ, то ихъ ученіе объ апатіи, какъ мы объ этомъ говорили и выше, не получило еще должнаго метафизическаго обоснованія.—Но очевидно и то, что такой шагъ по пути къ дальнѣйшему *патологическому* упадку жизненной энергіи со стороны стоицизма не могъ быть шагомъ впередъ, въ смыслѣ *положительнаго* сближенія съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, *поскольку требованіе повышенной душевной энергіи составляетъ основную формальную черту христіанской морали и морально-психологическаго типа истиннаго христіанина.* Стоицизмъ много сдѣлалъ въ смыслѣ *разрушенія основъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія*, но не могъ вдохнуть въ души своихъ послѣдователей живой творческой энергіи, т. к. таковой не было и у самихъ представителей стоицизма. Основныя черты морально-психологическаго типа античнаго философа моралиста, какъ типа *разсудочно-интеллектуальнаго*, но никакъ не сердечно-волевого,—въ изложенномъ нами ученіи стоиковъ о формальной сторонѣ нравственности, т. о., нашли свое яркое выраженіе еще въ въ большей степени, чѣмъ у предшественниковъ стоицизма, а потому у насъ нѣтъ никакихъ данныхъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи говорить о генетической зависимости морально-психологическаго типа истиннаго христіанина отъ идеала стоическаго мудреца.

Не можетъ быть *положительныхъ* точекъ соприкосновенія между стоической и христіанской этикой, а также между морально-психологическимъ типомъ стоическаго мудреца, съ одной стороны, и типомъ христіанина, съ другой,—также и со стороны *содержанія* ихъ основныхъ идеаловъ. И въ данномъ случаѣ стоицизмъ сдѣлалъ, по сравненію со своими предшественниками, шагъ назадъ, въ смыслѣ положительнаго сближенія съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности.

Прежде всего, что касается ученія о *конечной цѣли* стремленій человѣка, то *крайній индивидуализмъ* стоической этики, опредѣленно переходящій въ *эгоизмъ*, о которомъ у насъ шла рѣчь выше, и который, какъ мы видѣли, превосходитъ индивидуализмъ и эгоизмъ этики разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ,—стоитъ въ принципіальной противоположности съ *универсальнымъ альтруизмомъ* христіанской морали. Весьма характернымъ для стоическаго ультра-индивидуализма, въ отличіе отъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, является и тотъ фактъ, что этотъ крайній индивидуализмъ, какъ вытекающій у стоиковъ не только изъ особенностей ихъ *теоретическаго* міросозерцанія, *но также изъ патологическихъ симптомовъ всего уклада ихъ психики, изъ общаго патологическаго оскудѣнія ихъ жизненной душевной энергіи*,—и самъ въ свою очередь получаетъ *патологическій* отпечатокъ, столь обычный и характерный для неврастениковъ и меланхоликовъ, въ родѣ тѣхъ, художественно-типичными представителями которыхъ являются, напр., многіе изъ героевъ въ произведеніяхъ Чехова (Ивановъ и др.). Въ стоицизмѣ мы, такимъ образомъ, видимъ наглядное подтвержденіе той истины, что крайній этическій индивидуализмъ, точнѣе, эгоизмъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его послѣдовательномъ психологическомъ развитіи,—самымъ тѣснымъ, органическимъ образомъ связанъ съ общимъ *патологическимъ* разложеніемъ душевной жизни человѣка, является *болѣзнію* духа. Правда, у стоиковъ древняго и средняго періода было ученіе о всеобщемъ братствѣ и равенствѣ людей между собою по природѣ; о томъ, что всѣ люди по природѣ склонны любить другъ друга; что отечествомъ для стоическаго мудреца является весь міръ; о томъ, что стоическій мудрецъ не вполнѣ чуждается участія въ общественной и государственной жизни и т. п. [1]). Отсюда, стоики требуютъ уваженія къ законамъ, притомъ, къ такимъ законамъ, которые, будучи законами самой природы, слѣдовательно, законами Божественными, объединяютъ *всѣхъ* людей, вмѣстѣ съ богами, въ одно идеальное государство [2]). Но этотъ универсальный

---

[1]) 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. Діог. Лаэрц. 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; 1043, c—e и др.

[2]) Plut, Stoic. repugn. 1035. b. 1035 c. 1037 f. 1040 a. 1049 d. Діог. Лаэрц. VII, 128; Stob., Eclog. II, 96, 10; 102, 4; 103, 9 (w.), и др. Ср.

альтруизмъ стоиковъ, въ силу ихъ односторонняго интеллектуализма, о которомъ у насъ шла рѣчь выше,—ограничивается лишь сферою нашихъ *теоретическихъ понятій*, не проникая въ глубь человѣческой души, *въ область нравственныхъ инстинктовъ человѣка, его сердца и воли*, а потому стоическій альтруизмъ, по существу, почти ничего не имѣетъ общаго съ христіанскимъ альтруизмомъ *сердца и воли* и въ *практической* жизни человѣка, естественно, долженъ переходить въ крайній индивидуализмъ и эгоизмъ. И, дѣйствительно, стоики, напр., совѣтуютъ принимать участіе въ общественныхъ и политическихъ дѣлахъ только въ томъ случаѣ, *если ничто этому не препятствуетъ* (D. L. VII, 121 и др.)—оговорка, позволяющая влагать въ ея формальныя рамки самое разнообразное содержаніе и даже, что называется, совершенно свести ни къ чему всѣ разсужденія стоиковъ объ общественной дѣятельности ихъ мудреца. Стóитъ только припомнить *односторонне-индивидуалистическій* характеръ стоической этики, о которомъ у насъ шла рѣчь выше, а также вообще безучастное отношеніе стоическаго мудреца къ другимъ людямъ, вытекающее изъ односторонне-интеллектуалистическаго характера всего стоическаго міросозерцанія, въ частности, изъ изложеннаго нами выше ультра-раціоналистическаго и ультраиндивидуалистическаго ученія стоиковъ о конечной цѣли стремленій человѣка, чтобы убѣдиться въ томъ, насколько неопредѣленный и широкій смыслъ влагаютъ стоики въ свои разсужденія о всеобщемъ братствѣ и равенствѣ людей и о необходимости принимать участіе въ общественной дѣятельности: съ точки зрѣнія односторонне-индивидуалистической тенденціи стоической этики, ученіе о всеобщемъ братствѣ и равенствѣ всѣхъ людей получаетъ тотъ *реальный* смыслъ, что всѣ люди имѣютъ одинаковое *право* на свое личное, *индивидуальное счастье*, а не тотъ, что каждый членъ этого всемірнаго братства людей нравственно *обязанъ* свободно жертвовать своимъ благомъ въ пользу блага другихъ лицъ. Стоикамъ, какъ и Аристотелю, былъ чуждъ *органическій* взглядъ на человѣческое общество. Подобно *Аристотелю*, стоики смотрѣли на человѣческое общество и государство только, какъ на совокупность индивидуумовъ, изъ которыхъ каждый смотритъ на общественную жизнь, какъ на средство къ удовлетворенію *своихъ* собственныхъ потреб-

---

Cic., De Leg. I, 6, 18—19. I, 12, 33; I, 15. 42. I, 16, 43—44. I, 17, 45. Tusc. I, 45, 108; De repub. 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).

ностей [1]). Съ этой точки зрѣнія, стоикамъ дѣйствительно нетрудно было говорить о томъ, что отечествомъ человѣка долженъ быть *весь* міръ: ко *всему* міру, какъ и къ отдѣльнымъ людямъ, стоическій мудрецъ относится съ *одинаковымъ* безучастіемъ; безучастное отношеніе къ *отдѣльнымъ* лицамъ стоицизмъ, т. о., распространяетъ на *всѣхъ* людей. Въ *этомъ* именно смыслѣ, но только въ этомъ, въ глазахъ стоическаго мудреца всѣ люди—и ближніе и дальніе,—дѣйствительно, уравниваются между собою. Сократъ, Платонъ и Аристотель дѣлили людей на два касса—близкихъ, заслуживающихъ нашей сравнительно большей привязанность, и дальнихъ, не заслуживающихъ нашего участія; въ глазахъ же стоиковъ, всѣ люди въ одинаковой степени близки намъ по своей природѣ и въ одинаковой степени далеки отъ насъ, какъ объекты нашего участія и любви [2]). Отъ такого *безучастно-черствaго* отношенія къ людямъ стоикамъ нетрудно было перейти къ *открытому эгоизму и даже къ прямой жестокости*, въ силу которой стоицизмъ, подобно Платону, не считаетъ, напримѣръ, нравственно предосудительнымъ убійство слабыхъ дѣтей.

Другою характерною чертою стоическаго ученія о конечной цѣли стремленій человѣка является *гидонистическій* элементъ въ понятіи о высочайшемъ благѣ человѣка, имѣющій свои глубокіе психологическіе корни въ *монистическомъ матеріалистически-натуралистическомъ* характерѣ стоической метафизики и психологіи. По взгляду стоиковъ, какъ благо человѣка заключается въ нормальности *натуральнаго* состоянія человѣческой души, этой тончайшей *матеріи*, такъ точно и зло, или порокъ, точнѣе, страсть, по ученію стоиковъ, состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ чрезмѣрности *натуральныхъ же* стремленій той же души, въ извращеній (μεταβολή) *единой* человѣческой души, или, точнѣе говоря—*теоретическаго разума* человѣка, т. е. въ ошибочности его сужденій [3]). Такимъ образомъ, и благо и зло человѣка являются лишь различными формами проявленіями *единой матеріальной* субстанціи человѣческой души,

---

[1]) Діог. Лаэрц. VII, 33; Stob. Eclog. II, 103, 9 (w.). Flor. 43, 88 и др. Ср. у. Dyroff'a, ibid. s. 213 и слѣд.

[2]) О томъ, что и у Сократа, Платона и Аристотеля также была *тенденція* къ тому, чтобы безучастное отношеніе къ дальнимъ распространить и на ближнихъ,—нами было сказано выше; но эта тенденція, какъ мы видѣли, у Сократа, Платона и Аристотеля не была еще проведена съ такою послѣдовательностію, какъ у стоиковъ.

[3]) Діог. Лаэрц. VII, 111; 158; Galen., Hipp. et. Palt. plac. 403; 409—415; 444; 456—458 (к.). и др.; Plut. Virt. mor. 441, c—e; 446. a—447, b. и др.

вслѣдствіе чего, послѣдняя въ своемъ стремленіи къ благу и въ своемъ удаленіи отъ зла не возвышается надъ границами земного и притомъ *матеріальнаго* существованія человѣка. А отсюда, всякое благо человѣка, съ точки зрѣнія стоиковъ, является по своей природѣ тождественнымъ съ *удовольствіемъ*. Ученіе стоиковъ о благѣ человѣка, состоящемъ въ слѣдованіи законамъ человѣческаго *разума*, нисколько не ослабляетъ гидонистическаго характера стоическаго пониманія конечной цѣли нашихъ стремленій, поскольку человѣческій разумъ, по ученію стоиковъ, является лишь тончайшей матеріей.

Религіозный моментъ въ ученіи стоиковъ о высочайшемъ благѣ, очевидно, также долженъ отсутствовать, въ силу натуралистическипантеистическаго и даже матеріалистическаго характера стоической метафизики. Ученіе стоиковъ о необходимости слѣдовать велѣніямъ божественнаго закона, въ дѣйствительности, какъ мы видѣли, оказывается тождественнымъ съ требованіемъ слѣдовать законамъ *природы*, точнѣе, законамъ субъективнаго человѣческаго разума. Богъ, какъ *живая личность*, по ученію стоиковъ, не можетъ быть объектомъ человѣческихъ стремленій, поскольку въ стоической метафизикѣ нѣтъ ученія о премірномъ личномъ Богѣ.

Изложенное нами ученіе стоиковъ о конечной цѣли стремленій человѣка, проникнутое чертами крайняго *индивидуализма*, переходящаго въ *эгоизмъ*, *гидонизмъ* и *безрелигіозность*,—несомнѣнно является въ такой же степени характернымъ для разсудочно-интеллектуальнаго морально-психологическаго типа, античнаго философа, какъ и принципіально противоположнымъ *христіанскому* ученію объ этомъ же предметѣ и морально-психологическому типу истиннаго христіанина, отличающемуся характеромъ *альтруизма*, *спиритуализма*, а также *глубокой* и *интенсивной религіозности*. Въ данномъ отношеніи стоицизмъ, т. о., стоитъ на той же традиціонной античной точкѣ зрѣнія, на какой стояли и разсмотрѣнные нами выше философы; только эта точка зрѣнія въ стоицизмѣ проведена *съ большею послѣдовательностію*, поскольку въ стоической метафизикѣ и антропологіи съ большею послѣдовательностію проведена *односторонне-интеллектуалистическая и натуралистически-матеріалистическая* тенденція. Слѣдовательно, въ разсматриваемомъ нами отношеніи стоицизмъ шелъ не въ направленіи сближенія съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, а въ направленіи, принципіально противоположномъ.

Въ ученіи о *нравственномъ законѣ*, долженствующемъ регулировать нравственное поведеніе человѣка, стоицизмъ также не имѣетъ *существенныхъ положительныхъ* точекъ соприкосновенія съ христіанствомъ. При интеллектуалистическомъ, точнѣе, натуралистически-сенсуалистическомъ и субъективистическомъ характерѣ стоической гносеологіи и при интеллектуалистическомъ и натуралистически-пантеистическомъ характерѣ стоической метафизики,—въ стоицизмѣ нѣтъ мѣста ученію объ абсолютномъ нравственномъ законѣ, какъ законѣ *божественномъ*, со стороны своего происхожденія, и *абсолютномъ*, со стороны своего внутренняго содержанія, каковыя черты и составляютъ самое существо христіанскаго ученія о нравственномъ законѣ. *Односторонній интеллектуализмъ* и вытекающій отсюда *автономизмъ*, *релятивизмъ* и *субъективизмъ*, а также склонность къ *моральной казуистикѣ*—являются столь же характерными чертами стоическаго ученія о нравственномъ законѣ, какъ и ученія другихъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ. О *нравственномъ инстинктѣ* человѣка, о запросахъ человѣческаго *сердца и воли*, какъ основныхъ элементахъ, изъ которыхъ складывается содержаніе нравственнаго закона, односторонне-интеллектуалистическая этика стоиковъ умалчиваетъ вовсе [1]). Что же касается того, что стоики говорятъ о необходимости для человѣка слѣдовать въ своей жизни и дѣятельности *Божественному* закону, то этотъ «Божественный» законъ у нихъ оказывается, въ дѣйствительности, какъ мы видѣли, совпадающимъ съ законами *природы*, вообще, и *человѣческой*, въ частности, и постигается этотъ законъ человѣкомъ не извнѣ, а изъ своего собственнаго *человѣческаго разума*, вслѣдствіе чего онъ, по существу, не можетъ не быть закономъ относительнымъ и несовершеннымъ. Правда, стоики ведутъ часто рѣчь объ идеалѣ мудреца, какъ живомъ воплощеніи совершеннаго нравственнаго закона; но дѣло въ томъ, что стоики не могли указать на *живую историческую личность*, дѣйствительно, по мнѣнію ихъ, воплотившую въ себѣ этотъ совершенный нравственный законъ, а безъ этого послѣдній, естественно, долженъ отличиться формально-абстрактнымъ характеромъ. Мало того, стоики, какъ мы видѣли, и вообще не вѣрили въ возможность реализаціи идеала мудрости и добродѣтели, а съ точки зрѣнія стоиковъ, полагавшихъ, что

[1]) Стоическое понятіе ὁρμή, при *односторонне-раціоналистической* антропологіи и психологіи стоиковъ, какъ мы видѣли, совпадаетъ съ понятіемъ *теоретическаго разума* и, слѣдовательно, не можетъ быть поставлено въ аналогію съ нравственнымъ инстинктомъ, въ смыслѣ стремленій нашего *практическаго* разума.

нормою нравственнаго поведенія человѣка долженъ быть уже *реализованный* нравственный законъ, т. е. реальный примѣръ мудреца [1]),—это равносильно отказу указать, вообще, въ болѣе или менѣе опредѣленныхъ чертахъ содержаніе нравственнаго закона. И въ данномъ случаѣ стоицизмъ даетъ только дальнѣйшее развитіе тѣхъ же основныхъ интеллектуалистически-натуралистическихъ чертъ въ ученіи о происхожденіи и сущности нравственнаго закона, какими, какъ мы видѣли, характеризуется ученіе и другихъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ и какія вообще лежатъ въ основѣ традиціонныхъ этическихъ воззрѣній античнаго міра,—говоримъ *дальнѣйшее* развитіе потому, что ни у кого изъ предшественниковъ стоицизма не былъ съ такою послѣдовательностію, какъ у стоиковъ, проведенъ и съ такою обстоятельностію обоснованъ интеллектуалистическій и натуралистически-монистическій принципъ въ области метафизики и психологіи, породившій крайній интеллектуализмъ, автономизмъ, субъективизмъ и релятивизмъ стоической *этики*. И въ разсматриваемомъ нами отношеніи стоицизмъ такимъ образомъ, идетъ не навстрѣчу христіанскому ученію о нравственности, а удаляется отъ него.

Что при отсутствіи ученія объ абсолютномъ нравственномъ законѣ въ стоицизмѣ не можетъ быть мѣста *христіанскому* ученію о совѣсти,—это само собою слѣдуетъ изъ христіанскаго ученія о совѣсти, какъ неподкупномъ внутреннемъ судіи и законодателѣ человѣка, руководствующемся въ своихъ требованіяхъ и рѣшеніяхъ, во-первыхъ, *врожденнымъ* человѣку нравственнымъ инстинктомъ и, главнымъ образомъ, голосомъ человѣческаго сердца, во-вторыхъ, *откровеннымъ* Божественнымъ и потому абсолютнымъ закономъ. Въ стоицизмѣ голосъ совѣсти является голосомъ *индивидуальнаго человѣческаго разума*, не имѣющимъ поэтому ни должнаго авторитета, ни убѣдительности.

Въ ученіи о *путяхъ и средствахъ*, ведущихъ человѣка къ его нравственному совершенству и счастію, стоицизмъ стоитъ на той же почвѣ самаго послѣдовательнаго *интеллектуализма и автономизма*, какъ и въ ученіи о нравственномъ законѣ. При интеллектуалистическомъ и натуралистически-пантеистическомъ характерѣ стоической метафизики, у стоиковъ не можетъ быть мѣста ученію о

[1]) Въ данномъ случаѣ стоики, очевидно, стоятъ на точкѣ зрѣнія Аристотеля, учившаго, какъ мы видѣли, что мѣрою добра и зла является нравственный человѣкъ, какъ *индивидуальная личность*, достигшая высокой степени нравственнаго совершенства.

Божественной сверхъестественной помощи человѣку въ его стремленіяхъ къ нравственнному совершенству и счастію, равно какъ не можетъ быть радостной увѣренности въ возможности реальнаго достиженія того и другого, т. е. не можетъ быть мѣста тѣмъ именно чертамъ, которыя являются наиболѣе характерными въ *христіанскомъ* ученіи по данному вопросу, въ особенности—въ христіанскомъ ученіи объ Іисусѣ Христѣ, какъ Божественномъ Искупителѣ людей. Божественная помощь человѣку, съ точки зрѣнія стоиковъ, какъ мы видѣли, оказывается столь же невозможною, какъ и излишнею, поскольку въ стоической метафизикѣ, вообще, нѣтъ мѣста ученію о потребности человѣка къ непосредственному общенію съ живымъ и личнымъ Богомъ, Подателемъ всѣхъ благъ, мѣсто Котораго въ стоической метафизикѣ занимаетъ безличная природа=разумъ. Въ стоицизмѣ, слѣдовательно, по самому существу дѣла, совершенно нѣтъ мѣста христіанскому ученію объ *искупленіи*, какъ основномъ пути, ведущемъ человѣка къ нравственному возрожденію и спасенію.

Наконецъ, въ ученіи о *мотивахъ* къ нравственной дѣятельности человѣка стоицизмъ также, *по существу*, расходится съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, поскольку въ стоической этикѣ нѣтъ вовсе мѣста мотивамъ *альтруистическимъ* и *религіознымъ*, являющимся *основными* въ этикѣ христіанской. Собственное *индивидуальное* счастье человѣка, насколько оно достижимо въ условіяхъ натуральнаго земного его существованія,—вотъ, въ сущности, единственный мотивъ нравственной дѣятельности человѣка, какой признаетъ стоицизмъ, исходящій въ данномъ случаѣ изъ ультра-интеллектуалистическаго и натуралистическаго характера своей метафизики и изъ ультра-индивидуалистическаго характера своего ученія о конечной цѣли стремленій человѣка. А поскольку традиціонная для античнаго міра ультра-интеллектуалистическая, натуралистическая и индивидуалистическая тенденція въ стоицизмѣ получила, по сравненію съ другими разсмотрѣнными нами выше философами, свое дальнѣйшее послѣдовательное развитіе и обоснованіе,—постольку и въ своемъ ученіи о *мотивахъ* нравственной дѣятельности человѣка стоицизмъ еще менѣе имѣетъ *положительныхъ* точекъ соприкосновенія съ христіанствомъ, чѣмъ другіе разсмотрѣнные нами выше философы.

Въ заключеніе къ изложенному нами, въ общихъ чертахъ, ученію стоиковъ о нравственности, со стороны самаго ея *содержанія*,

должно, такимъ образомъ, сказать то же, что и относительно ученія стоиковъ о *формальной* сторонѣ этого понятія, т. е. что стоицизмъ по существу никакъ не шелъ въ направленіи сближенія съ христіанскою моралью. Этимъ мы, правда, вовсе не хотимъ сказать того, что въ исторіи нравственнаго развитія человѣчества стоицизмъ не сыгралъ никакой болѣе или менѣе значительной роли. Напротивъ, въ области прогрессивнаго развитія нравственныхъ *идей и понятій* стоицизмъ оказалъ человѣчеству громадную услугу,—можетъ быть, болѣе значительную, чѣмъ разсмотрѣнныя нами выше философскія системы. Въ данномъ случаѣ мы, главнымъ образомъ, имѣемъ въ виду тѣ высокія *идеи* универсальной гуманности и универсальнаго альтруизма, какія *въ теоріи* проповѣдывалъ стоицизмъ, и какія никѣмъ изъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ не были провозглашены съ такою широтою и опредѣленностію, какъ въ стоицизмѣ. И въ этомъ отношеніи—но только въ *этомъ* стоицизмъ косвеннымъ путемъ въ значительной степени подготовилъ историческую почву въ греко-римскомъ мірѣ для торжества здѣсь Христова евангелія: христіанское ученіе о самоотверженной любви ко всѣмъ людямъ, не исключая и враговъ, благодаря стоицизму, съ его проповѣдью о всеобщемъ равенствѣ и братствѣ людей,—*теоретическому сознанію* греко-римскаго міра не представлялось уже чѣмъ-то по существу дѣла непонятнымъ или даже абсурднымъ. Въ сферѣ *теоретическаго разума* стоицизмомъ было сдѣлано очень много въ дѣлѣ разрушенія традиціонныхъ античныхъ идеаловъ, проникнутыхъ духомъ односторонняго національнаго, партикуляризма и ультра-индивидуализма, съ точки зрѣнія которыхъ христіанская мораль должна была сознанію античнаго человѣка представляться непріемлемой и абсурдной по самому существу. Но тотъ прогрессъ, какой былъ въ данномъ случаѣ достигнутъ стоицизмомъ, далѣе поверхностной и малоустойчивой области нравственныхъ *идей и понятій*, какъ мы видѣли, не шелъ; отъ *периферіи* человѣческой душевной жизни, отъ теоретическаго разума человѣка моральная реформа стоицизма, въ силу его односторонняго интеллектуализма и натурализма, не проникала и, по существу дѣла, не могла и не хотѣла проникнуть *въ самую глубину человѣка, какъ моральной личности, къ глубочайшимъ источникамъ и корнямъ нравственнаго сознанія и поведенія человѣка—въ сферу его нравственнаго инстинкта, его сердца и воли*, а потому о нравственномъ *возрожденіи* человѣка, во всей сложности его

душевной жизни, стоицизмъ не въ правѣ былъ даже мечтать. И въ этомъ отношеніи христіанство, стремящееся нравственно возродить *всего* человѣка (а не одинъ лишь его умъ) и дѣлающее изъ человѣка *новое созданіе*, поскольку христіанство стремится возродить самые *корни и основы* нравственной жизни человѣка, его нравственный инстинктъ, его сердце и волю,—въ этомъ отношеніи христіанская мораль никакъ не можетъ быть поставлена въ генетическую зависимость отъ стоицизма. И если въ своемъ ученіи о *формольной* сторонѣ нравственности стоицизмъ, своимъ отрицательно-апатичнымъ отношеніемъ къ наличному порядку вещей и, вообще, къ земному существованію человѣка способствовалъ быстрѣйшему разложенію традиціоннаго античнаго міросозерцанія и развивалъ у своихъ послѣдователей жажду иной, новой и высшей дѣйствительности и жизни и тѣмъ лишь *косвеннымъ* и, такъ сказать, *отрицательнымъ* путемъ, подготовлялъ въ античномъ мірѣ почву для успѣшнаго распространенія здѣсь христіанства,—то и въ своемъ ученіемъ о самомъ *содержаніи* нравственныхъ идеаловъ человѣка стоицизмъ, по существу, оказался безсильнымъ привнести, съ своей стороны, что-либо *положительно-цѣнное* въ дѣлѣ созданія *«новаго человѣка»*, *какъ моральной личности*: возбуждая у своихъ послѣдователей лишь *смутныя теоретическія стремленія* въ направленіи къ *супранатуралистическимъ* и *альтруистическимъ* идеаломъ нравственности, каковые позже во всей полнотѣ и ясности были возвѣщены христіанствомъ,—стоицизмъ не могъ дать *удовлетворенія* этимъ стремленіямъ, не могъ провести ихъ въ жизнь, поскольку не могъ нравственно *возродить* человѣка къ *новой жизни*, соотвѣтствующей новымъ высокимъ теоретическимъ идеаламъ. Поэтому о *генетической* зависимости христіанскаго ученія о нравственности и христіанскаго морально-психологическаго типа отъ стоической этики и отъ морально-психологическаго типа стоическаго мудреца—вести рѣчь можно только по недоразумѣнію.

Мы разсмотрѣли ученіе о нравственности представителей древней и средней стои. Какое направленіе это ученіе приняло у *позднѣйшихъ* стоиковъ? Приблизились ли они къ христіанскому ученію о нравственности или же продолжали итти по тому же пути, по какому шли и болѣе ранніе стоики, продолжая ихъ дѣло разрушенія традиціоннаго античнаго міросозерцанія, и не давая взамѣнъ его ничего, по существу, новаго и тѣмъ подтверждая не

случайной, а стихійно-необходимый характеръ того болѣзненнаго процесса духовно-нравственнаго саморазложенія, какой нами былъ отмѣченъ у представителей древней и средней стои, въ свою очередь продолжавшихъ разрушительную работу своихъ предшественниковъ?

Отвѣтомъ на эти вопросы должно послужить изложеніе этики наиболѣе видныхъ изъ позднѣйшихъ представителей стоицизма. Мы въ данномъ случаѣ ограничимся изложеніемъ ученія *Сенеки*, *Эпиктета* и *Марка Аврелія*.

2. Философія новой стои.

а) *Сенека.*

Время жизни Сенеки, совпадающее съ самымъ началомъ распространенія христіанства въ Римской имперіи, въ частности, со временемъ проповѣднической дѣятельности Ап. Павла; нѣкоторыя черты сходства нравственнаго ученія Сенеки не только по содержанію, но отчасти и по способу выраженія съ нравственнымъ ученіемъ христіанства, какъ оно изложено въ священныхъ книгахъ Новаго Завѣта въ особенности, въ посланіяхъ Ап. Павла; затѣмъ, нѣкоторыя историческія обстоятельства изъ жизни Ап. Павла, какъ, напримѣръ, фактъ снисходительнаго отношенія къ Ап. Павлу Галліона, брата Сенеки, о которомъ повѣтствуется въ Дѣян. 18, 12... и который является, въ глазахъ нѣкоторыхъ изслѣдователей, свидѣтельствомъ знакомства Сенеки съ христіанствомъ; апелляція Ап. Павла къ суду Цезаря и т. п. факты, говорящіе, яко-бы, о знакомствѣ Ап. Павла съ лицами, близко стоящими ко двору римскаго императора, а слѣдовательно, увеличивающіе вѣроятность личнаго знакомства между Сенекой и Ап. Павломъ,—все это, будучи много преувеличено въ своемъ значеніи, было причиной того, что въ ряду другихъ языческихъ философовъ-моралистовъ Сенека, въ глазахъ ученыхъ изслѣдователей, интересующихся рѣшеніемъ вопроса объ отношеніи языческой морали къ христіанской, весьма часто занимаетъ особенное, исключительное положеніе, настолько, что нѣкоторые ученые положительно утверждаютъ фактъ прямой зависимости Сенеки и его нравственныхъ воззрѣній отъ христіанства, въ особенности, отъ Ап. Павла, тогда какъ другіе ученые предполагаютъ относительно Ап. Павла и Сенеки обратную зависимость. Апокрифическая переписка Ап. Павла съ Сенекою и, вообще, преданіе о личномъ знакомствѣ Ап. Павла съ Сенекою, подтверждаемое и нѣкоторыми отцами Церкви, является, въ глазахъ нѣкоторыхъ ученыхъ, новымъ основаніемъ для утвержденія, что сходство нравственныхъ воззрѣній Сенеки съ ученіемъ Ап. Павла,

и вообще съ христіанскимъ нравственнымъ ученіемъ—не случайное, что фактъ личнаго знакомства Сенеки съ Ап. Павломъ, повлекшій за собою между ними взаимный обмѣнъ мыслей и религіозно-нравственныхъ убѣжденій, подтверждается и церковнымъ преданіемъ.

Ближайшее разсмотрѣніе религіозно-нравственныхъ воззрѣній Сенеки, самый духъ его системы, а не отдѣльныя только мысли и выраженія свидѣтельствуетъ о совершенно иномъ,—свидѣтельствуетъ о томъ, что нѣкоторое сходство между сочиненіями Сенеки, съ одной стороны, и посланіями Ап. Павла и вообще произведеніями новозавѣтныхъ писателей, съ другой, если и можетъ быть усматриваемо, то именно лишь въ отдѣльныхъ словахъ и выраженіяхъ, но никакъ не въ ихъ основныхъ идеяхъ и направленіи. Основные корни міросозерцанія Сенеки, вообще, и его морали, въ частности, несомнѣнно, даны въ античной философіи, именно, въ стоицизмѣ. То, что̀ выше нами было сказано о внутреннемъ взаимоотношеніи между стоицизмомъ и христіанствомъ, вообще, и стоическою моралью и христіанскою, въ частности,—должно быть отнесено и къ моральнофилософскимъ воззрѣніемъ Сенеки, съ тѣмъ развѣ отличіемъ, что отживающее и одряхлѣвшее состояніе до-христіанской античной цивилизаціи, въ частности, религіозно-нравственныя воззрѣнія и настроеніе античнаго міра въ сочиненіяхъ Сенеки нашли свое выраженіе еще въ болѣе ясной и сильной степени, чѣмъ въ произведеніяхъ представителей древней и средней стои. Съ этой, именно, точки зрѣнія должно быть оцѣниваемо отношеніе Сенеки къ античному міру, въ частности, къ морально-психологическому типу античнаго философа, съ, одной стороны, и къ возникающей христіанской нравственности и морально-психологическому типу истиннаго христіанина съ другой. Въ цѣляхъ раскрытія этого положенія, мы ограничимся указаніемъ важнѣйшихъ чертъ въ сочиненіяхъ Сенеки, особенно ясно подтверждающихъ и доказывающихъ, съ одной стороны, ея внутреннюю связь съ традиціоннымъ античнымъ міросозерцаніемъ, а съ другой стороны, то, какъ далеко религіозно-нравственная система Сенеки и весь его душевный укладъ отстоятъ отъ христіанской религіи и морали и отъ морально-психологическаго типа истиннаго христіанина.—Говоря о нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки, мы, слѣдуя избранному нами плану, предварительно коснемся основныхъ *метафизическихъ и религіозныхъ* его взглядовъ, со стороны ихъ вліянія на нравственную систему Сенеки и на общій укладъ его психики.

Ученіе Сенеки о *Богѣ*, подобно ученію представителей древней и средней стои, можно охарактеризовать кратко, какъ *односторонне-интеллектуалистическое*, съ одной стороны, поскольку понятіе Божества у Сенеки *совпадаетъ* съ понятіемъ мірового *разума*, *и натуралистически-пантеистическое и фаталистическое*, съ другой, въ противоположность христіанскому ученію о Богѣ, какъ о личномъ Духѣ, Творцѣ и Промыслителѣ всего сущаго, т. е. въ противоположность чисто *теистическому* ученію христіантва. Сенека не различаетъ понятій Бога и міра [1]). Для иллюстраціи этого ученія Сенеки отмѣтимъ нѣсколько наиболѣе характерныхъ фактическихъ данныхъ. Такъ, напр., Богъ у Сенеки, наравнѣ съ матеріальными вещами, представляется доступнымъ для внѣшнихъ чувствъ, напр., для зрѣнія. Въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, Сенека, какъ и прочіе стоики, Божество называетъ огнемъ, которымъ и будетъ въ концѣ міровой исторіи поглощено всякое конечное бытіе (Benef. IV, 8 и др.), чѣмъ, конечно, подчеркивается какъ матеріальная природа Божества, такъ и субстанціональное единство между тѣлеснымъ міромъ и Богомъ. Если Богъ и міръ, по взгляду Сенеки, субстанціонально нераздѣлимы; то, очевидно, что и отдѣльныя вещи въ мірѣ, не исключая и людей, суть лишь части Божества, члены одного цѣльнаго организма, т. е. Бога, или міра [2]). Въ частности, человѣческая душа есть часть (pars) Божественной души (Epist. 120). У Сенеки, правда, есть нѣкоторыя мѣста, гдѣ онъ различаетъ Бога отъ міра, называя Его *разумомъ* міра (ratio), душею міра и т. п. (смотр., напр. Helv. VIII. 3; Benef. VI, 7; Epist. 90, 29); иногда Сенека прямо замѣчаетъ, что отличіе Бога отъ человѣка заключается въ томъ, что Богъ состоитъ изъ одной лишь души, а человѣкъ изъ души и тѣла (Nat. quest. pref. 14 и др.), почему Богъ—невидимъ, и можетъ быть познаваемъ только мыслію (Nat. quest. VII, 30, 3). Это кажущееся противорѣчіе у Сенеки легко разрѣшается въ томъ чисто пантеистическомъ смыслѣ, что Богъ

[1]) Вотъ какъ, напр., Сенека выражается по данному вопросу: „Vis illum fatum vocare (т. е. Бога)? non errabis. Hic est ex quo suspensa sunt omnia, ex quo sunt omnes causae causarum. Vis illum Providenciam dicere? recte dices... Vis illum naturam vocare? non peccabis. Est enim ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum? non falleris. Ipse enim est totum, quod vides, totis partibus suis inditus, et se sustinens vi sua... (Natural. Quest. II, 45). Quid est Deus?" спрашиваетъ Сенека въ другомъ мѣстѣ и отвѣчаетъ: „quod vides totum et quod non vides totum" (Natural. Quest. pref. 1).

[2]) Totum hoc, quo continemur—говоритъ Сенека—et unum est, et Deus, est socii ejus sumus, et membre. (Epist. 92). Omne hoc, говоритъ Сенека въ другомъ мѣстѣ, quod vides, quo divina atqu humana conclusa sunt unum est, membra sumus corporis magni—(Epist. 92 сравн. Epist. 120).

представляетъ изъ себя какъ-бы двухсторонне существо: матеріальный міръ по отношенію къ Богу является лишъ одною изъ сторонъ (низшею) природы самого Божества (Epist. 56, 20). Такимъ образомъ, въ извѣстномъ отношеніи Богъ, по мнѣнію Сенеки, видимъ, а въ другомъ—невидимъ, то совпадаетъ съ міромъ, то отличается отъ него, что́ однако не препятствуетъ Божеству вмѣстѣ съ міромъ составлять одно существо. Богъ, по ученію Сенеки, какъ и по ученію представителей древней и средней стои, отличается отъ міра лишь, какъ болѣе тонкая матерія, разлитая по всему міру; изъ нея путемъ сгущенія образовался и самъ міръ. Естественно поэтому, что въ тѣхъ случаяхъ, когда Сенека выражается о Богѣ, какъ о міровомъ духѣ, точнѣе, міровомъ разумѣ, съ которымъ тождественъ весь міръ,—*панлогизмъ* Сенеки получаетъ опредѣленный матеріалистическій отпечатокъ (смотр., напр., Ad. Helv. c. VIII и др.).

Фатализмъ Сенеки представляетъ изъ себя только логическій и психологическій выводъ изъ его матеріалистическаго панлогизма. Разъ Богъ и міръ есть одно и то же, а въ физической природѣ дѣйствуютъ неизмѣнные механическіе законы, то слѣдовательно, и Божество оказывается причастнымъ этимъ законамъ и подчиняющимся имъ. Отождествивъ понятіе Божества съ міровымъ разумомъ, т. е. посмотрѣвъ на Божество и на весь міръ сквозь призму теоретическаго разума съ его необходимыми логическими законами мышленія,—Сенека, подобно другимъ стоикамъ, и во внѣшнемъ мірѣ видитъ проявленіе лишь законовъ необходимости, но уже необходимости объективированной, *натуральной*, гдѣ мѣсто логическихъ законовъ дѣйствуютъ законы натуральные. Этотъ фатализмъ и исключительное господство въ мірѣ и въ природѣ самого Божества *механическихъ* законовъ, а не законовъ свободнаго, цѣлесообразно-дѣйствующаго духа выразилось у Сенеки въ двухъ главныхъ формахъ—въ формѣ фатализма относительнаго и абсолютнаго. Сущность перваго состоитъ въ томъ, что Сенека никакъ не можетъ отрѣшиться вполнѣ отъ древне-языческихъ воззрѣній на матерію, какъ на относительно самостоятельное въ міровомъ процессѣ начало, которое, дѣйствуя по исключительно механическимъ законамъ, оказываетъ противодѣйствіе Божеству, такъ что Божество является безсильнымъ измѣнить эти законы и весь подчиненный имъ натуральный порядокъ вещей [1]). Кромѣ

[1]) Non potest artifex mutare materiam, haec passa est. (De Provid. V. сравн. ниже изложеніе ученія Сенеки о злѣ, гдѣ онъ говоритъ о тѣлѣ, какъ объ источникѣ зла).

того, Сенека весьма презрительно отзывался о тѣлѣ человѣка смотря на него, какъ на причину всѣхъ золъ, постигающихъ человѣка, называя его темницею души, узами души и проч. (см., напр., Consolat. ad Marc. c. 24; Epist. 65 и др.). Такимъ образомъ, матерія со своими механическими законамп, по ученію Сенеки, совершенно независима отъ воли Божества и, вообще, отъ законовъ свободнаго духа: Богъ—безсиленъ измѣнить ея природу, какъ и человѣкъ не можетъ измѣнить природу своего тѣла, а вслѣдствіе этого, цѣлая половина всего сущаго, именно, весь матеріальный міръ и все, что̀ такъ или иначе соприкасается съ нимъ и поскольку соприкасается,—оказывается, т. о., подчиненнымъ механическихъ законамъ, или же—что одно и то же—слѣпой судьбѣ. Но выше мы видѣли, что дуализмъ духа и матеріи у Сенеки только кажущійся: въ концѣ концовъ, все сводится къ одному верховному началу—Богу; все составляетъ единое цѣлое, одну субстанцію, а слѣдовательно, подчиняется однимъ и тѣмъ же законамъ. А если такъ, то противоположность между матеріей и духомъ, съ точки зрѣнія Сенеки, есть явленіе только относительное, и матерія можетъ быть названа только относительно самостоятельной. Разъ матеріальный міръ есть продуктъ Божества и даже болѣе того—извѣстная сторона, или форма проявленія Божества, которая въ концѣ міровой исторіи возвратится въ лоно Божества, именно, будетъ воплощена міровымъ огнемъ (т. е. Богомъ),—то отсюда ясно, что законы матеріи суть въ то же время законы Божеской природы. Богъ безсиленъ измѣнить законы матеріи потому именно, что эти законы суть законы *самого* Бога. Относительный фатализмъ Сенеки, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, разрѣшается въ фатализмъ *абсолютный*, въ безграничное господство въ мірѣ законовъ механической натуральной необходимости, или *судьбы*, которой подчиняется само Божество. Что между механическими законами матеріи и Божествомъ существуетъ такое именно соотношеніе, т. е. что матерія потому именно инертна, пассивна и подчинена законамъ натуральной необходимости, что это вытекаетъ изъ природы самого Божества,—объ этомъ Сенека высказывается неоднократно самымъ недвусмысленнымъ и категорическимъ образомъ [1]). Но отсюда же слѣдуетъ, что подчи-

[1]) „Quicquid est, говоритъ, напр., Сенека, quod nos vivere iussit et mori: eadem necessitas et deos alligat. Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse (т. е. Богъ) omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret, semel jussit... Non potest artifex mutare materiem: haec passa est (de Provid. c. v)".

неніе Божества законамъ матеріи есть, въ существѣ дѣла, его подчиненіе законамъ собственной природы. Съ точки зрѣнія Сенеки, не механическіе законы матеріи служатъ разумнымъ цѣлямъ Божества, какъ высочайшаго Духа, а само Божество проникается этими законами и, такъ сказать, матеріализуется. Понятно поэтому, что Сенека, желая быть вполнѣ послѣдовательнымъ, иногда прямо отождествляетъ понятія Божества и судьбы (fatum) (Natural. Quest. II, 45; Ad. Helv. c. VIII и др.). Другими словами, понятіе Божества, по ученію Сенеки, оказывается совпадающимъ съ понятіемъ господствующихъ въ мірѣ натуральныхъ механическихъ законовъ природы. Само собою понятно, что фатализмъ Сенеки совершенно устраняетъ возможность приписать ему ученіе о живомъ, личномъ Богѣ [1]).

Противъ такого заключенія могутъ, повидимому, говорить напр., тѣ мѣста изъ сочиненій Сенеки, гдѣ онъ заявляетъ о необходимости молиться богамъ (Ad. Helv. 18, 6; Benef. II, 1. 4; IV, 4. 1; Epist. 10; 117 и др.) и о томъ, что добродѣтель человѣкомъ достигается только при помощи Божества (Epist. 41; 73 и др.), а также гдѣ Сенека говоритъ о любви человѣка къ 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 слѣдовать волѣ Божіей и о подражаніи Божеству (De ira, II, 16. 2 и др.). О вѣрѣ Сенеки въ личнаго, живого Бога, повидимому, говоритъ и то, что Сенека приписываетъ Божеству такія свойства личныхъ существъ, какъ вѣдѣніе и даже всевѣдѣніе, такъ что отъ Божества, по нему, ничто не можетъ укрыться, почему намъ въ своихъ поступкахъ всегда должно помнить о томъ, что Богъ насъ видитъ и все знаетъ (De Provid. I; Epist. 10; 43; 83; De vita beata, XX и др.). Наконецъ, о вѣрѣ Сенеки въ личнаго Бога, при поверхностномъ взглядѣ на дѣло, можетъ, повидимому, говорить его ученіе о Божественномъ Провидѣніи, о безчисленныхъ благодѣяніяхъ, оказываемыхъ Богомъ людямъ (De benef. IV, 3—6; IV, 25—26 и др.), откуда Сенека выводитъ необходимость, чтобы и мы оказывали благодѣянія другимъ людямъ (ср. De ira, II, 27; Epist. 95; De Provid. VI и др.).—Но, въ виду приведенныхъ нами основаній въ пользу пантеизма и фатализма въ ученіи Сенеки о Богѣ, всѣ эти и имъ подобныя мѣста,

---

[1]) Что Божество, по ученію Сенеки, подчинено законамъ матеріи, т. е. законамъ натуральной необходимости,—это видно и изъ того, что, какъ мы видѣли, Богъ, по взгляду Сенеки, не есть чистый духъ, а только тончайшая матерія—огонь (Benef. IV, 8 и др.).

очевидно, не должны быть понимаемы нами въ буквальномъ смыслѣ. Дѣйствительно, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, оказывается, что, по ученію Сенеки, вѣрнаго основному ультра-интеллектуалистическому и натуралистическому характеру своего міросозерцанія,—«любовь» человѣка къ Богу есть не что иное, какъ чисто *познавательный* актъ, а не извѣстное чувство. «Deum colit—говоритъ Сенека—qui novi (т. е. Бога).... satis; illos (т. е. боговъ) coluit, quisquis immitatus est (Epist. 95). Да иначе и быть не можетъ, разъ Божество, съ одной стороны, безличный міровой разумъ и fatum, съ другой, по взгляду Сенеки, суть тождественныя понятія: любить можно только живую личность, а не отвлеченный законъ, не абстрактную идею или бездушную матерію. Что же касается ученія Сенеки о молитвѣ человѣка къ богамъ и о помощи, оказываемой человѣку Божествомъ въ стремленіи человѣка къ добродѣтели и счастью, то въ данномъ случаѣ Сенека отчасти, вѣроятно, дѣлаетъ уступку (неискреннюю) народнымъ религіознымъ взглядомъ, какъ это, напр., можно предположить на основаніи того, что въ одномъ мѣстѣ (Benef. VI, 19 и др.) онъ говоритъ о многихъ богахъ, тогда какъ Сенека, во всякомъ случаѣ, не былъ грубымъ политеистомъ; отчасти же подобнаго рода сужденія, встрѣчающіяся у Сенеки, можно понимать, какъ образное выраженіе его *натуралистически-пантеистическихъ* воззрѣній на данный предметъ. Только съ этой точки зрѣнія, намъ станетъ яснымъ, почему Сенека проповѣдуетъ, напр. (Epist. 31 и др.), о необходимости человѣку во всемъ полагается *на самого себя* и говоритъ, что единственное истинное благо, причина и залогъ счастливой жизни—это *зѣра въ себѣ*, почему и не совѣтуетъ мужу, стремящемуся къ великимъ дѣламъ, надоѣдать богамъ своими молитвами, считая это чѣмъ-то постыднымъ. «Устрой самъ себѣ—говоритъ Сенека—свое счастье» (Epist. 31), а счастье, по взгляду Сенеки, заключается въ добродѣтели (Epist. 41 и др.). Слѣдовательно, ученіе Сенеки о молитвѣ имѣетъ вовсе не тотъ смыслъ, какой мы обычно соединяемъ съ понятіемъ о молитвѣ. О *личныхъ* отношеніяхъ человѣка къ Богу у Сенеки не можетъ быть и рѣчи. Намъ думается, что мы наиболѣе близко подойдетъ къ дѣйствительному пониманію ученія Сенеки о молитвѣ, если за исходный пунктъ къ этому пониманію возьмемъ мѣсто изъ «De Benefic.» V, 25. 4, гдѣ Сенека прямо заявляетъ, что молиться богамъ нужно не въ надеждѣ получить отъ нихъ помощь, но только для возбужденія въ себѣ извѣстнаго настроенія. Повидимому, Сенека въ данномъ случаѣ имѣетъ въ виду то, именно, *эстетическое*, но никакъ не религіозное въ точномъ

смыслѣ этого слова настроеніе, какое столь присуще человѣку, глубоко проникшемуся натуралистически-пантеистическимъ міросозерцаніемъ.—Точно также и ученіе Сенеки о Провидѣніи и о Божественныхъ благодѣяніяхъ, въ связи съ его ученіемъ о господствѣ въ мірѣ судьбы, должно понимать въ смыслѣ признанія механически-необходимаго устройства міра. Кромѣ того, нужно постоянно имѣть въ виду и то, что Сенека, какъ увидимъ ниже, въ дѣйствительности, плохо вѣрилъ въ Божественную благость и мало ее цѣнилъ: иначе онъ не проповѣдывалъ бы отреченія отъ этой жизни, вмѣстѣ со всѣми благодѣяніями Божества. Правда, Сенека не особенно и настаиваетъ на цѣнности внѣшнихъ благодѣяній Божества, не желая, очевидно, слишкомъ явно противорѣчить своему собственному ученію о безсиліи Божества измѣнить природу матеріи. Желая отстоять Божественную благость, Сенека изъ области внѣшнихъ благъ переходитъ въ сферу благъ внутреннихъ, духовныхъ, состоящихъ въ добродѣтели; Богъ, по словамъ Сенеки, если и лишаетъ человѣка внѣшнихъ благъ (вѣрнѣе, *не можетъ* ихъ подать), то вмѣсто нихъ подаетъ благо несравненно высшее—добродѣтель (Provid. c. IV и др.). Но какъ странно звучатъ эти слова въ устахъ Сенеки, совѣтующаго человѣку не надоѣдать богамъ своими молитвами, а самому себѣ устроять свое счастіе (Epist. 31)?

Резюмируя все сказанное нами относительно ученія Сенеки о Богѣ, должно сказать, что противоположность этого ученія съ христіанскимъ—принципіальная: вмѣсто христіанскаго ученія о живомъ личномъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ всего, у Сенеки мы видимъ ученіе о Богѣ, какъ безличномъ разумѣ, разлитомъ въ мірѣ, составляющемъ душу универса, или—вѣрнѣе сказать—*тождественному* съ этимъ послѣднимъ и подчиняющемся неизмѣннымъ логическимъ законамъ теоретическаго разума и ихъ объективному выраженію—механическимъ законамъ природы,—видимъ подчиненіе законовъ свободняго духа предъ законами безжизненной матеріи. Въ данномъ случаѣ Сенека, такимъ образомъ, вполнѣ стоитъ на почвѣ интеллектуалистически-натуралистическаго міросозерцанія представителей древней и средней стои.

Ученіе Сенеки о природѣ существующаго въ мірѣ *зла* и способахъ борьбы съ нимъ представляетъ изъ себя простой логическій и психологическій выводъ изъ его ученія о Богѣ и Его отношеніи къ міру и также проникнуто характеромъ односторонняго интеллектуализма и натурализма.—Прежде всего, относительно ученія Сенеки о

природѣ и сущности мірового зла должно замѣтить, что взглядъ Сенеки въ данномъ случаѣ отличается тою же кажущуюся непослѣдовательностію, какъ и его ученіе о природѣ Божества. Допустивъ въ своей философіи отождествленіе міра съ Богомъ, т. е. проповѣдуя пантеизмъ, при томъ, въ формѣ панлогизма,—Сенека, въ силу этого, вынужденъ былъ отрицать объективное существованіе въ мірѣ зла. Если же все-таки нѣчто ненормальное въ мірѣ и существуетъ; то, съ точки зрѣнія Сенеки, это объясняется тѣмъ, что все, обычно признаваемое нами ненормальнымъ, въ дѣйствительности *только кажется* намъ таковымъ: такъ называемое зло, въ дѣйствательности, есть только наше *ложное* субъективное мнѣніе, плодъ нашего ошибочнаго пониманія природы всего сущаго, а не что-либо реально и объективно существующее. Но, съ другой стороны, мы видимъ, что натуралистически-пантеистическій панлогизмъ Сенеки не мѣшалъ ему держаться временнаго относительнаго дуализма между Богомъ и матеріей. Мы видѣли также и то, что стремясь примирить этотъ относительный дуализмъ духа и матеріи, Сенека достигаетъ лишь того, что законы матеріи усвояетъ духу, такъ что матерія въ этомъ отношеніи у Сенеки беретъ рѣшительный перевѣсъ надъ духомъ. А т. к. Сенека не могъ подавить въ себѣ отрицательнаго и даже враждебнаго отношенія ко всему матеріальному, какъ стѣсняющему, по его мнѣнію, свободу духа,—то стремленіе Сенеки къ натуралистическому монизму, къ признанію существованія въ мірѣ неизмѣнныхъ законовъ въ данномъ случаѣ, какъ и въ его ученіи о Богѣ, привело только къ тому, что, въ концѣ концовъ, онъ, подобно другимъ стоикамъ, принужденъ былъ провозгласить *неизбѣжность* и *непрепобѣдимость* существующаго въ мірѣ зла, т. е. принужденъ былъ свой *пессимистическій* взглядъ на матерію перенести и на Божество, приписавъ Божеству то, что́ свойственно матеріи. Отъ своего поверхностнаго оптимизма, выросшаго на ультра-интеллектуалистической почвѣ (на почвѣ пантеизма, точнѣе, *панлогизма*),—Сенека, подобно другимъ стоикамъ, переходитъ крайнему пессимизму.

Оптимистическая тенденція въ ученіи Сенеки о природѣ существующаго въ мірѣ зла, т. е. признаніе за зломъ только чисто субъективнаго, а не объективнаго значенія,—подтверждается многочисленными мѣстами изъ его сочиненій, гдѣ онъ говоритъ о нормальности и совершенствѣ *всего* существующаго и о томъ, что *всякое* зло есть лишь плодъ нашего ошибочнаго мнѣнія. Для нашего счастія, по мнѣнію Сенеки, слѣдуетъ лишь понять то, что все, доставляющее намъ, повидимому, страданіе,—необходимо для поддер-

жанія мірового порядка и является слѣдствіемъ общаго мірового хода вещей (Epist. 74). «Все, говоритъ Сенека, зависитъ отъ нашего мнѣнія (omnia ex opinione suspensa sunt): не только честолюбіе, роскошь и скупость зависятъ отъ того, какъ на что смотрѣть, но и болѣзнь (т. е. кажущаяся ея ненормальность) зависитъ отъ нашего воображенія. Всякій чувствуетъ себя настолько несчастнымъ, насколько считаетъ себя таковымъ (tam miser quisque, quam credit Epist. 78)»[1]). Слѣдовательно, объективныхъ причинъ къ тому, чтобы быть несчастнымъ, т. е. объективнаго зла нѣтъ. Смерть тоже не есть объективное зло, и только недоразумѣніе и наше ложное мнѣніе дѣлаетъ изъ нея для насъ нѣчто ненормальное: «мы, по словамъ Сенеки, боимся не самой смерти, но мысли о ней (Epist. 30)». «Смерть, страшна намъ только потому, что о ней говорятъ, какъ о чемъ-то страшномъ. Но нѣтъ ничего нелѣпѣе, какъ бояться словъ (Epist. 91)». Обычнымъ утѣшеніемъ при мысли о смерти, вообще, и близкихъ намъ лицъ, въ частности, у Сенеки являются разсужденія о томъ, что смерть есть неизбѣжный, необходимый законъ природы, какъ и жизнь. «Того, что неизбѣжно—говоритъ Сенека,—ждутъ; бояться можно только сомнительнаго. Смерть есть необходимость, для всѣхъ одинаковая и неотразимая. Какой же смыслъ жаловаться на положеніе, изъ котораго никто не изъятъ?.. Нечего претендовать на природу за то, что она подчинила насъ одному закону съ собой: вѣдь все, что она созидаетъ, она же разрушаетъ (Ep. 30)». «Судьба, разсуждаетъ Сенека о смерти въ Epist. 77, непреклонна, неизмѣнна и основана на предвѣчной необходимости. Ты идешь туда, куда и все идетъ. Что тутъ для тебя новаго? Въ этомъ законѣ ты рожденъ. То же испыталъ твой отецъ, и твоя мать, и твои предки... Неразрывная и никакими силами неизмѣнная цѣпь оковала все твореніе...; одна изъ обязанностей, налагаемыхъ жизнію, состоитъ въ смерти». «Ты умрешь—говоритъ Сенека—не оттого, что ты боленъ, а оттого, что ты живешь (morieris non quia aegrotas, sed quia vivis: Epist. 78)». Даже болѣе того: смерть, по Сенекѣ, не только не есть зло, но напротивъ—величайшее благо». Несомнѣнно, говоритъ Сенека, что величайшее благо природы стоитъ въ томъ, что мы должны умереть (Epist. 101)».—Нѣтъ, по ученію Сенеки, въ мірѣ и нравственнаго зла, т. е. грѣха въ объективномъ смыслѣ

[1]) Всѣ эти и имъ подобныя мѣста изъ сочиненій Сенеки служатъ также иллюстраціей къ высказанному нами мнѣнію объ абсолютномъ фатализмѣ въ ученіи Сенеки о Богѣ и мірѣ. Выдержки изъ сочиненій Сенеки мы приводимъ по переводу *Краснова*.

этого слова, т. е. въ смыслѣ извращенія нашей воли и испорченности нашего сердца. Извращенія нашей духовной природы Сенека не могъ въ принципѣ допустить уже потому, что, по его мнѣнію, наша душа есть часть Божественной души, или Божественнаго разума. Различіе между нами и Богомъ, по Сенекѣ, заключается лишь въ томъ, что «у насъ лучшая часть насъ есть духъ, а у него ничего нѣтъ, кромѣ духа (Nat. Quest. I. pref.). И эта особенность нашей природы, по сравненію съ Божествомъ, не только не есть недостатокъ въ объективномъ смыслѣ, но въ нѣкоторомъ родѣ составляетъ даже преимущество нашей природы предъ Божественною, поскольку черезъ это человѣкъ имѣетъ возможность, такъ сказать, завоевать себѣ добродѣтель черезъ борьбу съ тѣлесными страстями, а Богъ вѣдь не грѣшитъ потому только, что и не можетъ грѣшить (De provid. VI); слѣдовательно, для Бога тутъ ни заслуги ни доблести нѣтъ никакой [1]). Въ частности, по ученію Сенеки, въ нашей природѣ заложено ничѣмъ не поврежденное и не извращенное стремленіе къ истинѣ (Ad Helv. VI, 6); отъ природы всѣ люди обладаютъ вполнѣ достаточными способностями къ тому, чтобы стать добродѣтельными (Benef. III, 28; Epist, 44, 2; 44, 31; 120, 4 и др.), такъ что, при сравнительно счастливыхъ обстоятельствахъ, добродѣтель можетъ быть достигаема нами путемъ самостоятельнаго развитія кореняцихся въ нашей душѣ благородныхъ задатковъ, даже безъ всякаго внѣшняго наученія (Epist. 38, 2; 41, 25 и др.), хотя для окончательнаго утвержденія въ добродѣтели необходима философія (Epist. 95, 36 и др.). Поэтому Сенека совершенно послѣдовательно, съ своей точки зрѣнія, утверждаетъ, что всякій порокъ есть нѣчто чуждое нашей природѣ, какъ-бы болѣзнь нашего духа (Epist. 122, 5; De ira II, 13. 1 и др.), вслѣдствіе чего, человѣкъ ненавидитъ грѣхъ по самому свойству своей природы (Epist. 112; 4.), хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и любитъ его (ibid). Такъ какъ пороки, по мнѣнію Сенеки, по существу чужды намъ, «то ихъ легко вырвать съ корнемъ и бросить. Гораздо тверже держится то, что сидитъ на своемъ мѣстѣ (т. е. добродѣтель). Добродѣтель соотвѣтствуетъ нашей природѣ, пороки враждебны и противны ей (Epist. 50, 8 и др.)».

---

[1]) Физическое зло, по Сенекѣ, также полезно и необходимо для счастія и добродѣтели, между прочимъ, по тѣмъ же причинамъ: лишь черезъ испытанія познаются мужество и стойкость человѣка: calamitas virtutis occasio est (Provid. IV).

Такимъ образомъ, по ученію Сенеки, зла въ объективномъ смыслѣ, повидимому, нѣтъ вовсе: вся суть—въ ошибочности нашихъ мнѣній, избѣжать чего мы всегда въ состояніи, потому что наша природа, какъ таковая, по своей сущности, не извращена, а такъ называемый грѣхъ по отношенію къ нашей душѣ есть нѣчто чисто внѣшнее и наносное.— Но уже, такъ сказать, argiori можно предполагать, къ чему долженъ привести этотъ теоретическій принципіальный оптимизмъ, разъ Сенекѣ придется имѣть дѣло не съ теоріей и логическими формулами, а съ живой дѣйствительностію. Вѣдь, что тамъ ни говори, а на лицо существуетъ тотъ фактъ, что зла въ мірѣ—сколько угодно, а натуралистическій монизмъ Сенеки долженъ былъ привести его къ убѣжденію, что источникъ зла лежитъ въ самой первоосновѣ міра, въ неизмѣнныхъ натуральныхъ законахъ природы. Отсюда, ученіе Сенеки о томъ, что въ мірѣ нѣтъ зла, потому что *все* совершается по неизмѣннымъ законамъ природы, въ существѣ дѣла, обращается въ то положеніе, что въ мірѣ господствуетъ абсолютное и неизмѣнное зло, потому что, при господствѣ въ мірѣ неизмѣнныхъ законовъ природы, то, что́ нами ощущается, какъ зло (чего не отрицаетъ и самъ Сенека), всегда таковымъ и останется, и побѣдить его никто не въ силахъ, даже Богъ, такъ какъ Онъ самъ подчиняется судьбѣ и неизмѣннымъ законамъ матеріи. Во-вторыхъ, такъ какъ, съ односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точки зрѣнія Сенеки, ничто не зависитъ отъ нашей воли, потому что во внѣшнемъ мірѣ дѣйствуютъ одни натуральные, механическіе законы, а внутренняя жизнь человѣка подчинена столь же непроложнымъ логическимъ законамъ нашего теоретическаго разума,—то причина зла лежитъ, слѣдовательно, внѣ нашей власти, и съ нимъ мы ничего не можемъ подѣлать. Въ силу этихъ основаній, Сенека долженъ былъ, въ концѣ концовъ, притти къ тѣмъ же конечнымъ пессимистическимъ выводамъ, по разсматриваемому нами вопросу, какъ и представители древней и средней стои.

Что касается фактическихъ доказательствъ того, что Сенека внѣшнее зло отрицалъ только въ теоріи, а въ практической жизни признавалъ его неограниченное и ничѣмъ не преоборимое господство, —то это ясно видно, прежде всего, изъ его въ высшей степени враждебнаго отношенія къ тѣлесной природѣ человѣка [1]). Тѣло человѣка, по мнѣнію Се-

[1]) Вотъ какъ, напр., Сенека выражается о тѣлѣ въ трактатѣ: „Ad. Marc." c. 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, offuscatur, inficitur, arcetur a veris et suis, in falsa conjectus: omne illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstrahatur et sidat;

неки, есть источникъ всякаго зла, всякаго заблужденія. Неудивительно поэтому, что Сенека, какъ мы видѣли, считаетъ смерть величайшимъ изъ благъ: очевидно, въ мірѣ вовсе не такъ ужъ прекрасно все устроено, какъ это въ теоріи утверждаетъ Сенека; иначе ему не зачѣмъ было бы желать смерти, а тѣмъ болѣе рекомендовать человѣку самоубійство (Epist. 65 и 70 и др.), въ тѣхъ случаяхъ, когда жизнь, по тѣмъ или инымъ причинамъ, покажется ему нестерпимою (ibid). [1]) Кромѣ того, у Сенеки, вообще, чуть ли не на каждомъ шагу можно встрѣтить разсужденія о бренности и суетности всего земного, тѣлеснаго и всего существующаго, вслѣдствіе чего, по словамъ Сенеки, ничто въ жизни не заслуживаетъ того, чтобы къ нему привязываться (см. напр. Epist. 101 и др., особенно трактъ: «Ad. Marc»). А основнымъ утѣшеніемъ во всѣхъ бѣдствіяхъ жизни, въ томъ числѣ и въ смерти близкихъ намъ лицъ, у Сенеки является указаніе на неизбѣжность этихъ бѣдствій, откуда, по мнѣнію Сенеки, вытекаетъ необходимость *покоряться* имъ, потому что, если добровольно человѣкъ не покорится, то все равно, вѣдь, придется покориться по неволѣ (Epist. 74; 77; 91; 98; 99; 107 и др.). Очевидно, тутъ мы видимъ не опроверженіе факта существованія зла, а стремленіе примириться съ его *неизбѣжностію*. Утвержденіе, что все въ мірѣ нормально, и что объективнаго зла въ мірѣ нѣтъ, у Сенеки, подъ вліяніемъ фактовъ живой дѣйствительности, опровергающей это положеніе, превращается въ совершенно противоположное, глубоко пессимистическое убѣжденіе, находящее свое выраженіе, напр., въ такихъ разсужденіяхъ: «Мнѣ, говоритъ онъ, не страшенъ конецъ (т. е. смерть), ибо это есть то, что было до начала; не страшенъ и переходъ въ другой міръ, *ибо нигдѣ я не буду жить въ такихъ печальныхъ условіяхъ, какъ здѣсь* (quia nusquam tam

---

nitutur illo, unde dimissus est; ibi illum aeterna requies manet, pro confusis crassisque pura ei liquida» (сравн. подробн. Epist. 102). Подобное же разсужденіе мы читаемъ и въ Epist. 65: «Corpus hoc animi pondus ac paena est, premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia, et illum respirare rerum naturae spectaculo jussit, et a terrenis dimissit ad divina sic animus in hoc tristi et obscuro domicilio clusus, quotiens potest, apertum petit et in rerum naturae contemplatione requiescit.... и т. д.—„Лишь чрезъ тѣло меня можно заставить страдать, говоритъ здѣсь же Сенека: истинная свобода состоитъ въ презрѣніи тѣла (Ep. 65)".

[1]) «Если человѣку пріятна жизнь, пусть живетъ, говоритъ Сенека; если—непріятна, онъ снова можетъ вернуться туда, откуда пришелъ (Epist. 70)». Значитъ, жизнь, дѣйствительно, можетъ быть *непріятною*, и не по одному только недоразумѣнію, разъ предлагается столь радикальное средство избѣжать этой непріятности, какъ самоубійство... Одного исправленія нашихъ ошибочныхъ сужденій о внѣшнемъ мірѣ, очевидно, по мнѣнію Сенеки, не всегда бываетъ достаточнымъ для достиженія того, чтобы кажущееся зло обратилось въ реальное благо...

anguste его: Epist. 65 конецъ.). И такой переходъ отъ абсолютнаго оптимизма къ столь же *абсолютному пессимизму* для Сенеки вполнѣ естественъ, потому что признать абсолютно нормальнымъ ненормальное—значитъ отказываться отъ всякой надежды на лучшее будущее. Добавимъ ко всему этому еще и то, что Сенека, признавшій въ теоріи нормальность всего внѣшняго порядка вещей, въ то же время проповѣдуетъ полное отреченіе отъ такъ называемыхъ внѣшнихъ благъ, какъ суетныхъ и непрочныхъ (Epist. 22; 23; 31; 41; 44; 56; 67; 70; 72 и др.). Мудрецъ, по мнѣнію Сенеки, счастливъ потому, что «онъ независимъ отъ другихъ и не ждетъ милости ни отъ судьбы, ни отъ людей (Epist. 72)». Слѣдовательно, все внѣшнее, въ томъ числѣ и люди, по Сенекѣ, являются въ отношеніи къ намъ далеко не всегда «благомъ», разъ отъ внѣшняго міра нужно сторониться и убѣгать... Внѣшній порядокъ вещей, или судьба, что по ученію Сенеки одно и то же,—послѣднему, въ дѣйствительности, представляется чѣмъ-то столь ненормальнымъ, что онъ провозглашаетъ открытую борьбу съ судьбою: «Съ нами, говоритъ Сенека, воюетъ сама судьба за то, что мы не хотимъ покориться ея велѣніямъ. Но мы не только не согласны подчиниться судьбѣ, а отвергаемъ ее, для чего нужна большая храбрость (Epist. 51)»,—при чемъ, Сенека, какъ мы видѣли (см. стр. 871), заранѣе убѣжденъ въ томъ, *что эта борьба человѣка съ судьбой необходимо должна окончиться полнымъ пораженіемъ человѣка.* Все, сказанное нами объ отрицательномъ отношеніи Сенеки ко всему матеріальному въ особенности къ нашему тѣлу да и вообще ко всему міру и его строю, отношеніи, доходящемъ до того, что Сенека проповѣдуетъ самоубійство, какъ средство избавиться отъ невзгодъ земного существованія, а также проповѣдуетъ желаніе смерти,—все это говоритъ о томъ, что въ глубинѣ своей души Сенека не только признавалъ объективное существованіе въ мірѣ внѣшняго реальнаго зла, но даже признавалъ его *безграничное господство.* Слѣдовательно, всѣ теоретическія разсужденія Сенеки о томъ, что зло есть только субъективная ошибочность въ нашемъ пониманіи мірового порядка вещей,—въ существѣ дѣла, сводятся у Сенеки къ нулю, какъ только ему приходится коснуться фактовъ живой дѣйствительности. Такимъ образомъ, по вопросу о внѣшнемъ злѣ въ мірѣ, въ системѣ Сенеки одинаково уживаются и абсолютный оптимизмъ и абсолютный пессимизмъ. Но въ то время, какъ его оптимизмъ является лишь *логическимъ* выводомъ изъ его односторонняго интеллектуализма и натуралистическаго пантеизма (панлогизма),—пессимизмъ, также имѣющій

свои психологическіе корни въ ультра-интеллектуализмѣ и натурализмѣ міросозерцанія Сенеки, составляетъ, такъ сказать, *самую душу* его философскихъ воззрѣній, ихъ глубочайшій внутренній смыслъ, ихъ *психологическую*, а не логическую только правду.

Столь же не проченъ оптимизмъ Сенеки и въ вопросѣ о внутреннемъ, *нравственномъ* злѣ. И въ данномъ случаѣ Сенека никакъ не можетъ избѣжать въ конечномъ результатѣ самаго мрачнаго пессимизма. Въ самомъ дѣлѣ, хотя Сенека, подобно другимъ стоикамъ, въ духѣ односторонняго интеллектуализма, учитъ, что коренного извращенія нашей природы нѣтъ, что все наши бѣдствія и грѣхи суть только результатъ заблужденія нашего *теоретическаго разума*; но развѣ заблужденія нашего разума не есть недостатокъ нашей природы, той самой природы, которая, по Сенекѣ, есть частица Божества? Сенека предвидитъ этотъ упрекъ въ самопротиворѣчіи и старается, слѣдуя основнымъ принципамъ стоицизма, отклонить его тѣмъ, что конечною причиною заблужденій нашего мышленія считаетъ не мышленіе само по себѣ, а извѣстную специфическую особенность *внѣшнихъ* вещей,— ихъ способность вводить нашъ разумъ въ заблужденіе (Epist. 94, 13 и др.). Но этимъ, вѣдь, только усиливается пессимизмъ въ вопросѣ о нравственномъ злѣ: разъ источникъ нравственнаго зла, всѣхъ нашихъ заблужденій лежитъ *внѣ* насъ, во внѣшнихъ вещахъ,—то, слѣдовательно, существуетъ *объективное* зло, источникъ котораго находится *не* въ нашей власти. Въ нашей власти, слѣдовательности,—только отражать постоянныя нападенія злыхъ приманокъ внѣшняго міра, искоренить же этотъ источникъ нашихъ ошибокъ, предотвратить самую возможность искушенія,— мы, по ученію Сенеки, не въ силахъ, такъ какъ внѣшній порядокъ вещей отъ насъ независимъ и управляется своими натуральными неизмѣнными законами. Затѣмъ, не всегда мы, съ точки зрѣнія Сенеки, можемъ удачно и отражать искушенія со стороны внѣшнихъ вещей. Вѣдь, чтобы противостоять идущимъ извнѣ искушеніямъ, должно, по взгляду Сенеки, обладать болѣе или менѣе сильнымъ и развитымъ разсудкомъ. Но, по мнѣнію Сенеки, это доступно далеко не всѣмъ и, прежде всего, не доступно дѣтямъ [1]). Отсюда получается то, что Сенека вынужденъ признать положеніе, въ корнѣ подрывающее его ученіе о неповрежденности человѣческой природы и провоз-

[1]) Ср. Epist. 75, 16; 96, 13 и др. Въ частности, относительно дѣтей Сенека прямо и категорически заявляетъ, что такъ какъ у нихъ нѣтъ разума, какъ и у растеній и животныхъ, то они не обладаютъ ни счастьемъ ни нравственнымъ совершенствомъ (см. Epist. 124, 13 ср. Epist. 118, 12).

глашающее *всеобщую прирожденную* склонность ко грѣху, разъ *всѣ* люди прежде, чѣмъ достигнуть умственнаго развитія, не имѣютъ никакихъ средствъ противиться внѣшнимъ искушеніямъ, влекущимъ насъ ко грѣху. Сенека, дѣйствительно, откровенно и заявляетъ, что «никому не удавалось имѣть праведную душу ранѣе злой; всѣ мы предвосхищены зломъ; учиться добродѣтели—значитъ разучиться пороку (Epist. 50, 7)». Само собою понятно, что, по ученію Сенеки, вліяніе на нашу волю окружающихъ насъ дурныхъ людей, пока у насъ не окрѣпнетъ разумъ, должно быть въ высшей степени сильнымъ (Epist. 41, 8; 75, 16; 94, 13; 95, 36 и др.). Поэтому, въ концѣ концовъ, Сенека вполнѣ логично поступаетъ, когда утверждаетъ всеобщую и постоянную склонность къ грѣху (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 дѣйствительный идеалъ мудреца, т. е. идеалъ добродѣтельнаго человѣка, вообще, едва ли достижимъ: по крайней мѣрѣ, онъ отказывается указать на какую-либо историческую личность, которая-бы удовлетворяла этимъ требованіямъ (De constant. Sapient. c. c. VI—VII). Метафорически Сенека эту трудность достиженія идеала мудрости выражаетъ сравненіемъ, говоря, что истинный мудрецъ, истинно добродѣтельный человѣкъ попадается столь же рѣдко, какъ фениксъ: въ пятьсотъ лѣтъ одинъ разъ (Epist. 42, I,), т. е. почти никогда. Даже *относительная* мудрость достижима лишь съ величайшимъ трудомъ: и то хорошо, если хоть къ старости удастся достигнуть ея (Epist. 124, 12); цѣлой жизни едва достаточно для того, чтобы имѣть право сказать: я презираю жизнь, т. е. чтобы стать мудрецомъ (Epist. III, 5; ср. Epist 88, 33; Clem. I, 6. 3 и др.). Правда, въ принципѣ Сенека допускалъ, какъ и всѣ стоики, возможность всякому человѣку отъ порочной жизни перейти къ добродѣтельной, и это будто-бы даже легко достижимо (De ira, II, 13, 2; Epist. 50, 5), стоитъ только твердо рѣшиться сдѣлать такой переходъ (De ira, II, 10. 6; Epist. 104, 25 и др.) и познать грѣхъ, такъ какъ начало исправленія заключается уже въ самомъ познаніи грѣха (Epist. 28, 8; 53, 8 и др.). Но, во-первыхъ, позволительно усомниться въ искренности этихъ словъ Сенеки уже потому, что такая легкость перехода отъ порочной къ добродѣтельной жизни вовсе не гармонируетъ со всѣми приведенными нами выше, болѣе категорическими и рѣшительными положеніями его философіи. И, прежде всего, если переходъ отъ порока къ добродѣтели такъ легокъ, то почему такъ мало добродѣтельныхъ людей?!... Затѣмъ, перейти къ добродѣтельной жизни,

съ точки зрѣнія Сенеки, значитъ, вѣдь, совершить радикальный нравственный переворотъ въ своей душѣ, поскольку Сенека, какъ и другіе стоики, признавалъ единство всѣхъ добродѣтелей и пороковъ и принципіальное ихъ равенство (Epist. 66, 8 и др.), хотя это ученіе о равенствѣ между собою всѣхъ грѣховъ и добродѣтелей Сенека и не проводилъ вполнѣ послѣдовательно, 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.). Наконецъ, Сенека допускалъ нерѣдко возможность такого погрязненія въ грѣхахъ, когда переходъ къ добродѣтельной жизни уже и невозможенъ, когда человѣкъ, по выраженію Сенеки, просто-таки не способенъ къ необходимому для добродѣтели умственному развитію (Epist. 112, 2; ср. 94, 31 и др.).

Такимъ образомъ, стремленіе принципіально отстоять неповрежденность духовной природы человѣка, имѣющее свой психологическій корень въ одностороннемъ интеллектуализмѣ (панлогизмъ) и натурализмѣ всего міросозерцанія Сенеки,—въ концѣ концовъ, привело его къ необходимости перенести источникъ грѣха во внѣшній міръ, а затѣмъ и въ природу самого человѣка и тѣмъ самымъ отняло отъ Сенеки всякую возможность и надежду уничтожить этотъ источникъ, поскольку, даже признавая поврежденность человѣческой природы, Сенека не покидаетъ почвы своего односторонняго интеллектуализма и натурализма, а потому не считаетъ нужнымъ говорить *о возрожденіи* испорченной природы человѣка, полагая, что одного развитія нашего разума достаточно для нашего моральнаго исправленія. Сенека не хочетъ видѣть того, что теоретическій разумъ, человѣка самъ по себѣ, только *познаетъ* то, что̀ уже есть, но не въ силахъ *измѣнить* къ лучшему то, что̀ онъ позналъ. Отсюда—абсолютный нравственный пессимизмъ и полная безнадежность относительно возможности лучшаго нравственнаго порядка вещей, относительно возможности реальнаго осуществленія въ жизни истинной мудрости и праведности. Въ своемъ пессимизмѣ по разсматриваемому нами вопросу Сенека не только нисколько не уступаетъ представителямъ древней и средней стои, но скорѣе идетъ далѣе ихъ, въ смыслѣ большей опредѣленности и категоричности своихъ сужденій о неизмѣняемости существующаго порядка вещей,—того порядка, который Сенека, несмотря на все свое желаніе, въ концѣ концовъ, никакъ не можетъ признать нормальнымъ.

Въ своемъ ученіи о сущности зла физическаго и нравственнаго Сенека, какъ и представители древней и средней стои, оче-

видно, стоитъ въ принципіальномъ противорѣчіи съ *христіанствомъ*. Источникъ существующаго въ мірѣ зла Сенека, въ силу ультраинтеллектуалистическаго и натуралистическаго характера своего міросозерцанія, какъ мы видѣли, въ концѣ концовъ, былъ вынужденъ искать во внѣшнемъ, подчиненномъ механическимъ законамъ порядкѣ вещей, а не въ свободной волѣ человѣка, почему, съ его точки зрѣнія, не мыслимъ никакой прогрессъ, въ смыслѣ искорененія самого источника и корня мірового зла. Человѣку остается только отражать удары судьбы и отступать передъ ними. Но дѣло въ томъ, что, съ точки зрѣнія Сенеки, у человѣка даже для достиженія такой скромной цѣли не хватаетъ собственныхъ силъ, а на внѣшнюю помощь, напр., со стороны Божества, человѣкъ, по ученію Сенеки, какъ мы видѣли, разсчитывать не долженъ и не можетъ. Поэтому безграничный пессимизмъ въ ученіи о природѣ и сущности мірового зла, физическаго и нравственнаго, въ противоположность свѣтлому, полному надежды и живой энергіи взгляду на этотъ же предметъ христіанства,—составляетъ основную черту въ философіи Сенеки.

Такая же принципіальная противоположность между ученіемъ Сенеки и *христіанствомъ* существуетъ и по вопросу о способахъ борьбы со зломъ. Ученіе Сенеки о средствахъ борьбы съ міровымъ зломъ носитъ характеръ крайняго интеллектуализма и автономизма, подобно тому, какъ эта же черта нами была отмѣчена и у представителей древней и средней стои. «Для мужа, готовящагося къ великимъ дѣламъ, говоритъ Сенека, постыдно надоѣдать богамъ своими молитвами. Къ чему молитвы? Устрой самъ себѣ счастье. И ты устроишь его, если поймешь, что хорошо то, съ чѣмъ связана добродѣтель, и трудно то, съ чѣмъ соединенъ порокъ (Epist. 31)». «Истинное благо свободы, говоритъ Сенека въ другомъ мѣстѣ: ты только самъ можешь дать себѣ, поэтому и требуй его лишь у самого себя (Epist. 80)». Доказательствомъ наличности элементовъ автономизма въ нравственномъ ученіи Сенеки является также его совѣтъ въ извѣстныхъ случаяхъ, для избѣжанія зла въ жизни, прибѣгать къ самоубійству. Указываемый Сенекою путь къ достиженію счастія,—это развитіе правильнаго *пониманія* того, въ чемъ заключается наше счастіе. *Односторонній интеллектуализмъ*, такимъ образомъ, является основною характерною чертою въ ученіи Сенеки о способахъ борьбы со зломъ и достиженія счастія. И въ данномъ случаѣ Сенека, такимъ образомъ, стоитъ въ полномъ согласіи съ болѣе ранними представителями стоической философіи. Эта черта нравственной философіи

Сенеки представляетъ изъ себя прямой выводъ изъ того односторонне-интеллектуалистическаго положенія Сенеки, согласно которому, причина всѣхъ испытываемыхъ нами въ жизни бѣдствій и нашихъ дурныхъ поступковъ заключается *въ незнаніи, въ ошибкахъ нашего ума*, вслѣдствіе чего развитіе въ себѣ правильныхъ понятій о вещахъ и явленіяхъ всего міра, естественно, по ученію Сенеки, должно вести къ противоположному—къ счастію и добродѣтели и должно дѣлать насъ истинно свободными «Благо, по словамъ Сенеки, заключается въ познаніи вещей (Quid ergo est bonum? rerum scientia: Epist. 31)». Поэтому, съ точки зрѣнія Сенеки, философія, какъ высшая степень всякаго познанія (Epist. 88 и др.), есть самое вѣрное средство къ тому, чтобы мы стали духовно свободными, т. е. добродѣтельными и счастливыми. «Истинно свободнымъ, говоритъ Сенека, можетъ считаться одно только занятіе, дѣлающее насъ свободными, именно,—возвышенное, чистое, высокое занятіе философіей. Все остальное—ничтожно и мелко (Epist. 88)», и это потому, что философія, по ученію Сенеки, учитъ добродѣтели, а слѣдовательно, и счастію (ibid). Въ Epist. 72 Сенека говоритъ, что «ради занятія философіей нужно оставлять всѣ другія дѣла; для занятія философіей никакое время не можетъ считаться слишкомъ долгимъ, хотя бы наша жизнь продолжалась отъ дѣтства до крайнихъ предѣловъ человѣческаго возраста... Всякое время, по Сенекѣ, удобно для занятія философіей..... Только мудрецъ всегда и вездѣ спокоенъ.... Онъ можетъ испытывать нѣкоторыя неудобства, но истинное его счастіе прочно (ibid)». «Я хочу, говоритъ Сенека въ Epist. 32, чтобы ты нашелъ удовлетвореніе въ самомъ себѣ и, познавъ истинныя блага, *для обладанія которыми достаточно одного познанія ихъ*, не нуждался бы въ продленіи своей жизни [1])». Понятно послѣ всего сказаннаго, что у Сенеки не можетъ быть мѣста о какой-нибудь чрезвычайной Божественной помощи въ дѣлѣ борьбы человѣка со зломъ, а тѣмъ менѣе можно согласиться съ тѣмъ, что Сенека, яко-бы, признавалъ христіанское ученіе объ Искупителѣ въ той или иной формѣ, какъ это, напр., полагаютъ нѣкоторые ученые. Видѣть указаніе на Лицо Іисуса Христа въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сочиненій Сенеки напр., въ Epist. 13, 41; 41; 115; 120, 18. (De sapient. VI; VIII; XV и др.), на томъ только основаніи, что Сенека рисуетъ здѣсь идеалъ праведника, относящагося къ людямъ,

[1]) Ср. подробн. Epist. 17; 44; 50; 54; 91; 98 и др. Въ Epist. 31. 6. Сенека спрашиваетъ: Quid est bonum? и отвѣчаетъ: Rerum scientia. Ср. Epist. 121, 3 и др.

какъ высшій, и къ богамъ, какъ равный (Epist. 41), праведника, подвергающагося всевозможнымъ внѣшнимъ бѣдствіямъ, вплоть до распятія на крестѣ, и, при всемъ томъ, остающагося спокойнымъ духомъ и непоколебимымъ въ добродѣтели [1],—можно только при предвзятомъ мнѣніи, что Сенека былъ основательно знакомъ съ христіанствомъ и глубоко подпалъ его вліянію. Несостоятельность такого мнѣнія очевидна уже изъ того, что въ изображеніи Сенекою идеальнаго страждующаго праведника рѣшительно нѣтъ ничего такого, что̀ не могло бы быть заимствовано Сенекою изъ всѣмъ извѣстнаго изображенія идеальнаго страждущаго праведника, имѣющагося въ Платоновской «Республикѣ.» Что же касается того, что идеальный праведникъ Сенеки въ Epist. 41 изображается относящимся къ богамъ, какъ равный, то въ данномъ случаѣ не должно опускать изъ виду того обстоятельства, что, по словамъ Сенеки (въ этомъ же письмѣ), и въ каждомъ изъ насъ обитаетъ святой духъ, что Богъ—близъ насъ, съ нами, въ насъ и т. п. Въ данномъ случаѣ Сенека, очевидно, разсуждаетъ просто, какъ послѣдовательный пантеистъ. Если мы вникнемъ въ смыслъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ Сенека рисуетъ намъ идеалъ страждущаго праведника, то увидимъ, что вмѣсто живого историческаго Лица Христа, Сенека рисуетъ намъ только абстрактный *идеалъ*, къ которому человѣкъ долженъ стремиться въ своей жизни, но, по собственному сознанію Сенеки, врядъ ли кто-либо изъ мудрецовъ или героевъ, дѣйствительно когда-нибудь существовавшихъ, могъ въ своемъ лицѣ осуществить этотъ идеалъ, чтобы онъ, такимъ образомъ, сдѣлался историческимъ фактомъ (Объ этомъ см. De constant. sapient. c. c. VI—VII). Правда, Сенека высказываетъ увѣренность въ томъ, что нарисованный имъ идеалъ праведника, хотя рѣдко (не такъ ли рѣдко, какъ феникъ?.. См. выше стр. 874), но все-таки существуетъ и можетъ существовать въ дѣйствительности, а не есть только плодъ его фантазіи. Однако указать, въ качествѣ примѣра, на какое-нибудь историческое лицо, какъ на идеальнаго праведника, Сенека все-таки рѣшительно отказывается. Даже Катонъ, который въ глазахъ Сенеки, вообще, стоитъ особенно высоко,—и тотъ въ этомъ отношеніи находится по сомнѣніемъ (De const. sapient. c. VII нач.). Очевидно, что̀ то увѣренность въ возможности реальнаго

---

[1]) Подробно объ этомъ смотр. у Am. Fleury въ сочиненіи: „Saint Paul et Sénèque" 1853; Kreyher'a: „Anneus Seneca"... стр. 67—72 (сравн. опроверженіе этого мнѣнія у Aubertin'a, „Sénèque et st. Paul"... стран. 249—256; сравн. Baur „Drei Abhandlungen"... s. 407 и слѣдующ.).

существованія идеальнаго мудреца, начертаннаго Сенекой,— у послѣдняго является чисто субъективною, не имѣющею для себя рѣшительно никакихъ объективныхъ историческихъ основаній.

Отсутствіе исторически осуществленнаго образца добродѣтели должно, очевидно, весьма неблагопріятно отзываться на нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки, именно, должно придавать имъ характеръ пессимизма. Этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, рѣшается вопросъ и о томъ, насколько, съ точки зрѣнія Сенеки, интеллектуализмъ является вѣрнымъ и дѣйствительнымъ средствомъ къ достиженію счастія и нравственнаго совершенства: въ концѣ концовъ, вѣдь, самъ Сенека долженъ былъ сознаться, что не только въ борьбѣ съ внѣшнимъ, физическимъ зломъ путь интеллектуализма оказывается недостаточнымъ для снисканія счастья, но и относительно нравственнаго зла Сенека принужденъ съ грустію сказать, что «никого изъ насъ нѣтъ безъ вины (De ira, I, 14; ср. II, 27)», всѣ «всѣ мы злы (De ira, III, 26)», «всѣ согрѣшили (Da clem., I, 7)», и даже нѣтъ такого возраста въ жизни человѣка, когда бы онъ былъ свободенъ отъ грѣха (Epist. 97). Неудивительно послѣ этого, что Сенека отказывается найти смыслъ въ жизни и возможность удачно бороться со зломъ жизни, при сравнительно обычныхъ жизненныхъ невзгодахъ: его энергія легко истощается въ иборьбѣ, напр., съ сильною физическою болѣзнію или въ томъ случаѣ, если бы ему пришлось попасть въ рабство и т. п., такъ что въ подобнаго рода обстоятельствахъ Сенека рекомендуетъ прибѣгать къ самоубійству (см. Epist. 58, 34; 98, 16; De ira, III, 15—16 и др.) Самоубійство, вообще, по мнѣнію Сенеки, позволительно во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда по какимъ бы то ни было причинамъ жизнь становится непріятною. Основнымъ правиломъ, въ данномъ случаѣ, является слѣдующая сентенція: «placet—vive, non placet— licet eo reverti, unde venisti (Epist. 70, 15; ср. 91, 15 и др.)». И Сенека, съ своей точки зрѣнія, совершенно правъ: вѣдь, разумъ все—равно не въ силахъ уничтожить зла въ его корнѣ, потому что теоретическій разумъ лишь *познаетъ* существующее зло, самый же источникъ зла, по мнѣнію Сенеки, находится *внѣ* воздѣйствія *воли человѣка*; да и развитіе самого разума, съ точки зрѣнія Сенеки, подвержено тѣмъ же неизмѣннымъ механическимъ законамъ природы: вѣдь, дѣти не могутъ обладать, по ученію Сенеки, разумомъ, почему не могутъ обладать и благомъ (Epist. 124, 13; 118, 12 и др.), точно также, въ силу внѣшнихъ обстоятельствъ, не всякій и изъ взрослыхъ въ состояніи заниматься филосо-

фіей. Однимъ словомъ, по ученію Сенеки, человѣкъ находится вполнѣ во власти внѣшнихъ обстоятельствъ. Въ концѣ концовъ, Сенека, такимъ образомъ, долженъ притти къ отрицанію какихъ бы то ни было опредѣленныхъ и вѣрныхъ средствъ къ достиженію счастія здѣсь на землѣ: живи, молъ, пока живется, а не хочешь жить почему бы то ни было, можешь покончить съ собою самоубійствомъ....

Послѣ всего сказаннаго становится несомнѣннымъ, что въ вопросѣ о способахъ борьбы со зломъ—физическимъ и нравственнымъ,—ученіе Сенеки, какъ глубоко проникнутое духомъ односторонняго интеллектуализма и натурализма и вытекающаго отсюда скептицизма и пессимизма,—находится въ принципіальномъ противорѣчіи съ христіанскимъ ученіемъ, признающимъ необходимость, для искорененія существующаго въ мірѣ зла, радикальнаго возрожденія *всей* духовной природы человѣка, въ особенности его *сердца* и *воли* и отличающимся непоколебимой увѣренностью въ возможности достиженія конечной цѣли стремленій человѣка, его нравственнаго совершенства и соединеннаго съ нимъ блаженства,—увѣренностью, имѣющей своимъ психологическимъ источникомъ не поверхностный оптимизмъ, съ какимъ мы встрѣчались въ философіи Сенеки, а убѣжденіе въ дѣйственности Божественной благодати, посылаемой человѣку во имя искупительныхъ заслугъ Христа, реально осуществившаго въ Себѣ идеалъ нравственнаго совершенства и въ Своемъ Лицѣ проложившаго путь къ совершенству для другихъ людей. Въ противоположность христіанству, Сенека не можетъ указать не только вѣрнаго средства къ достиженію идеала нравственнаго совершенства, но даже вѣрнаго критерія этого послѣднято: развитіе разума, какъ средства для достиженія этой цѣли, указываемое Сенекою, является чисто формальнымъ принциномъ, ничего не говорящимъ опредѣленнаго относительно того, какъ, именно, долженъ человѣкъ, руководясь этимъ принципомъ, поступать въ томъ, или иномъ случаѣ. Сенекою предполагается само собою понятнымъ, что развитой разумъ, самъ по себѣ, можетъ указать каждому, какъ ему должно поступать въ томъ или иномъ случаѣ жизни; но, въ дѣйствительности, получается только то, что руководителемъ человѣка въ жизни—и это, въ концѣ концовъ, признаетъ и самъ Сенека—является не разумъ съ его опредѣленными предписаніями, а личный произволъ человѣка и внѣшнія обстоятельства.

Убѣдительнымъ доказательствомъ разочарованности Сенеки въ силѣ и значеніи человѣческаго разума, какъ руководящаго критерія въ рѣшеніи вопроса о томъ, что́ должно быть признано въ томъ или иномъ частномъ случаѣ хорошимъ и что́ дурнымъ,—можетъ служить слишкомъ замѣтная склонность Сенеки къ такъ называемой моральной *казуистикѣ*, т. е. къ чисто внѣшнимъ и, притомъ, самымъ детальнымъ предписаніямъ, долженствующимъ регулировать нравственное поведеніе человѣка. Подробное изслѣдованіе этой стороны моральной философіи Сенеки можно найти въ обстоятельномъ изслѣдованіи *Tamin'a* («Un probleme moral des l' ahtiquite») [1]). Мы ограничимся лишь указаніемъ на тотъ фактъ, что область казуистики у Сенеки, по сравненію съ представителями древней и средней стои, разработана съ гораздо большею обстоятельностію. Въ данномъ случаѣ съ Сенекою можетъ конкурировать развѣ одинъ Цицеронъ. Но если такъ, то мы имѣемъ полное основаніе отмѣтить у Сенеки въ гораздо большей степени, чѣмъ у его предшественниковъ, наличность скептицизма и пессимизма во взглядѣ на силу и значеніе индивидуальнаго человѣческаго разума, какъ средства, ведущаго человѣка къ его нравственному совершенству и счастію,—

---

[1]) Такихъ детальныхъ внѣшнихъ правилъ повседневнаго поведенія человѣка у Сенеки особенно много приводится въ тѣхъ его произведеніяхъ, въ которыхъ онъ ведетъ рѣчь не о принципіальныхъ философскихъ вопросахъ, а о поведеніи человѣка въ его обыденной жизни. Таковы многочисленныя разсужденія Сенеки, встрѣчающіяся въ его трактатѣ: „De beneficiis" объ отношеніи человѣка къ другимъ людямъ—друзьямъ, врагамъ, родственникамъ, благодѣтелямъ, постороннимъ и т. п.; таковы многочисленныя наставленія Сенеки, изложенныя въ его трактатахъ: „Ad Marc.", „Ad Helvet.", „Ad Polib.", а также въ нѣкоторыхъ изъ его писемъ (особ. въ Epist. *94*, *108*; ср. Epist. 9. 10. 18. 39. 51. 56. 72. 74. 76. 78. 121 и др.). Казуистическій характеръ, въ частности, носятъ наставленія Сенеки относительно, такъ называемой, моральной гимнастики, или духовной аскетики, въ цѣляхъ выработки въ себѣ апатичнаго отношенія къ внѣшнимъ благамъ (Epist. 10. 56 и др.), относительно тѣлесной гигіены и тѣлеснаго воздержанія (De tranqu., 15. De ira, I, 7. II, 12, 18. Epist. 18. 76. 108. 121 и др.), вообще, относительно необходимости человѣку, для укрѣпленія его воли, подчинять свою повседневную жизнь разнаго рода опредѣленнымъ детальнымъ правиламъ (De benef. VII, 1. VIII, 2. Epist. 94 и др.). Среди стоиковъ были въ употребленіи цѣлые сборники такихъ детальныхъ правилъ-совѣтовъ внѣшняго поведенія, и Сенека относится къ такимъ сборникамъ не безъ сочувствія (ср. Epist. 39; 94). Это пристрастіе Сенеки къ внѣшнимъ наставленіямъ находитъ свое выраженіе въ его склонности давать своимъ друзьямъ частные практическіе совѣты въ разнаго рода затруднительныхъ обстоятельствахъ жизни. Отсюда же—признаніе Сенекою важнаго значенія за воспитательнымъ воздѣйствіемъ учителя на своихъ учениковъ. Само это воздѣйствіе у Сенеки чаще всего носитъ характеръ детальнаго указанія разнаго рода опредѣленныхъ правилъ поведенія человѣка (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 воспитательныхъ пріемахъ Сенеки смотр. у Tamin'a, c. l., стр. 45—58).

разъ это средство, по взгляду Сенеки, нуждается въ безконечномъ множествѣ всякаго рода *внѣшнихъ* вспомогательныхъ указаній, сводящихъ, въ концѣ концовъ, почти къ нулю его свободную активность и автономность. Правда, въ качествѣ опредѣленнаго критерія добра и зла, истины и лжи Сенека, подобно другимъ стоикамъ, указываетъ своимъ читателямъ на нарисованный имъ возвышенный идеалъ мудреца. Такой объективный по отношенію къ читателю *абсолютный* критерій истины и совершенства, повидимому, можетъ безъ всякаго ущерба для дѣла замѣнить ему усилія его собственаго разума, въ дѣлѣ рѣшенія вопроса о томъ, къ чему онъ долженъ стремиться и отъ чего уклоняться. Во всякомъ случаѣ, начертанный Сенекою, подобно другимъ стоикамъ, идеалъ мудреца долженъ, повидимому, въ значительной степени облегчить субъективную работу разума каждаго отдѣльнаго лица, благодаря той опредѣленности и детальности, съ какою у Сенеки нарисованъ идеалъ мудреца, съ его интеллектуальными и моральными чертами. Но дѣло въ томъ, что и при наличности этого *объективнаго* критерія истины и нравственнаго совершенства у Сенеки получаются тѣ же пессимистическіе конечные результаты, что и при критеріи субъективномъ: ясно и опредѣленно выраженная склонность Сенеки ко всякаго рода мелочнымъ внѣшнимъ правиламъ обыденнаго поведенія человѣка говоритъ о молчаливомъ признаніи самимъ же Сенекою практической непригодности того объективнаго моральнаго критерія, какимъ, съ его точки зрѣнія, долженъ былъ бы являться идеалъ мудреца. И въ данномъ случаѣ теорія и практика у Сенеки рѣзко расходятся между собою. Вмѣсто *идеала* мудреца, какъ реальнаго критерія истины и нравственнаго совершенства, у Сенеки, выступаетъ множество детальныхъ предписаній, какъ только отъ теоретическихъ общихъ разсужденій онъ переходитъ къ практическому проведенію въ жизнь принциповъ своей философіи. Принципъ κατόρθωμα, или идеалъ совершенной добродѣтели, въ концѣ концовъ, оказывается у Сенеки недостижимой мечтой, поскольку въ обыденной конкретной дѣйствительности Сенека рекомендуетъ руководствоваться правилами поведенія, относящимися къ области καθῆκον—несовершенной добродѣтели, поскольку моральная казуистика, имѣетъ дѣло, именно, съ этою сферою. И это совершенно понятно: значеніе *жизненно-практическаго* моральнаго критерія, естественно, не можетъ принадлежать несбыточной мечтѣ, каковою, въ дѣйствительности, и является у Сенеки его идеалъ мудреца. Поэтому-то Сенека

и вынужденъ былъ отъ возвышеннаго, но практически непригоднаго моральнаго критерія снизойти къ моральной казуистикѣ, т. е. къ правиламъ морали болѣе низкой пробы, заимствованнымъ изъ сферы обыденной, повседневной, но зато реальной жизни. Ниже мы увидимъ, что самое содержаніе идеала мудреца у Сенеки, какъ и у другихъ стоиковъ, носитъ такой абстрактный и не соотвѣтствующій живой дѣйствительности характеръ, что даже при всемъ желаніи Сенеки, этотъ идеалъ не могъ бы играть роли критерія нравственнаго поведенія человѣка. Но, съ другой стороны, и казуистика, которая, съ точки зрѣнія Сенеки, должна человѣку въ его обыденной жизни давать указанія его нравственнаго поведенія, въ дѣйствительности не можетъ удовлетворять этой послѣдней цѣли, поскольку ни Сенека ни всѣ прочіе стоики, вмѣстѣ взятые, не могутъ предвидѣть всѣхъ частныхъ случаевъ человѣческой жизни, чтобы на каждый изъ нихъ предложить соотвѣтствующее правило поведенія. Поэтому, Сенека, волей или неволей, но, въ концѣ концовъ, долженъ былъ прибѣгнуть къ тому самому *субъективному* моральному критерію (собственному индивидуальному разуму), фактическая непригодность котораго уже была сознана самимъ Сенекою.

Все сказанное служитъ доказательствомъ того, что въ рѣшеніи вопроса о средствахъ къ достиженію человѣкомъ нравственнаго совершенства и о моральномъ критеріи у Сенеки, въ противоположность *христіанской* морали, вовсе не было оптимистической устойчивости и увѣренности. Наоборотъ, пессимизмъ и скептицизмъ и въ данномъ случаѣ проглядываетъ у Сенеки весьма ясно и опредѣленно. Что же касается примѣровъ моральной казуистики, столь частныхъ въ моральной философіи Сенеки, то соотвѣтствующія аналогіи мы найдемъ не въ рѣчахъ Христа и Его апостоловъ, а въ ученіи книжниковъ и фарисеевъ, обличаемыхъ Христомъ за казуистичность ихъ морали. Въ разсматриваемомъ нами отношеніи Сенека, по сравненію со своими предшественниками, представителями древней и средней стои, не только не приближается къ христіанству, но скорѣе удаляется отъ него.

Въ своемъ ученіи объ участи человѣка послѣ его смерти Сенека также представляетъ полную противоположность христіанскому ученію объ этомъ же предметѣ. Прежде всего, возникаетъ вопросъ о томъ, училъ ли, вообще, Сенека о *личномъ безсмертіи* человѣ-

ческой души, т. е. о сохраненіи ея индивидуальнаго бытія послѣ смерти человѣка? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть только тотъ, что Сенека, подобно представителямъ древней и средней стои, этимъ вопросомъ интересовался *мало*,—настолько, мало, что такое или иное рѣшеніе его для Сенеки, въ общемъ, было почти совершенно безразличнымъ. Относительно этого предмета сущность разсужденій Сенеки, въ общемъ, сводится къ тому, что, конечно, хорошо бы было, если бы послѣ смерти человѣкъ сохранилъ свое индивидуальное бытіе, наслаждался бы общеніемъ съ богами, созерцаніемъ вселенной, проникновеніемъ въ ея тайны и т. п. духовными благами, въ то же время избавившись отъ внѣшнихъ бѣдствій своего земного существованія. Но, если вслѣдъ за смертію должно послѣдовать полное небытіе человѣка, то и въ такомъ случаѣ, по мнѣнію Сенеки, не велика бѣда: главная суть въ томъ, что смерть избавляетъ человѣка отъ всевозможныхъ бѣдствій и невзгодъ *этой земной* жизни, виною чему служитъ наше тѣло,—избавляетъ черезъ уничтоженіе причины всѣхъ золъ—нашей тѣлесной оболочки, этой темницы души. Это, вотъ, пріятно и желательно, а что̀ послѣдуетъ за уничтоженіемъ нашего тѣла,—вопросъ второстепенный и, въ существѣ дѣла, не важный: хуже того, что̀ испытываемъ мы здѣсь на землѣ, послѣ нашей смерти съ нами, вѣдь, не случится, сохранитъ ли человѣкъ свою индивидуальность или же обратится въ небытіе. Но когда Сенека въ своихъ разсужденіяхъ исходитъ отъ основныхъ принциповъ своей метафизики, онъ уже болѣе точно и опредѣленно формулируетъ свои убѣжденія по данному вопросу, опредѣленно склоняясь къ *отрицанію* личнаго безсмертія человѣческой души, по крайней мѣрѣ, вѣчнаго, потому что, по ученію Сенеки, какъ и по ученію всѣхъ другихъ стоиковъ, въ концѣ концовъ, все должно быть поглощено огнемъ, или Божествомъ и слиться съ Нимъ (смотр. напр. «Ad Marc.» с. 26; Natur. Quest. III, 13; «Ad Helv». с. VIII; «De benef.» IV, 8 и др.).—Для подтвержденія такого, именно, ученія Сенеки объ участи человѣка послѣ его смерти, приведемъ нѣкоторыя относящіяся сюда фактическія данныя изъ его сочиненій. Въ «Constant. ad Marciam», с. с. 25—26 Сенека, повидимому, довольно ясно говоритъ о продолженіи личнаго бытія человѣческой души послѣ смерти человѣка; по крайней мѣрѣ, здѣсь онъ ясно говоритъ о томъ, что сынъ Марціи послѣ смерти избавится отъ отягощавшихъ его здѣсь на землѣ пороковъ, затѣмъ—поднимется въ небеса, гдѣ встрѣтится съ прежде умершими мудрецами и

своими родственниками и т. п. Въ этомъ же, приблизительно, духѣ выражается Сенека и въ трактатѣ: «Ad Polibium» с. 28, говоря, что братъ Палибія послѣ своей смерти поднялся въ какое-то особенное мѣсто, расторгши связывавшіе его душу оковы (т. е. тѣло), «созерцаетъ тамъ съ величайшимъ удовольствіемъ все доброе въ природѣ вещей» и т. д. Еще яснѣе, повидимому, говоритъ Сенека въ пользу личнаго безсмертія души въ Epist. 102. «Душа человѣка, говоритъ здѣсь Сенека есть нѣчто великое и славное. Ея предѣлы одинаковы съ предѣлами Божества... Продолжительность души—неограничена: все время, что было до меня, говоритъ она себѣ, мое... Когда наступитъ день, въ который произойдетъ разъединеніе тѣлеснаго и духовнаго началъ въ человѣкѣ, я покину это тѣло здѣсь, гдѣ я нашла его, а сама вознесусь къ богамъ. И теперь я не чужда имъ, хотя и живу въ постылой земной тюрьмѣ. Здѣшняя земная жизнь—только предвкушеніе той будущей, лучшей и вѣчной жизни... Насъ ожидаетъ новое рожденіе, новый порядокъ вещей: въ этой же жизни мы можемъ видѣть небо только издали. Такъ жди же безтрепетно, когда пробьетъ твой послѣдній часъ. Не для души твоей онъ послѣдній, но для тѣла. На всѣ окружающія тебя вещи смотри, какъ на обстановку гостиницы, въ которой ты остановился по пути. Нагимъ родился ты на свѣтъ, нагимъ отойдешь въ вѣчность..., совлечется съ тебя покрывающая тебя кожа, послѣднее одѣяніе твое... Когда-нибудь откроются тебѣ тайны природы, разсѣется окружающій тебя мракъ, и отовсюду возсіяетъ яркій свѣтъ. Представь только себѣ, какой блескъ должны производить столько свѣтилъ, сочетавающихъ свои лучи... Ты поймешь, что раньше жилъ въ потемкахъ, когда увидишь полный свѣтъ, который ты теперь смутно познаешь черезъ посредство своихъ земныхъ очей, и, однако, издали восхищаешься имъ. Какимъ же ты найдешь этотъ Божественный свѣтъ, когда увидишь его въ самомъ мѣстѣ его происхожденія»!.. Такой гимнъ безсмертію души изъ древнихъ языческихъ философовъ достоинъ развѣ только пера Платона. Однако разсужденія Сенеки относительно этого предмета въ Epist. 102 и др., по откровенному признанію самого же Сенеки, носятъ характеръ только *пріятныхъ грезъ и мечтаній*, навѣянныхъ ему временно чтеніемъ древнихъ мудрецовъ (въ особенности, вѣроятно, Платона), трактовавшихъ объ этомъ же вопросѣ. Это было не глубокое и постоянное убѣжденіе Сенеки, а просто пріятныя мечты, какъ результатъ пресыщенія скучною дѣйствитель-

ностію земной жизни. Въ началѣ того же 102 письма мы, напр., читаемъ слѣдующее: «Подобно тому, говоритъ здѣсь Сенека: какъ спящему и видящему пріятные сны кажется несноснымъ тотъ, кто его будитъ, зато что лишаетъ его наслажденія, *хотя и призрачнаго, но имѣющаго видъ дѣйствительности* (...etiamsi falsum, effectum tamen veri habentem...),—показалось мнѣ непріятнымъ и твое письмо. Оно оторвало меня отъ моихъ размышленій, которыя безъ того пошли бы, можетъ быть, и дальше: пріятно было размышлять о безсмертіи души и даже—клянусь небомъ—только вѣрить въ него. Я охотно довѣряю мнѣніямъ великихъ мудрецовъ по этому вопросу, *скорѣе только обѣщающихъ намъ столь прекрасную вещь, чѣмъ неоспоримо доказывающихъ ее* (Credebam enim facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis, quam probantium...). Я предавался надеждамъ на безсмертіе. Я уже начиналъ скучать настоящею жизнію и презирать жалкіе остатки предстоящихъ мнѣ дней, какъ человѣкъ, который со временемъ будетъ обладать цѣлою вѣчностію. И тутъ внезапно я былъ пробужденъ твоимъ письмомъ *и потерялъ свой прекрасный сонъ* (...et tam bellum somnum perdidi...). Впрочемъ, я возвращусь къ нему и снова буду заниматься тѣмъ же, какъ только отвѣчу тебѣ» [1])... Очевидно, что Сенека просто скуки ради, что называется, далъ волю своей фантазіи, которая, подъ вліяніемъ чтенія древнихъ мудрецовъ, учившихъ о безсмертіи души, и нарисовала ему миражъ будущей блаженной жизни человѣка послѣ его смерти. Пришло отъ друга письмо прозаичнаго содержанія,—и миражъ мигомъ разсѣялся, къ огорченію Сенеки. Впрочемъ, онъ даетъ себѣ слово снова, при удобномъ къ тому случаѣ, помечтать о томъ же: такъ ему показались пріятными только что пережитыя имъ грезы. Однако, придавать грезамъ фантазіи значеніе глубокаго убѣжденія настолько, чтобы онѣ должны были обусловливать собою нравственную дѣятельность человѣка, какъ это утверждаютъ защитники гипотезы слишкомъ близкаго сходства ученія Сенеки съ христіанствомъ, едва ли позволительно, тѣмъ болѣе, что Сенека мало цѣнилъ будущую жизнь и въ томъ даже видѣ, въ какомъ ему рисовала его фантазія: если вмѣсто такой жизни, послѣ смерти человѣка, его ожидаетъ совершенное небытіе, то и то́—не дурно. «Должно, говоритъ Сенека въ Epist. 93: стремиться туда (къ загробной жизни),

---

[1]) Переводъ *Краснова* Сенека: «Избранныя письма къ Люцилію».

гдѣ все это (т. е. все мірозданіе) легче познать... Но если я умру въ цвѣтѣ лѣтъ, и если послѣ смерти не останется ничего («...post mortem nihil ex homine restare....); то все-таки я умру спокойно и бодро, зная, что покинувъ здѣшній міръ, я не обрѣту себѣ другого».... (...etiamsi nusquam transiturus excedo...). Ставя себѣ такого рода диллему, Сенека, съ одной стороны, показываетъ, что убѣжденія въ личномъ безсмертіи человѣческой души, какъ единственно возможномъ и желательномъ состояніи нашей души послѣ земной смерти, у Сенеки вовсе не было, разъ и совершенное небытіе человѣка послѣ его смерти является одинаково возможнымъ и почти одинаково желательнымъ. Въ виду всего этого, позволительно усомниться, чтобы Сенека въ своихъ сочиненіяхъ (Напр., въ «Ad Polibium» и Ad Marciam») говорилъ съ полнымъ убѣжденіемъ, именно, о *личномъ* безсмертіи человѣческой души. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что при чтеніи этихъ двухъ его произведеній всякаго читателя должно поразить то, что главнымъ утѣшеніемъ для лицъ, потерявшихъ близкихъ и дорогихъ имъ людей, Сенека выставляетъ разсужденіе о томъ, какъ бѣдственна наша земная жизнь, какъ мужественно умирали и желали смерти нѣкоторые мудрецы и т. п., и только въ концѣ этихъ своихъ сочиненій Сенека дѣлаетъ нѣсколько краткихъ замѣчаній на счетъ того, что умершіе, молъ, не совершенно погибли и обратились въ небытіе, а что они живутъ и послѣ смерти, притомъ, лучшею жизнію, чѣмъ здѣсь, на землѣ. Нужели Сенека не зналъ того, что для лицъ, находящихся въ томъ душевномъ состояніи, въ какомъ были его адресаты, самымъ убѣдительнымъ въ потерѣ близкихъ имъ людей должно быть, убѣжденіе *въ продолженіи, именно, личнаго бытія умершихъ, а вовсе не то, что жить на землѣ такъ плохо*?! А между тѣмъ, Сенека говоритъ о личномъ безсмертіи не только безъ категоричности и опредѣленности, но какъ-бы вскользь и между прочимъ,—какъ-бы *снисходя* къ обычному представленію людей о загробной жизни, какъ къ такому утѣшенію, которое, хотя лично для Сенеки и не имѣло объективной цѣнности, но было болѣе соотвѣтствующимъ смутнымъ желаніямъ его адресатовъ. Поэтому-то, утѣшая въ Epist. 63 (Люцилія) человѣка болѣе образованнаго, чѣмъ предшествующіе адресаты, въ смерти его друга,—Сенека ни однимъ словомъ не касается вопроса о безсмертіи души, что́ могло бы служить, конечно, наилучшимъ утѣшеніемъ въ постигшемъ Люцилія горѣ, если бы оба они глубоко вѣрили въ это безсмертіе. Въ концѣ же

этого письма Сенека выражается такимъ образомъ, что, очевидно, готовъ скорѣе *отрицать* безсмертіе души, чѣмъ вѣрить: *Forttasse*, говоритъ здѣсь Сенека: si modo sapientum vera fama est, recipitque nos locus aliquis, quem putamus perisse, praemissus est. Только—«*можетъ быть*», а можетъ быть—и иначе.... Добавимъ къ этому и то, что приведенное нами разсужденіе Сенека помѣстилъ въ самомъ концѣ своего письма и какъ-бы вскользь. Въ нѣкоторыхъ же мѣстахъ своихъ сочиненій (напр., въ Epist. 54, 77 и др) Сенека прямо называетъ смерть переходомъ въ небытіе, какое предшествовало нашему рожденію, когда мы, по мнѣнію Сенеки, не чувствовали никакихъ страданій и горестей? Этотъ «покой небытія» и есть, повидимому, то блаженство, которое, по Сенекѣ, ожидаетъ насъ послѣ нашей смерти. Въ Epist. 36 Сенека, правда, говоритъ о возрожденіи въ будущемъ всего умирающаго, о томъ, что ничто не погибаетъ и т. п.; но это—общее всѣмъ стоикамъ пантеистическое ученіе о преобразованіи міра послѣ того, какъ онъ сгоритъ, когда, слѣдовательно, будетъ *уничтожено* всякое индивидуальное бытіе, и возникнетъ *новый* космосъ изъ первоосновы міра, а не ученіе о возрожденіи нынѣ существующихъ индивидуальныхъ существъ. Это—ученіе, проповѣдующее поглощеніе міра его первосновою, или Богомъ и созданіе вмѣсто него новыхъ индивидуумовъ, но никакъ не утверждающее безсмертіе нынѣ существующихъ индивидуумовъ (ср. Consolat. ad. Marc. c. 26 конецъ и друг.). Аналогичный же смыслъ и значеніе имѣютъ и всѣ другія мѣста изъ сочиненій Сенеки, гдѣ онъ, повидимому, говоритъ о безсмертіи человѣческой души, притомъ, въ однихъ случаяхъ Сенека, повидимому, болѣе склоняется къ признанію безсмертія человѣческой души—въ пантеистическомъ смыслѣ (напр., въ Epist. 36, 70; 57, 7—9; 63, 16; 71, 6; 76, 25; 86, 1 и др.), въ другихъ выражаетъ по этому поводу сомнѣніе (напр., въ Epist. 24, 18; 65, 21), въ-третьихъ, прямо отрицаетъ личное безсмертіе (напр. въ Frag. 28 мы читаемъ у Сенеки: Post mortem omnia finiuntur). Даже признавая, повидимому, безсмертіе души, Сенека, въ рѣшеніи вопроса о томъ, души всѣхъ ли людей безсмертны или только души мудрецовъ,—обнаруживаетъ неустойчивость, въ зависимости отъ того, кого изъ древнихъ стоиковъ въ данный моментъ Сенека имѣетъ въ виду—Хризиппа ли, признававшаго временное безсмертіе только за душами мудрецовъ (напр., въ Epist. 67, 7; 86, 1), или же, напр., Клеанта, признавшаго безсмертіе всѣхъ людей до мі-

рового пожара (Ad Polibium, VI, 26, 3). Во всякомъ случаѣ, далѣе мірового пожара личное безсмертіе человѣческой души, по Сенекѣ, продолжаться никакъ не можетъ.

При такомъ взглядѣ на участь человѣка послѣ его смерти, Сенека, въ противоположность *христіанскому* ученію, не можетъ дать намъ и опредѣленнаго ученія о мздовоздаяніи—о блаженствѣ въ загробной жизни праведниковъ и наказаніи грѣшниковъ. Вѣры въ наказаніе грѣшниковъ послѣ ихъ смерти Сенека вовсе не имѣлъ, называя такую вѣру прямымъ суевѣріемъ («fabula»;см., напримѣръ, Consolat. ad Marc. c. 19 и др.). Если Сенека и говоритъ объ имѣющемъ послѣдовать послѣ смерти человѣка очищеніи его отъ пороковъ (Ad. Marc. c. 25 и друг.); то, какъ показалъ уже Aubertin («Sénèque et st. Paul», p. 273 etc.,), тутъ должно разумѣть чисто физическое очищеніе, а не нравственное возмездіе. Въ общемъ, смерть, по Сенекѣ, есть только избавленіе отъ золъ земного существованія, отъ связующихъ насъ оковъ презрѣннаго и причиняющаго намъ зло тѣла и именно поэтому она всегда желательна, а вовсе не потому, что за нею необходимо послѣдуетъ извѣстное опредѣленное, притомъ, лучшее существованіе (см. Epist. 24; 36; 55; 63.; 65 и др.) Яснаго представленія о загробной жизни Сенека, какъ мы видѣли, не имѣлъ, а потому не могъ, въ частности, имѣть опредѣленнаго представленія и объ ожидающемъ человѣка послѣ его смерти благѣ или злѣ: послѣ нашей смерти, по мнѣнію Сенеки, можетъ наступить нѣчто лучшее, чѣмъ наше земное существованіе, можетъ быть, это будетъ и совершенное небытіе, но что именно,—опредѣленно неизвѣстно.... Отсюда становится, между прочимъ, понятнымъ и то, почему для Сенеки главнымъ основаніемъ того, что не должно бояться смерти, кромѣ мысли о бѣдствіяхъ земного существованія, является не опредѣленное убѣжденіе въ лучшемъ будущемъ послѣ нашей смерти, а столь мало утѣшительная мысль, какъ мысль о томъ, что смерть есть неизмѣнный законъ природы (см. Epist. 30; 77; и др.; ср. то же въ трактатахъ: «Ad Marc.» и «Ad Polib.»). Очевидно, слѣдовательно, и то, что у Сенеки не можетъ быть и *христіанскаго* ученія о воскресеніи мертвыхъ: у него есть, какъ мы уже упомянули выше, ученіе о созданіи *новаго* космоса, а не о возсозданіи прежде сотворенныхъ существъ. По сравненію со своими предшественниками, представителями древней и средней стои, Сенека по разсматриваемому нами вопросу, очевидно, не сказалъ ничего, по существу, новаго и оригинальнаго, если не считать того, что скептицизмъ Сенеки, по вопросу о безсмертіи человѣческой души, выраженъ у него

въ болѣе опредѣленной формѣ, чѣмъ у прежнихъ представителей стоицизма: Хризиппъ, напр., или Клеантъ все-таки обнаруживали нѣкоторую устойчивость въ своихъ убѣжденіяхъ по данному вопросу; Сенекѣ же представляется совершенно безразличнымъ, какого мнѣнія ни держаться въ данномъ случаѣ....

Но если такъ, то въ своемъ ученіи объ участи человѣка послѣ его смерти Сенека представляетъ діаметральную противоположность христіанскому ученію объ этомъ же предметѣ, ясно, опредѣленно и категорически признающему продолженіе *личнаго* бытія человѣка послѣ его смерти и будущее мздовоздаяніе послѣ тѣлеснаго воскресенія. Относительно Сенеки мы никакъ не въ правѣ сказать, что по вопросу о послѣсмертной участи человѣческой души онъ, по сравненію съ болѣе ранними стоиками, сдѣлалъ дальнѣйшій шагъ по пути сближенія съ христіанствомъ. Скорѣе—какъ разъ наоборотъ.

Какое же вліяніе должно было оказать изложенное нами религіозно-метафизическое ученіе Сенеки на его *нравственныя* воззрѣнія въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, или какими чертами съ формальной и матеріальной стороны должны обрисовываться нравственныя воззрѣнія и нравственная настроенность какъ самого Сенеки, такъ и его искреннихъ послѣдователей?—Остановимся, прежде всего, на нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки съ ихъ *формальной* стороны, т. е. со стороны интенсивности, жизненности и энергіи его нравственнаго чувства и нравственной дѣятельности.

Солидарность Сенеки въ его основныхъ религіозныхъ и метафизическихъ воззрѣніяхъ съ разсмотрѣнными нами выше болѣе ранними представителями стоицизма заставляетъ насъ, такъ сказать, apriori предполагать, что и въ сферѣ морали онъ, по существу, не скажетъ ничего новаго и оригинальнаго, а слѣдовательно, ничего такого, что бы принципіально сближало его мораль съ христіанскою, а личность философа Сенеки съ морально-пихологическимъ типомъ истиннаго христіанина. Естественно ожидать, что апатія ко всему существующему и крайняя надорванность волевой энергіи, столь характерныя черты для морали древней и средней стои,—окажутся не менѣе характерными и для моральной философіи Сенеки.

Космическая и оптимистическая тенденція метафизическихъ воззрѣній Сенеки, какъ и другихъ стоиковъ, естественно, должна

была побуждать его къ крайнему возвеличенію силы и значенія индивидуальной человѣческой личности, что́ у Сенеки и нашло свое выраженіе, главнымъ образомъ, въ начертанномъ имъ идеалѣ мудреца. Идеальный мудрецъ Сенеки, по своей самодовлѣемости, всемогуществу, по своей нравственной свободѣ, мощи и энергіи, стоитъ, по мнѣнію Сенеки, выше всего,—выше ударовъ судьбы, выше всѣхъ страстей, равняется съ Божествомъ и даже превосходитъ Его [1]). Въ данномъ случаѣ, Сенека почти буквально повторяетъ сентенціи болѣе раннихъ стоиковъ. Такого рода сужденіями Сенеки, повидимому, сама собою предполагается наличность въ его моральной философіи элементовъ повышенной духовной энергіи, свободной активности человѣческой личности и богатства ея духовно-нравственнаго содержанія.—Спѣшить съ такимъ заключеніемъ мы, однако, не въ правѣ, припоминая, напр., хотя бы тотъ фактъ, что представители древней и средней стои также, вѣдь, рисовали идеалъ мудреца чертами, не менѣе оптимистическими, какъ и Сенека, что́ нисколько однако не мѣшало имъ, въ концѣ концовъ, притти къ проповѣди совершенной апатіи ко всему существующему и, вообще, обнаружить крайнюю степень пониженія жизненной энергіи,—поскольку оптимистическая тенденція ихъ метафизическихъ воззрѣній не имѣла подъ собою твердой психологической почвы и должна была въ окончательномъ результатѣ замѣниться крайнимъ пессимизмомъ. Вѣдь, и у Сенеки мы наблюдаемъ то же явленіе—переходъ отъ неустойчиваго теоретическаго ультра-оптимизма къ болѣе рѣшительному и окончательному пессимизму. Поэтому у насъ, естественно, является предположеніе, что ближайшее разсмотрѣніе основныхъ положеній моральной философіи Сенеки обнаружитъ и у него присутствіе тѣхъ же психо-патологическихъ элементовъ, какіе намъ пришлось отмѣтить во взглядахъ болѣе раннихъ стоиковъ. И такое наше апріорное предположеніе имѣетъ подъ собою тѣмъ болѣе вѣскія данныя, что натуралистически-пантеистическій и фаталистическій характеръ метафизическихъ воззрѣній Сенеки, какъ и у болѣе раннихъ стоиковъ, не могъ представлять изъ себя благопріятной психологической почвы для послѣдовательнаго развитія ученія о неограни-

---

[1]) Epist. 23; 27; 30; 32, 24-28; 34, 31; 53, 11; 62; 73, 12-14; 80, 11; 85; 93, 8; 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.

ченной активности и свободѣ индивидуальной человѣческой личности, а пессимистическій характеръ ученія Сенеки о природѣ существующаго въ мірѣ зла, въ связи съ его натурализмомъ и фатализмомъ, естественно, долженъ въ корнѣ уничтожать реальное, жизненно-практическое значеніе всѣхъ увѣреній Сенеки относительно вседовольства и самодовлѣемости его мудреца.

Насколько подтверждается высказанный нами взглядъ на характерныя черты нравственныхъ воззрѣній Сенеки, съ ихъ формальной стороны, фактически,—данными, почерпаемыми изъ произведеній самого Сенеки?

Такъ какъ жизненная энергія человѣка проявляется, главнымъ образомъ, въ двухъ направленіяхъ, или формахъ,—въ напряженности и интенсивности нашихъ желаній и стремленій (область воли) и въ силѣ и глубинѣ нашихъ чувствъ, главнымъ образомъ, чувствъ любви и привязанности къ извѣстнымъ предметамъ и лицамъ,—то и упадокъ этой жизненной энергіи у Сенеки долженъ проявиться, главнымъ образомъ, въ этихъ двухъ сферахъ—въ сферѣ его *воли* и въ сферѣ его *чувствъ*.

Объ упадкѣ *волевой* энергіи Сенеки можно, прежде всего, судить на основаніи тѣхъ мѣстъ изъ его сочиненій, гдѣ онъ рекомендуетъ отказаться отъ всякаго рода попытокъ къ тому, чтобы такъ или иначе измѣнить, согласно своимъ желаніямъ, внѣшній міръ; рекомендуетъ человѣку отказаться отъ мысли устроить свою жизнь, согласно *своимъ* желаніямъ и вопреки дѣйствительному наличному положенію вещей, несогласному съ его желаніями, и гдѣ, напротивъ, Сенека проповѣдуетъ покорность судьбѣ, т. е. всему тому, что̀ съ нами ни случается, проповѣдуетъ, слѣдовательно, полное ограниченіе нашихъ желаній. Вѣрный своей односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точкѣ зрѣнія, Сенека рекомендуетъ познавать и принимать міръ такимъ, *каковъ онъ есть*, а не такимъ, *какимъ онъ долженъ быть*. Вотъ, напримѣръ, что мы читаемъ по данному вопросу у Сенеки въ его Epist. 4: «Чтобы жизнь была пріятна, говоритъ здѣсь Сенека: отложи о ней всякую заботу (fac itaque tibi jucundam vitam, omnem pro illa sollicitudinem deponendo).... Никакая прекрасная вещь не можетъ доставить удовольствія ея обладателю, если онъ занятъ мыслію о возможности ея потерять.... Итакъ, приготовься ко всему тому, что можетъ случиться даже съ наиболѣе могущественными людьми». Другими словами, Сенека проповѣдуетъ совершенно отказаться отъ попытокъ перестроить жизнь по своему желанію, а

напротивъ, совѣтуетъ все принимать безъ огорченія,—такимъ, какъ его посылаетъ намъ судьба. «Прекращеніе желаній (cupiditatum) есть, по словамъ Сенеки (Epist. 5, 7), средство къ тому, чтобы не бояться; перестанешь бояться, если перестанешь надѣяться. (desines... timere, si sperare desineris....)... Страхъ слѣдуетъ за надеждой... Главнѣйшая причина обоихъ этихъ чувствъ состоитъ въ томъ, что мы не довольствуемся настоящимъ, но направляемъ свои помыслы къ отдаленному (будущему)»... Итакъ, по ученію Сенеки, нужно подавлять въ себѣ всякаго рода желанія, чтобы не испытывать страха предъ возможностію потерять желаемыя нами вещи; должно подавлять въ себѣ надежду на полученіе пріятныхъ намъ вещей, опять-таки изъ страха предъ возможнымъ огорченіемъ въ томъ случаѣ, если надежда наша не исполнится; наконецъ, необходимо, по Сенекѣ, вообще, отложить всѣ помыслы о будущемъ и довольствоваться настоящимъ. Сенека заранѣе страшится возможности потерять извѣстную вещь, еще не обладая ею. Это все равно, если бы кто-нибудь, изъ боязни предъ возможностію пожаровъ, рекомендовалъ бы вывести изъ употребленія огонь или изъ страха предъ наводненіями совѣтовалъ бы осушить рѣки. Сенека, т. о., отказывается отъ всякаго расширенія нашихъ потребностей и желаній, отъ всякаго улучшенія нашей жизни, отъ всякаго вообще прогресса и даже надежды на лучшее будущее, изъ боязни, чтобы потомъ какъ-нибудь не разочароваться. Подобнаго рода наставленія Сенека даетъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій. Напримѣръ, въ «De constant. sapientis», c. VIII Сенека говоритъ, что всякаго рода оскорбленій и, вообще, жизненныхъ невзгодъ «мудрецъ избѣгаетъ тѣмъ, что живетъ безъ надежды и безъ страха (ср. Epist 32 и др.)». Въ другихъ случаяхъ чувство надежды Сенека признаетъ худшимъ изъ пороковъ (Vitio vitium repelle, spe metum tempera: Epist. 13. Sapiens es..... si nulla spes animum tuum futuri exspectatione sollicitat»: Epist. 59, 14; ср. Epist. 23, 3; 105, 1; 104, 12; Nat. Quest. III, praef. 1; Nat. Quest. VI, 22 и др.). Часто Сенека рекомендуетъ (Epist. 7; 8, 2; 10, 1; 22, 1; 50, 8; 75, 18; 123, 6; De otio, I, 1 и др.) удаляться отъ толпы, вслѣдствіе боязни заразиться ея пороками. Тутъ также сказывается слабая воля, неувѣренность въ себѣ, робость предъ силой нравственнаго зла, не говоря уже о томъ, что тутъ и помину нѣтъ о долгѣ человѣка—бороться съ окружающимъ насъ грѣхомъ, нравственно исправлять другихъ людей и т. п., для чего нужно смѣло вступать въ общеніе съ «мытарями

и грѣшниками», какъ это дѣлалъ Христосъ и какъ Онъ заповѣдалъ поступать своимъ послѣдователямъ. Сенека, такимъ образомъ, эгоистически-трусливо отказывается отъ борьбы съ пороками окружающихъ насъ людей, лишь бы самому не заразиться ими, а слѣдовательно, отказывается и отъ всякихъ попытокъ къ содѣйствію нравственному прогрессу человѣчества [1]). Въ Epist. 61 Сенека вполнѣ ясно и рѣшительно даетъ совѣтъ—желать всего того, что съ нами ни случается, чтобы, такимъ образомъ, не получалось противорѣчія между нашими желаніями и внѣшними обстоятельствами; о томъ же, чтобы этого противорѣчія стараться избѣжать путемъ подчиненія внѣшнихъ обстоятельствъ нашимъ желаніямъ, нашей волѣ,— у Сенеки здѣсь и помину нѣтъ. «Кто охотно повинуется приказаніямъ, тотъ, по словамъ Сенеки, избѣгаетъ самой непріятной стороны рабства—дѣлать то, чего не хочешь. Несчастенъ не тотъ, кто исполняетъ чужія приказанія, но тотъ, кто исполняетъ ихъ противъ воли (Epist. 61)». Но это уже безусловно—мораль рабовъ духа, даже не помышляющихъ о возможности свободы.... Понятно, что съ рекомендуемой Сенекой точки зрѣнія немыслимъ въ обществѣ никакой прогрессъ, никакое улучшеніе,—разъ всѣ станутъ стараться примириться съ существующимъ порядкомъ вещей и подавлять въ себѣ всякій протестъ противъ его ненормальностей. Сенека совершенно опускаетъ изъ виду то, что онъ рекомендуетъ намъ замѣнить рабство, соединенное съ чувствомъ протеста, другимъ, гораздо горшимъ рабствомъ, когда человѣкъ уже и протестовать противъ рабства пересталъ, а совершенно—что называется—руки опустилъ, совершенно подчинилъ свою волю внѣшнимъ обстоятельствамъ. Притомъ, мы должны, по Сенекѣ, подчиняться покорно всему, что ни посылаетъ намъ судьба, съ убѣжденіемъ, что *все* въ мірѣ совершается по непреложнымъ законамъ природы («De vita beata» c. XV и др.), или законамъ Божескимъ (Epist. 76 и др.); что, слѣдовательно, все существующее иначе и не можетъ существовать; что лучшаго и ожидать мы не имѣемъ права. Вообще, должно сказать, что мысль о необходимости во всемъ подчиняться судьбѣ и ограничивать свои желанія такъ, чтобы ничего не желать изъ того, чего нѣтъ на лицо при существу-

[1]) Сенека самъ сознаетъ, что давая такого рода совѣты, онъ не обнаруживаетъ достаточно нравственнаго мужества, почему и отступаетъ отъ такого своего взгляда въ Epist. 18, гдѣ онъ откровенно сознается, что нужна гораздо большая воздержность для того, чтобы не выдѣляясь изъ толпы, но и не смѣшиваясь съ ней, дѣлать то же, что и всѣ, но на иной ладъ (ср. Epist. 28). Но, вѣдь, этимъ сознаніемъ Сенека только выноситъ строгій приговоръ самому себѣ.....

ющемъ порядкѣ вещей,—развита у Сенеки съ такою подробностію и встрѣчается въ его сочиненіяхъ столь часто, какъ никакое другое изъ его философскихъ положеній. Можно сказать, что эта мысль проходитъ красною нитью черезъ всѣ его сочиненія, безъ исключенія. Раскрытію этой мысли Сенека, между прочимъ, посвятилъ и спеціальный трактатъ «De providentia», гдѣ Сенека и старается доказать необходимость во всемъ покоряться судьбѣ, терпѣливо переносить всѣ невзгоды жизни съ увѣренностію, что все, даже такъ называемое зло жизни, въ дѣйствительности, служитъ къ нашему счастію и необходимо для добродѣтели, потому что добродѣтель открывается и укрѣпляется только черезъ побѣду надъ зломъ (с. с. IV, V и др.). Необходимость покоряться судьбѣ Сенека доказываетъ здѣсь также ссылкою на ея неизбѣжность, которой подчинены сами боги (с. V и др.).

О надломленности волевой энергіи, какъ одной изъ характерныхъ чертъ въ нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки, говорятъ, наконецъ, всѣ тѣ мѣста изъ его сочиненій, гдѣ онъ проповѣдуетъ отреченіе отъ внѣшнихъ благъ жизни, о подавленіи въ себѣ склонности и привязанности къ нимъ. Дѣло въ томъ, что основнымъ аргументомъ того, почему должно отказываться отъ внѣшнихъ благъ, у Сенеки почти всегда является убѣжденіе въ непрочности этихъ внѣшнихъ благъ, убѣжденіе въ томъ, что потеря этихъ благъ, въ случаѣ привязанности къ нимъ, должна причинять намъ большія мученія, а вовсе не убѣжденіе и надежда на достиженіе какихънибудь другихъ, *положительныхъ благъ*. Правда, въ противоположность внѣшнимъ благамъ, Сенека рекомендуетъ иногда блага внутреннія, неизмѣнныя—блага добродѣтели. Но, при этомъ, Сенека обыкновенно не опредѣляетъ въ положительныхъ чертахъ того, въ чемъ именно состоятъ эти блага добродѣтели. У него дѣло, обычно, обстоитъ такъ, что стóитъ только человѣку отрѣшиться отъ привязанности къ внѣшнимъ вещамъ,—и онъ, по этому самому, уже достигаетъ состоянія свободы духа, или добродѣтели, такъ что добродѣтель и внутреннія, духовныя блага человѣка, по Сенекѣ, и состоятъ, именно, въ чисто отрицательномъ понятіи—подавленія человѣкомъ въ себѣ привязанности къ внѣшнему міру [1]). Такъ, напр., въ Epist. 67 Сенека считаетъ наиболѣе необ-

[1]) Эти мысли спеціально раскрыты Сенекой въ его трактатѣ „De vita beata", а также въ другихъ его сочиненіяхъ, особенно, наприм., въ Epist. 14, 23, 34, 32, 44, 51, 56 70, 72, 123 и друг.

ходимымъ условіемъ для нашего счастія добродѣтель, а когда пытается опредѣлить поближе самое содержаніе добродѣтели, то ничего не можетъ сказать о ней болѣе положительнаго, какъ то, что мужественное перенесеніе страданій есть главная добродѣтель, потому что здѣсь даны на лицо всѣ прочія добродѣтели. Точно также и въ Epist. 44 Сенека называетъ благороднымъ и добродѣтельнымъ только того, чей духъ способенъ во всѣхъ обстоятельствахъ возвыситься надъ судьбой, что́, по ученію Сенеки, возможно только въ томъ случаѣ, если мы будемъ желать лишь того, что́ она намъ ни посылаетъ, не исключая болѣзней и смерти: тогда все будетъ происходить по нашему желанію, и судьба станетъ намъ покорна (ср. объ этомъ Epist. 36, 51, 78, 91, 98, 107 и др.). Однимъ словомъ, въ концѣ концовъ, всѣ блага человѣка и главная цѣль его жизни, по ученію Сенеки, сводятся къ тому, чтобы возвыситься надъ судьбою, надъ внѣшними обстоятельствами (Epist. 36, 51 и др.), т. е. *чтобы желать неизбѣжнаго* (см. особ. Epist. 36). Слѣдовательно, ограниченіе желаній, подчиненіе существующему порядку вещей и отказъ отъ всякой надежды и попытокъ измѣнить этотъ порядокъ,—*все это возводится Сенекой въ основное правило нашего поведенія, какъ наше высочайшее благо и конечная цѣль нашихъ стремленій.* Послѣдняя, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Сенеки, оказывается тождественною съ совершенной атрофіей волевой энергіи.

Что же касается въ частности того, какъ, по мнѣнію Сенеки, мы должны относиться къ нравственнымъ порокамъ окружающихъ насъ людей, то и тутъ въ сочиненіяхъ Сенеки сказывается упадокъ энергіи воли и отказъ отъ свободно-активнаго вліянія на окружающихъ насъ людей, съ цѣлью ихъ исправленія, т. е. сказывается тотъ пассивный ультра-индивидуализмъ, который съ логическою и психологическою необходимостію вытекаетъ у Сенеки, какъ и у другихъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, изъ его ультра-интеллектуализма, изъ его холодно-разсудочнаго отношенія къ людямъ. Кромѣ уже упомянутаго нами совѣта Сенеки удаляться отъ порочныхъ людей, изъ боязни заразиться ихъ пороками,—обратимъ вниманіе и на тотъ фактъ, что Сенека предпочитаетъ относиться къ порокамъ окружающихъ насъ людей такъ, какъ относился, по его словамъ, къ нимъ Демокритъ, а не такъ, какъ Гераклитъ: людскіе пороки, въ глазахъ Сенеки, заслуживаютъ скорѣе смѣха, чѣмъ плача, а лучше всего, говоритъ Сенека, и не плакать объ этомъ обстоятельствѣ и не смѣяться, а просто быть равнодушнымъ къ нему («De tranqu animi» c. XV). Въ сочиненіи «De constant. sapientis» Се-

нека рисуетъ намъ идеалъ мудреца, который нечувствителенъ къ наносимымъ ему обидамъ и несправедливостямъ со стороны другихъ людей, въ силу того, что проступки другихъ людей, ихъ пороки и несправедливыя дѣйствія будто-бы, вообще, насъ не касаются, такъ какъ мудрецъ стоитъ выше всякихъ оскорбленій, и обидчикъ не намъ, а самъ себѣ вредитъ. При этомъ Сенека и не думаетъ отнестись сочувственно къ обидчику, позаботиться о томъ, чтобы указать ему на порочность его поступковъ и способствовать его исправленію. Если мы обратимъ вниманіе на то, что Сенека, вообще, отрицательно относился къ чувству состраданія по поводу бѣдствій и несчастій, постигающихъ другихъ людей (см. «De clementia»» II, 4, 4; II, 6, 2; II, 5, 2; V, 1; V, 4 и др.), считая состраданіе болѣзнію духа,—то для насъ станетъ совершенно яснымъ, на основаніи всего нами сказаннаго, что Сенека по существу дѣла былъ противъ того, чтобы заботиться объ искорененіи пороковъ окружающихъ насъ людей.—Такой нашъ выводъ, повидимому, опровергается тѣми мѣстами изъ сочиненій Сенеки, гдѣ послѣдній, слѣдуя взгляду Аристотеля, смотритъ на человѣка, какъ на ζῶον πολιτικόν, считаетъ общественную и государственную жизнь необходимымъ условіемъ для достиженія человѣкомъ своего нравственнаго совершенства, а участіе въ общественной жизни и заботы объ общественномъ благѣ считаетъ естественнымъ долгомъ каждаго человѣка, а мудреца въ особенности, такъ что личное благо человѣка оказывается достижимымъ только подъ условіемъ наличности блага общественнаго [1]). Однако такого рода мѣстамъ изъ сочиненій Сенеки можно противопоставить не меньшее количество другихъ мѣстъ, гдѣ Сенека вполнѣ ясно и опредѣленно рекомендуетъ своимъ читателямъ удаляться отъ общественной и политической жизни, какъ препятствующей нравственному усовершенствованію человѣка (De otio, 1—4; 8; Epist. 14; 19—22; 28; 36—103, 4 и др.). Это колебаніе Сенеки по вопросу о томъ, долженъ ли мудрецъ принимать участіе въ общественной и политической жизни или нѣтъ,—само по себѣ является показателемъ того, что убѣжденіе Сенеки въ необходимости для человѣка общественной дѣятельности и его собственной склонности къ этому не было достаточно устойчивымъ. Кромѣ того, участіе мудреца въ общественной и госу-

---

[1]) 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.

дарственной жизни обставляется Сенекою такого рода ограниченіями, что сама общественная дѣятельность мудреца фактически должна утратить всякое жизненно-практическое значеніе, столь же мало свидѣтельствуя о душевной энергіи такого общественнаго дѣятеля, какъ и полное его устраненіе отъ общественной жизни. Дѣло въ томъ, что мудрецъ, по Сенекѣ, тогда только можетъ принимать участіе въ общественной и государственной жизни и дѣятельности, когда эта жизнь протекаетъ при *нормальныхъ* условіяхъ. Въ противномъ случаѣ мудрецъ долженъ уединиться для частной жизни, такъ какъ при ненормальныхъ общественныхъ условіяхъ онъ не только не сможетъ принести обществу пользы, но даже самъ можетъ заразиться пороками толпы (De otio, с. 8). Другими словами, идеальный мудрецъ Сенеки только тогда принимаетъ участіе въ общественной жизни, когда эта послѣдняя и безъ его участія протекаетъ болѣе или менѣе нормально, когда, слѣдовательно, и само это участіе, въ существѣ дѣла, оказывается болѣе или менѣе излишнимъ и, во всякомъ случаѣ, не требуетъ отъ мудреца ни большого нравственнаго мужества ни большого напряженія его волевой энергіи. Если же общественная жизнь течетъ ненормально и для своего исправленія требуетъ значительнаго напряженія духовной энергіи, то идеальный мудрецъ Сенеки предпочитаетъ удалиться отъ такой жизни на покой, будучи заранѣе увѣренъ въ своемъ безсиліи улучшить внѣшнее положеніе вещей. Даже болѣе того—мудрецъ Сенеки въ такихъ случаяхъ настолько неувѣренъ въ своихъ духовныхъ силахъ и въ устойчивости своей воли, что и свое собственное духовное совершенство считаетъ возможнымъ сохранить, только удалившись отъ общественной жизни. Правда, идеальный мудрецъ Сенеки, даже удалившись на покой для философскихъ занятій, по словамъ Сенеки, продолжаетъ заботиться о благѣ другихъ людей и, по возможности, приноситъ имъ пользу (напр., своею писательскою дѣятельностію),—и не только своимъ согражданамъ, но и всѣмъ людямъ, становясь гражданиномъ всего міра: мудрецъ, по мнѣнію Сенеки, долженъ всегда помнить то, что философія должна бытьучительницей жизни и служить на благо другимъ людямъ (De otio, 3, 5; 4, 2; 6, 4; Epist. 8, 2; 21, 5, 120, 12 и друг.). Но это обстоятельство нисколько не говоритъ о наличности въ такомъ удалившемся отъ общественной дѣятельности мудрецѣ сколько-нибудь значительнаго нравственнаго мужества и твердости воли: на лицо, вѣдь, продолжаетъ оставаться

тотъ фактъ, что если мудрецъ частную жизнь и занятіе философіей предпочелъ жизни общественной, то онъ дѣлаетъ это не потому, что занятіе философіей, столь полезное, по его мнѣнію, для блага людей, несовмѣстимо съ общественной дѣятельностію (по Сенекѣ, вполнѣ возможно совмѣщеніе этихъ двухъ родовъ дѣятельности: Epist. 28, 6;); не потому также, что общественную дѣятельность онъ отвергалъ въ принципѣ (ср. объ этомъ выше стр. 897), и не потому, наконецъ, что частная жизнь и занятіе философіей, при такой жизни, сами по себѣ, по убѣжденію Сенеки, являются принципіально предпочтительными, сравнительно съ жизнію общественною (это не согласно съ его взглядомъ на человѣка, какъ ζῶον πολιτικόν,)—*а именно потому, что частная жизнь, соединенная съ занятіемъ философіей, не требуетъ отъ него столь сильнаго напряженія душевной энергіи и твердости воли, какъ жизнь общественная, при неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ*. Но если такъ, то философская дѣятельность такого удалившагося на покой мудреца, если даже она и окажется полезною для другихъ людей, не можетъ служить доказательствомъ твердости его воли и повышенной духовной энергіи, поскольку она сама, вѣдь, явилась результатомъ его надломленной волевой энергіи. Да, притомъ, идеальный мудрецъ Сенеки, какъ мы видѣли, не долженъ, вообще, близко принимать къ сердцу несчастія другихъ людей. Слѣдовательно, если онъ и приноситъ, живя въ своемъ уединеніи, пользу другимъ людямъ, то дѣлаетъ это постольку, поскольку этимъ не нарушается его собственный покой, ради котораго онъ и удалился въ уединеніе. Съ этой, именно, точки зрѣнія, мы должны разсматривать и всѣ тѣ многочисленныя мѣста изъ сочиненій Сенеки, гдѣ онъ рисуетъ мудреца, какъ человѣка кроткаго, гуманнаго, милосерднаго, склоннаго къ благотворительности, признающаго всѣхъ людей равными между собою, считающаго всѣхъ людей, даже враговъ, своими братьями, любящаго ихъ и т. п. [1]).

---

[1]) 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; III, 27. 3; III, 28. 1; III, 6. 1; III, 13. 1.; III, 10. 1 и др. Сравн. многочисленныя мѣста изъ „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 гу-

Подобнаго рода отношенія къ людямъ, съ точки зрѣнія Сенеки, только постольку обязательны для мудреца, поскольку они не нарушаютъ его душевнаго покоя, не требуютъ ни сильныхъ чувствъ, ни большого напряженія его воли. Въ противномъ случаѣ мудрецъ, слѣдуя изложеннымъ нами выше наставленіямъ Сенеки, долженъ удалиться отъ людей. Забота такого мудреца о благѣ *всѣхъ* людей и его міровое гражданство, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Сенеки, не требуетъ отъ него большого нравственнаго мужества и твердой воли: міровое гражданство и заботу о благѣ всѣхъ людей Сенека рекомендуетъ своему мудрецу *лишь, какъ средство уклониться отъ необходимости энергичной заботы о благѣ сравнительно тѣснаго круга лицъ, болѣе близкихъ къ мудрецу*. Но если мудрецъ оказался неспособнымъ проявить повышенную энергію воли въ отношеніи къ немногимъ, близкимъ ему лицамъ, то тѣмъ меньше мы можемъ ожидать отъ него таковой энергіи въ его заботахъ о благѣ всѣхъ людей. Не избытокъ душевной энергіи толкаетъ, съ точки зрѣнія Сенеки, мудреца на путь космополитизма, а наоборотъ—недостатокъ нравственнаго мужества и силы воли. Не должно забывать и того, что если Сенека и говоритъ о любви къ ближнимъ; то, въ виду ультра-раціоналистическаго характера всего его міросозерцанія и, въ частности, его психологіи,—во всѣхъ подобныхъ случаяхъ у него, какъ и у другихъ стоиковъ, идетъ рѣчь не о *живомъ чувствѣ* любви и соотвѣтствующемъ *внутреннемъ стремленіи воли*, а объ *отвлеченномъ понятіи* нашего разсудка, долженствующемъ, по взгляду Сенеки, руководить и нашимъ *внѣшнимъ поведеніемъ*. Такимъ образомъ, космополитизмъ Сенеки и его проповѣдь о всеобщемъ равенствѣ и братствѣ людей, а также о любви ко всѣмъ людямъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи психологической природы этихъ наставленій и тѣхъ мотивовъ, какими вызвано это ученіе Сенеки,—въ дѣйствительности, являются проповѣдью морального индиферентизма и квіэтизма и служатъ доказательствомъ крайняго упадка его волевой энергіи.

Въ силу всего сказаннаго, мы считаемъ себя въ правѣ утверждать, что ученіе Сенеки въ разсматриваемомъ нами отношеніи идетъ въ направленіи, совершенно противоположномъ *христіанству*, которое проповѣдуетъ не подчиненіе нашихъ желаній внѣшнему физическому и нравственному порядку вещей каковъ онъ

манномъ отношеніи къ рабамъ: De benef. III, 18; 21, 2; 22, 3 и вообще главы 18—22; Epist. 47, и др. О прощеніи враговъ и любви къ нимъ: Epist. 120, 10. De ira II, 32. 1 и друг.

есть, со всѣми его ненормальностями, а наоборотъ—проповѣдуетъ необходимость для человѣка стремиться, съ Божественною помощію, къ радикальному преобразованію всего міра, его физическаго и нравственнаго строя, согласно нашимъ желаніямъ, воспитаннымъ на началахъ христіанской религіи. Сенека проповѣдуетъ подчиненіе человѣческаго духа и его цѣлей механическимъ законамъ бездушной природы и историческимъ традиціямъ, со всѣми ихъ пробѣлами и ненормальностями; христіанство же проповѣдуетъ подчиненіе внѣшней природы законамъ и запросамъ человѣческаго духа, проповѣдуетъ человѣчеству о необходимости теченіе своей исторической жизни согласовать и строить согласно потребностямъ и задачамъ нашей обновленной Христомъ духовной природы. Сенека рекомендуетъ все оставить существовать такимъ, какимъ оно существуетъ; рекомендуетъ не желать и не стремиться ни къ чему лучшему, потому что не отъ насъ зависитъ измѣненіе внѣшняго порядка вещей. Отсюда съ необходимостію долженъ слѣдовать *регрессъ* въ жизни человѣчества, всегда являющійся спутникомъ *застоя* въ жизни. Основнымъ же принципомъ христіанства является безконечное усовершенствованіе какъ отдѣльныхъ лицъ, такъ и всего человѣчества, по пути къ безконечному идеалу—совершенству Небеснаго Отца. Что же касается извѣстнаго ученія Сенеки о подражаніи и слѣдованіи Богу, или судьбѣ (см. Epist. 95; 124; 92. De clem. c. V De benef. I, 1; IV, 26, 1, и др.); то это ученіе, напоминающее намъ, повидимому, ученіе Христа, въ дѣйствительности, никакъ не можетъ быть разсматриваемо, какъ призывъ къ положительному развитію нашей энергіи воли въ направленіи ея подчиненія Божественной волѣ,—не можетъ быть разсматриваемо прежде всего, потому, что Сенека, какъ мы видѣли, не зналъ личнаго Бога. О *свободномъ* же подчиненіи нашихъ желаній требованіямъ судьбы, или внѣшнимъ обстоятельствамъ, что, собственно, Сенека и разумѣетъ подъ словомъ «Богъ»,—съ точки зрѣнія Сенеки, и рѣчи быть не можетъ. Психологически немыслимо свободное подчиненіе запросовъ нашего духа чему-нибудь такому, что мы считаемъ по существу ниже насъ, какъ личныхъ духовныхъ существъ, а судьба, т. е. механическіе законы природы не могутъ не казаться намъ стоящими, именно, ниже насъ. Человѣкъ охотно подчиняется лишь тому, кого онъ считаетъ выше себя и кого онъ любитъ, а относительно «судьбы» Сенеки нельзя сказать ни того, ни другого, а потому и подчиненіе ей человѣка можетъ быть только *вынужденнымъ*, какъ результатъ сознанія своего безсилія бороться съ ней, т. е. какъ результатъ надломленности волевой энергіи. Впро-

чемъ, самъ Сенека часто откровенно и сознается въ этомъ, приводя въ качествѣ доказательства того, почему должно повиноваться судьбѣ, тотъ, по его мнѣнію, неоспоримый фактъ, что разъ мы не подчинимся судьбѣ добровольно, то вынуждены будемъ покориться ей поневолѣ (Epist. 36; 51; 70; 77; 91; 98; 107 и др.). Такъ ужъ лучше покориться по собственной волѣ, «свободно»... Насколько, въ дѣйствительности, Сенека далеко не охотно подчиняется велѣніямъ судьбы, это видно уже изъ того, что онъ нерѣдко объявляетъ ей войну, отказывается покоряться ей, хочетъ даже стать выше ея и т. п. (Epist. 98 и др.), хотя, въ концѣ концовъ, вынужденъ бываетъ сознаться въ томъ, что эта «побѣда» достижима, съ его точки зрѣнія, лишь тогда, когда человѣкъ охотно принимаетъ все, что́ она ему ни посылаетъ, и этимъ яко-бы гарантируетъ себя отъ ея ударовъ... Но, очевидно, это—то же рабство, только подъ другимъ именемъ, та же горькая пилюля, только позолоченная.—Наконецъ, ученіе Сенеки о томъ, что въ мірѣ все—нормально, вслѣдствіе чего онъ не нуждается ни въ измѣненіи, ни въ усовершенствованіи; затѣмъ, ученіе о самоубійствѣ по самымъ ничтожнымъ поводамъ [1]),—все это само по себѣ говоритъ о крайней степени надломленности волевой энергіи, о духовной усталости Сенеки и т. п. чертахъ, не имѣющихъ ничего общаго съ сильной натурой, которая, по самой своей природѣ, стремится все пересоздать по своему желанію, которая никогда не устаетъ бороться со зломъ и невзгодами жизни и никогда не позволитъ себѣ изъ трусости передъ жизненными невзгодами покончить съ собой самоубійствомъ. Очевидно, что исполненный душевной энергіи морально-психологическій типъ истиннаго *христіанина* не можетъ быть поставленъ въ генетическую зависимость отъ того морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, представителемъ котораго является Сенека, съ его покорностію судьбѣ и отказомъ отъ борьбы со зломъ жизни.

---

[1]) Въ Epist. 97 Сенека рѣшеніе вопроса о самоубійствѣ ставитъ въ совершенную зависимость отъ личнаго, субъективнаго желанія человѣка: Cum velis mori, in tua manu est. Весьма характерно то обстоятельство, что въ такихъ случаяхъ Сенека совершенно опускаетъ безъ вниманія свои же собственныя сужденія о самоубійствѣ, какъ актѣ, противномъ представленію о мудрецѣ, обладающемъ, по взгляду Сенеки, сильною волею, способномъ сохранить добродѣтель, а слѣдовательно, и счастье при всевозможныхъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ и, наконецъ, заботящемся не о своемъ личномъ только благѣ, а живущемъ и для другихъ 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.).—Переходъ отъ неустойчиваго оптимизма къ крайнему пессимизму—весьма обычный и, какъ мы видѣли, вполнѣ естественный для Сенеки. О самоубійствѣ, по ученію Сенеки, ср. De tia, 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.

Упадокъ волевой энергіи весьма ясно проглядываетъ также въ сужденіяхъ Сенеки о мудрецѣ, какъ идеалѣ и критеріи нравственнаго совершенства и истины. Въ данномъ случаѣ мы, прежде всего, должны обратить вниманіе на тотъ пессимизмъ, какой, какъ мы видѣли выше (особ. Epist. 90 и tranqu. 7. 4), Сенека обнаруживаетъ въ рѣшеніи вопроса объ осуществимости идеала мудреца. Для Сенеки, раздѣлявшаго въ принципѣ мнѣніе стоической школы о рѣзкомъ, чуждомъ переходныхъ ступеней дѣленіи всѣхъ людей на двѣ діаметрально противоположныя части—на счастливыхъ мудрецевъ и несчастныхъ глупцовъ, настолько, что непринадлежащій къ первой группѣ поэтому самому уже долженъ быть отнесенъ ко второй,—отсутствіе твердой вѣры въ возможность осуществленія *идеала* мудреца означало, какъ и для болѣе раннихъ стоиковъ, принципіальный отказъ отъ надежды на достиженіе *какого бы то ни было* счастія и *какого бы то ни было* дѣйствительнаго нравственнаго совершенства. Съ этой своей ультра-ригористической точки зрѣнія, Сенека не можетъ признавать реальнаго значенія и цѣнности за такъ называемымъ *относительнымъ* счастіемъ и *относительнымъ* совершенствомъ: то, что мы называемъ неполнымъ счастіемъ, неполнымъ духовно-нравственнымъ совершенствомъ, въ его глазахъ, оказывается уже безусловнымъ несчастіемъ и порокомъ. Иной мудрости и иной добродѣтели, кромѣ *идеальной*, Сенека, по примѣру древнихъ стоиковъ, не признаетъ. Но, вѣдь, идеальное совершенство и счастіе человѣка, съ точки зрѣнія Сенеки, оказывается, какъ мы видѣли, недостижимымъ (Epist. 74, 26—27; 79, 9; 85 и др.), а потому пессимизмъ Сенеки, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, оказывается настолько *радикальнымъ*, что не можетъ не отражаться самымъ пагубнымъ образомъ на его волевой энергіи: нельзя ожидать энергичной дѣятельности отъ человѣка, пришедшаго къ ясному сознанію совершенной недостижимости той цѣли, къ которой направлена вся его дѣятельность.

Односторонне-индивидуалистическій характеръ представленій Сенеки о конечной цѣли стремленій человѣка, о его высочайшемъ благѣ придаетъ пессимизму Сенеки и надорванности его волевой энергіи еще болѣе яркій и трагическій отпечатокъ. Относительно Сенеки, какъ и относительно другихъ стоиковъ, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что конечную цѣль человѣческихъ стремленій онъ полагалъ, именно, въ *индивидуальномъ* блаженствѣ и *индивидуальномъ*

нравственномъ совершенствѣ человѣка, причемъ, эта ультра-индивидуалистическая тенденція у него, въ концѣ концовъ, переходитъ въ замаскированный эгоизмъ. Къ этому выводу мы можемъ прійти уже, такъ сказать, apriori, принимая въ вниманіе ультра-раціонализмъ всего міросозерцанія Сенеки, въ этомъ отношеніи нисколько не уступающаго другимъ стоикамъ. И, дѣйствительно, высочайшее благо Сенека, подобно другимъ стоикамъ, опредѣляетъ, какъ жизнь, согласную съ природой и ея законами [1]), или—что по Сенекѣ одно и то же—согласную съ волею Божества [2]). Но такъ какъ человѣкъ, по мнѣнію Сенеки, есть часть Божества и Его образъ [3]), то отсюда высочайшее благо Сенека точнѣе опредѣляетъ, какъ слѣдованіе *человѣческой* природѣ, или требованіямъ своего разума, этой специфической особенности человѣческой природы, благодаря которой, человѣкъ можетъ согласовать требованія своей индивидуальной природы съ законами цѣлаго [4]). Отсюда у Сенеки—совершенная автономность и самодовлѣемость человѣка въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли своихъ стремленій и средствъ къ ихъ осуществленію. Эту цѣль и ведущія къ ней средства человѣкъ, по Сенекѣ, не можетъ полагать внѣ самого себя, такъ какъ человѣку въ самой его природѣ даны всѣ тѣ задатки, которые, при правильномъ своемъ развитіи, должны привести его къ 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.), вслѣдствіе чего порокъ является чѣмъ-то противнымъ природѣ (Epist. 50, 8; 122, 5; ср. Epist. 22, 5; 94, 55; De ira II, 13, 1). Пытаясь точнѣе опредѣлить самое содержаніе понятія высочайшаго блага, Сенека, подобно другимъ стоикамъ, считающимъ стремленіе къ самосохраненію основною натуральною способностію человѣка (Epist. 36, 6),—не выходитъ изъ рамокъ понятія личнаго, *индивидуальнаго* самоусовершенствованія человѣка, которое, по Сенекѣ, должно вы-

---

[1]) De brevit. vitae 3, 3; Epist. 66, 39; 20, 3; 50, 9; De benef. III, 21; De otio 5, 1 и др.

[2]) 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.

[3]) 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.

[4]) De vita beata, 6. Epist. 37, 4; 41, 8; 44, 1; 66, 30; 74; 76; 92, 2; 124, 23 и др.

ражаться въ гармоническомъ развитіи и усовершенствованіи нашихъ природныхъ задатковъ, во внутренней гармоніи нашего духа, въ особенности, разума (ratio recta=ὀρθὸς λόγος: Epist. 41, 8; 66, 32 и 39; 74; 76, 10; 117, 12; 124, 2; De vita beata, c. 6—7 и др.). Все это говоритъ о томъ, что конечную цѣль человѣческихъ стремленій Сенека, подобно другимъ стопкамъ, долженъ былъ полагать, именно, въ *индивидуальномъ* блаженствѣ и совершенствѣ человѣка. То совершенно безразличное отношеніе, какое Сенека, какъ мы видѣли, обнаруживаетъ къ другимъ людямъ, также является наглядным подтвержденіемъ этого нашего положенія. А насколько малую цѣну можно придавать заявленіямъ Сенеки о необходимости любви къ другимъ людямъ или о необходимости слѣдовать велѣніямъ Божества,—объ этомъ намъ приходилось уже говорить выше. И вотъ, при столь ясно и опредѣленно высказанной *ультра-индивидуалистической* и *ультра-автономистической* тенденціи,-- Сенека, въ концѣ концовъ, вынужденъ былъ притти къ убѣжденію въ совершенной недостижимости для человѣка именно его *индивидуальнаго* совершенства и счастія, что, какъ мы видѣли, и нашло свое выраженіе у Сенеки въ его скептицизмѣ по вопросу объ осуществимости идеала мудреца. Пессимизмъ Сенеки и вытекающее отсюда ослабленіе волевой энергіи, вслѣдствіе этого, получаетъ особенный, такъ сказать, *безысходный* характеръ, такъ какъ своимъ ультра-автономизмомъ и ультра-индивидуализмомъ Сенека совершенно отрѣзываетъ себѣ путь къ тому, чтобы искать счастья и путей къ нему внѣ рамокъ индивидуальной и автономной личности человѣка. Правда, въ произведеніяхъ Сенеки, на ряду съ ясно выраженнымъ скептицизмомъ, по вопросу объ осуществимости идеала мудреца, попадаются мѣста, гдѣ Сенека, ссылаясь на историческіе примѣры Катона, Сократа и др., говоритъ о возможности каждому человѣку достигнуть должной цѣли своихъ стремленій, если только у него есть соотвѣтствующее желаніе [1]). Но имѣемъ ли мы право подобнаго рода сужденіямъ Сенеки придавать значеніе его искреннихъ, глубокихъ и устойчивыхъ убѣжденій, если въ другихъ случаяхъ тѣмъ же историческимъ личностямъ, которыя раньше признавались имъ за воплощеніе идеальной мудрости и совершенства, онъ уже приписываетъ разнаго рода существенные моральные недо-

[1]) 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; 95, 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.

статки: Катона напр., Сенека упрекаетъ въ склонности къ вину, въ угодничествѣ народнымъ массамъ и т. п. недостаткахъ. Существенныя отрицательныя черты Сенека отмѣчаетъ также и въ Сократѣ (De brevit. v. 21, 3; De vita beata 17, 4; 17, 9 и др.). Можемъ ли мы довѣриться искренности Сенеки, утверждающаго, что человѣкъ *всегда* можетъ достигнуть того, къ чему онъ долженъ стремиться, если въ другихъ случаяхъ онъ утверждаетъ обратное, говоря, что мы будемъ жить, какъ должно, только въ томъ случаѣ, *если сможемъ* это сдѣлать *(cum potuero*, vivam, quomodo oportet: De vita beata, 18, 1; ср. De benef. I, 1, 9)? Какую цѣну могутъ имѣть въ нашихъ глазахъ заявленія Сенеки о томъ, что осуществить идеалъ добродѣтели и мудрости вполнѣ зависитъ отъ воли каждаго человѣка, потому, яко-бы, что каждому изъ людей отъ природы даны задатки добродѣтели, порокъ же не имѣетъ своихъ корней въ самой природѣ человѣка,—если тотъ же Сенека въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій категорически заявляетъ, что физическіе и духовные задатки къ пороку также вложены человѣку самою *природою* и что эти порочные задатки нашей души впослѣдствіи человѣкомъ могутъ быть только ослаблены, *но никогда не могутъ быть въ корнѣ уничтожены* (Epist. 11, 1: nulla enim sapientia *naturalia corporis aut animi vitia* ponuntur: quiquid infixum et *ingenitum* est lenitur arte, *non vincitur*; ср. Epist. 50, 7; 57; 97, 10. De brevit. vitae 14, 2; Nat. quest. III, 30, 8; De benef. III, 14 и др.)? Да и внѣшнія условія жизни, по мнѣнію Сенеки, часто могутъ быть столь неблагопріятны, что человѣку не остается иного средства къ сохраненію своей добродѣтели, какъ только прибѣгнуть къ самоубійству (Epist. 70, 74; 77, 14 и др.). Но если такъ, то Сенека, очевидно, уже и вообще не въ правѣ говорить о принципіальной возможности осуществленія идеала мудрости и духовнаго совершенства. Отсюда для насъ становится совершенно понятнымъ и то, почему у Сенеки, на ряду съ робкими, нерѣшительными и самопротиворѣчивыми заявленіями о возможности для человѣка достигнуть высокой степени нравственнаго совершенства и счастія,—встрѣчаются многочисленныя, вполнѣ опредѣленныя и категорическія заявленія о всеобщей и всегдашней фактической развращенности и грѣховности людей, а также о бѣдственности ихъ существованія, вообще[1]). Характернымъ показателемъ всей глубины пессимизма

[1]) 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; Epist. 50, 3—4; 94, 31 и др.

Сенеки является въ данномъ случаѣ тотъ фактъ, что всеобщая развращенность людей съ ходомъ культурно-историческаго развитія людей, по мнѣнію Сенеки, не уменьшается, а все болѣе и болѣе увеличивается, и въ произведеніяхъ Сенеки мы напрасно искали бы указаній на то, что онъ вѣрилъ въ лучшее будущее человѣчества (Epist. 90, 4; De ira, II. 9; De tranqu. an. 15, 1; Nat. quest. c. 1 и др.). Отсюда понятно, почему человѣческая жизнь въ ея цѣлостности представляется Сенекѣ, отождествлявшему зло съ порокомъ, чѣмъ-то по существу ненормальнымъ, представляется какою-то безысходною юдолью бѣдствій и плача, гдѣ неудовольствія, въ общемъ, значительно перевѣшиваютъ сумму удовольствій (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.). Недаромъ, говоритъ Сенека, ребенокъ ознаменовываетъ свое появленіе на свѣтъ плачемъ (Ad Polyb. 10, 2), такъ что лучше-бы человѣку и вовсе не родиться. Сенека при этомъ иронически замѣчаетъ, что такой человѣкъ и былъ бы наиболѣе счастливъ (Ad Marc. 21, 2—3). Изъ всего этого Сенека дѣлаетъ выводъ, что только смерть является единственно пріятною надеждою на лучшее будущее и единственнымъ средствомъ избавленія человѣка, въ томъ числѣ и мудреца, отъ всѣхъ золъ жизни (Ad Marc. 20, 2 и др.; сравн. Epist. 17, 9; 24, 24; 70, 15 и др. и изложенное нами выше ученіе Сенеки о міровомъ злѣ и о самоубійствѣ). Бояться смерти, по мнѣнію Сенеки, можно только по недоразумѣнію, не понимая ея натуральности и благодѣтельности [1]). Сенека, какъ мы видѣли, дѣйствительно, и приходитъ къ проповѣди о самоубійствѣ. Послѣ всего этого, неувѣренныя заявленія Сенеки о возможности осуществленія въ жизни идеала мудрости, духовно-нравственнаго совершенства и счастья получаютъ характеръ простыхъ риторическихъ фразъ, стеоретипнымъ повтореніемъ извѣстныхъ традиціонныхъ стоическихъ парадоксовъ, совершенно потерявшихъ въ устахъ Сенеки свой реальный смыслъ и жизненно-практическое значеніе. Сенека, столь ригористически требовательный въ своихъ притязаніяхъ на человѣческое совершенство и счастіе, естественно, не можетъ удовлетворяться человѣческою жизнію, которая его сознанію представляется своего

---

[1]) 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 развиваетъ также въ своихъ трактатахъ «Ad Helvet.» и «Ad. Polyb».

рода воплощеніемъ порока и зла. Но вѣдь и надежды на лучшую жизнь, здѣсь ли на землѣ или за гробомъ, Сенека, какъ мы видѣли, также не имѣлъ. Поэтому мы и не имѣемъ основаній предполагать въ такомъ человѣкѣ ни сильной, энергичной воли, ни нравственнаго мужества, ни устойчивости и твердости характера.

Проникшись, въ концѣ концовъ, сознаніемъ невозможности осуществленія стоическаго идеала мудрости и духовно-нравственнаго совершенства, Сенека, какъ мы видѣли, пришелъ къ самымъ пессимистическимъ заключеніямъ по вопросу о смыслѣ и цѣнности жизни и, послѣдовательно разсуждая, рекомендуетъ самоубійство, обнаруживая этимъ окончательный упадокъ нравственнаго мужества и твердости характера. Однако Сенека далеко невсегда проявляетъ такую послѣдовательность въ своихъ сужденіяхъ по данному вопросу. Цѣною очевидныхъ самопротиворѣчій, вообще столь обычныхъ и неизбѣжнымъ для Сенеки, послѣдній пытается найти другой, менѣе радикальный выходъ изъ того затруднительнаго положенія, въ какомъ онъ очутился, предъявивъ къ жизни и къ своему мудрецу столь большія требованія и не нашедши въ жизни необходимыхъ путей и средствъ къ ихъ осуществленію: Сенека понижаетъ самыя требованія, какія, съ его точки зрѣнія, слѣдуетъ предъявлять къ мудрецу. Попытки къ низведенію идеальнаго мудреца на менѣе высокій, но зато болѣе доступный и устойчивый пьедесталъ мы замѣчали уже и у болѣе раннихъ стоиковъ, но ни у кого изъ нихъ эти попытки не получили такой опредѣленности, какъ у Сенеки. На эту-то особенность моральной философіи Сенеки мы и можемъ смотрѣть, какъ на новое доказательство упадка его душевной энергіи, вообще, и твердости его характера въ особенности, поскольку Сенека оказывается вынужденнымъ удовлетворяться тѣмъ, именно, видомъ нравственнаго совершенства и счастія, который имъ раньше принципіально уже было отвергнутъ. Энергично стремиться къ тому, въ негодности чего мы вполнѣ убѣждены, врядъ ли возможно. Въ подтвержденіе этого въ сочиненіяхъ Сенеки нетрудно найти соотвѣтствующія фактическія данныя.

Выше намъ уже приходилось говорить о томъ, что идеалъ стоическаго мудреца у Сенеки, въ большинствѣ случаевъ, только въ теоріи сохраняетъ за собою роль критерія истины и нравственнаго поведенія человѣка, въ практической же обыденной жизни Сенека рекомендуетъ руководствоваться детальными правилами и разнаго рода внѣшними, часто самопротиворѣчивыми предписаніями. Но въ своемъ ненамѣренномъ развѣнчиваніи реальнаго значенія и

цѣнности идеала стоическаго мудреца Сенека этимъ не ограничивается: въ самый этотъ идеалъ онъ, противорѣча самому себѣ, нерѣдко вноситъ довольно существенныя поправки, значительно умѣряющія ригоризмъ древне-стоическаго взгляда на данный предметъ. У Сенеки, конечно, нерѣдкость встрѣтить описанія характерныхъ чертъ мудреца, вполнѣ соотвѣтствующія древне-стоическому ригористическому взгляду на данный предметъ. Такъ, напримѣръ, подобно древнимъ стоикамъ, Сенека приписываетъ своему идеальному мудрецу свойство совершенной самодовлѣемости, абсолютнаго душевнаго спокойствія и совершенства: мудрецъ, по мнѣнію Сенеки, совершенно свободенъ отъ всѣхъ страстей и душевныхъ волненій, даже самыхъ незначительныхъ и сравнительно тихихъ; его не волнуютъ такого рода чувства, какъ удовольствіе или неудовольствіе, страхъ, печаль, гнѣвъ и т. п. Даже чувство состраданія къ ближнему, по взгляду Сенеки, какъ мы видѣли, должно быть чуждо мудрецу (Epist. 85, 5—14; De ira I, 16; De clement. II, 6—7). Мудрецъ въ своемъ блаженствѣ совершенно независимъ отъ внѣшнихъ обстоятельствъ, въ частности, отъ людей; его счастье заключается въ немъ самомъ. Поэтому ни болѣзнь, ни рабство, ни обиды со стороны другихъ людей, ни какія бы то ни было другія бѣдствія не могутъ нарушить его душевнаго спокойствія и счастія. Мудрецъ счастливъ, даже попавши въ раскаленную печь Фаларида (Epist. 66; 71; 72; 74, 99, 3; De const. sap. cc. 5—7; 9; 11 и др.). Заключая всѣ условія счастья въ самомъ себѣ, мудрецъ, по мнѣнію Сенеки, можетъ быть названъ человѣкомъ, обладающимъ всѣмъ, что только ему нужно, поскольку онъ ни въ чемъ не нуждается (Epist. 62). Мудрецъ владѣетъ всѣмъ, какъ царь—государствомъ, а Богъ—міромъ (De benef. VII, 3). И дѣйствительно, самодовлѣемость мудреца, по взгляду Сенеки, достигаетъ степени самодовлѣемости Божества, а въ нѣкоторомъ отношеніи мудрецъ даже превосходитъ самого Бога: всѣми своими совершенствами Богъ надѣленъ отъ природы, а мудрецъ самъ себя дѣлаетъ таковымъ (Epist. 53: est aliquid, говоритъ Сенека, quo sapiens antecedat Deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere imbecillitatem hominis, securitatem Dei). Блаженство Божества отличается отъ блаженства мудреца только своею большею продолжительностію, но даже блаженство Божества, со стороны своихъ качествъ и степени, не превосходитъ блаженства мудреца (Epist. 73; De const. c. 8). Все это—несомнѣнно, конечно, черты древне-стоическаго

идеала мудреца. Но выше мы уже видѣли, что такое представленіе Сенеки о мудрецѣ стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ пессимистическими чертами его общаго міросозерцанія и душевнаго настроенія. Отсюда становится понятнымъ, что Сенека какъ-бы забываетъ о своемъ идеальномъ мудрецѣ и переходитъ къ описанію характерныхъ чертъ мудреца, такъ сказать, второго ранга, болѣе соотвѣтствующаго наличной дѣйствительности,—подобно тому, какъ Платонъ принужденъ былъ оставить въ сторонѣ свое идеальное государство и написать трактатъ о государствѣ менѣе идеальномъ. Такъ, напримѣръ, древне-стоическій парадоксъ, провозглашающій совершенное равенство между собою всѣхъ мудрецовъ, поскольку стоики отрицали всякія промежуточныя ступени въ добродѣтели,—этотъ парадоксъ Сенека иногда смягчаетъ такого рода разсужденіями: всѣ мудрецы, по его мнѣнію, могутъ быть названы равными между собою въ томъ широкомъ смыслѣ, что всѣ они, какъ обладающіе добродѣтелью, проводятъ нравственную жизнь, въ чемъ и сходятся между собою (Epist. 74, 26—27; 79, 9). Древне-стоическій парадоксъ, утверждающій, что ничто изъ случающагося въ мірѣ, въ частности, никакое несчастіе не является неожиданностію для мудреца, Сенека иногда понимаетъ не въ томъ смыслѣ, что мудрецъ напередъ предвидитъ каждую случайность, напередъ зная, что именно эта случайность постигнетъ его, а въ томъ смыслѣ, что мудрецъ, обдумывая программу своихъ дѣйствій, напередъ принимаетъ во вниманіе возможность всякихъ случайностей, съ какими ему придется имѣть дѣло, и въ этомъ именно смыслѣ предвидитъ ихъ, такъ что наступленіе одной изъ такихъ случайностей уже не является для него неожиданностію. Другими словами, Сенека приписываетъ своему мудрецу, сравнительно, обычную черту—предусмотрительность (De vita beata, 13, 2—3; ср. De benef. IV, 34, 8). Древній стоическій парадоксъ, гласящій, что мудрецъ всѣмъ обладаетъ, Сенека понимаетъ иногда въ томъ смыслѣ, что изслѣдуя природу, мудрецъ становится ея господиномъ (De benef. VII, 3; De brevit. 20, 3). Представленіе о совершенной апатіи ко всему существующему и совершенное безстрастіе мудреца у Сенеки нерѣдко уступаетъ мѣсто иной характеристикѣ мудреца, гдѣ за этимъ послѣднимъ Сенека готовъ уже признать способность испытывать чувство скорби, радости и т. п. душевныя состоянія, не видя въ этомъ ничего предосудительнаго (ср. Epist. 57; 11, 1—7; 71, 29; 85, 29; 99, 15—20 и др.). Напр., вопреки своему заявленію, что мудрецу

должно быть чуждо состраданіе, какъ аффективное и болѣзненное состояніе духа (De clem. II, 5—6 и др.), Сенека въ другихъ случаяхъ признаетъ это чувство вполнѣ натуральнымъ и нисколько не предосудительнымъ даже для мудреца (De brevit. vitae 24, 1; De benef. VI, 29, 1). Точно также и внѣшнія блага для этого низшаго типа мудреца—не вполнѣ безразличны: такой мудрецъ предпочитаетъ мудрость, соединенную съ богатствомъ, мудрости безъ богатства (De vita beata, 22) и, вообще, вмѣсто совершенной апатіи къ внѣшнимъ благамъ онъ руководствуется уже принципомъ *благоразумія и умѣренности* (Epist. 5), не отказываясь, напр., отъ участія въ пирахъ (Epist. 18) и т. п. Къ ударамъ судьбы такой полу-идеальный мудрецъ уже не относится совершенно спокойно, безразлично и какъ-бы пренебрежительно: онъ не плыветъ противъ житейскихъ волнъ, а старается, по возможности, лавировать (Epist. 14). Наконецъ, и та совершенная, яко-бы, мудрость, какую Сенека склоненъ приписывать своему мудрецу, невсегда представляется Сенекѣ чѣмъ-то совершенно безспорнымъ: иногда Сенека, въ духѣ академическихъ скептиковъ, высказываетъ мнѣніе, что совершенное знаніе доступно только Божеству, а человѣкъ можетъ достигнуть лишь правдоподобнаго, вѣроятнаго знанія (Nat. quest. VII, 29, 3; Epist. 45, 4; 65, 10). Только совмѣстными усиліями *многихъ* людей возможно достигнуть истины, а не усиліями отдѣльныхъ лицъ или отдѣльныхъ философскихъ школъ (Epist. 33, 11; De benef. VII, 1, 6). Поэтому Сенека, въ подтвержденіе своихъ положеній, часто ссылается на другихъ философовъ, не исключая даже Эпикура, со взглядами котораго въ другихъ случаяхъ онъ діаметрально расходится (Epist. 6, 6; 18, 9; 33, 2—4; 66, 47; 67, 15; 92, 25 и др.). Такое колебаніе Сенеки въ опредѣленіи идеала и критерія нравственнаго совершенства и счастія человѣка и конечной цѣли человѣческихъ стремленій, такая, строго говоря, *безпринципность* Сенеки—уже сама по себѣ служитъ показателемъ упадка его нравственной энергіи и, во всякомъ случаѣ, заключаетъ въ себѣ существенныя основы къ тому, чтобы этотъ упадокъ рано или поздно наступилъ: не можетъ быть устойчивой и энергичной нравственной дѣятельности, а также твердости и цѣльности характера тамъ, гдѣ имѣютъ мѣсто постоянныя сомнѣнія, неувѣренность и колебаніе въ опредѣленіи основныхъ понятій нравственности и въ рѣшеніи вопроса о томъ, къ чему, именно, долженъ стремиться человѣкъ и какими путями итти къ своей цѣли. Вѣдь, въ лицѣ Сенеки мы имѣемъ дѣло не съ такимъ человѣкомъ, который, вообще, мало

задумывался надъ вопросомъ объ основной цѣли своихъ стремленій и о согласованіи своихъ частныхъ поступковъ съ основными нравственными идеалами. Такой человѣкъ, конечно, легко могъ бы сохранить извѣстную душевную энергію и при всей своей безпринципности: возможно, что его дѣятельность будетъ лишена цѣльности и послѣдовательности, но ея интенсивность не парализуется постояннымъ скептицизмомъ и безплоднымъ самоанализомъ, поскольку онъ, вообще, не склоненъ къ самоанализу. Въ лицѣ Сенеки мы, напротивъ, имѣемъ дѣло съ человѣкомъ, который, что̀ называется, весь ушелъ въ непрестанный скептическій самоанализъ: философскій складъ его ума не позволяетъ ему дѣйствовать, пока онъ не рѣшитъ *принципіальныхъ* вопросовъ о смыслѣ и цѣли своей жизни и своихъ поступковъ. Но въ то же время мы видѣли, что тотъ же скептицизмъ Сенеки не позволяетъ ему найти опредѣленнаго рѣшенія этихъ вопросовъ: самоанализъ Сенеки, какъ выросшій на почвѣ его односторонняго интеллектуализма, носитъ, несомнѣнно, болѣзненный характеръ, разслабляя и парализуя его волю.

Въ низведеніи Сенекою идеальнаго мудреца съ древне-стоическаго высокаго пьедестала на пьедесталъ, менѣе высокій и болѣе близкій къ обычному сознанію,—иногда хотятъ видѣть стремленіе Сенеки сблизиться съ жизнію, и это обстоятельство ставятъ ему въ заслугу, видя въ этомъ проявленіе его здраваго житейскаго смысла и живой душевной энергіи, чего не доставало древнему стоицизму. Такъ ли это?—Въ данномъ случаѣ мы не должны опускать изъ виду того существеннаго обстоятельства, что въ положительную задачу моральной философіи Сенеки вовсе не входило стремленіе сблизить идеалъ мудреца съ живою конкретною дѣйствительностію: рисуя второй типъ мудреца, Сенека никакъ не отказывается отъ идеала мудреца въ древне-стоическомъ духѣ. Оба эти идеала въ произведеніяхъ Сенеки *стоятъ на ряду другъ съ другомъ*, и Сенека обращается поперемѣнно то къ одному, то къ другому, повидимому, въ зависимости отъ тѣхъ или иныхъ обстоятельствъ своей жизни и различнаго душевнаго настроенія (ср. объ этомъ, напр., у Rubin'a: «Die Ethik Senecas», s. 46—52). Колебанія и самопротиворѣчія Сенеки по данному вопросу столь часты и обычны, что онъ, повидимому, и самъ ихъ не замѣчаетъ. Дѣлая отступленія отъ древне-стоическаго идеала мудрости или же опять возвращаясь къ этому идеалу, онъ не дѣлаетъ, при этомъ, никакихъ поясненій или самооправданій: настолько эти вѣчныя самопротиворѣчія сдѣлались

для Сенеки привычными и, такъ сказать, естественными. Это-то постоянное колебаніе Сенеки отъ одного типа мудрости къ другому и составляетъ *основную и постоянную* черту въ его ученіи объ идеальномъ мудрецѣ, доказывающую расшатанность его волевой энергіи, а вовсе не стремленіе сблизить этотъ идеалъ съ жизнію. Нетрудно найти и психологическую, точнѣе, психопатологическую основу для этихъ колебаній и самопротиворѣчій Сенеки по разсматриваемому нами вопросу,—основу, лишній разъ подтверждающую наличность у Сенеки надорванности его волевой энергіи. Къ идеалу древне-стоическаго мудреца Сенека, подобно другимъ стоикамъ, пришелъ вслѣдствіе того своеобразнаго соединенія крайняго, но неустойчиваго оптимизма съ не менѣе крайнимъ пессимизмомъ, какое является столь характернымъ для всей его моральной философіи, проникнутой духомъ односторонняго интеллектуализма и натурализма. Оптимистическая самоувѣренность Сенеки въ своихъ человѣческихъ силахъ побуждала его совершенно оставлять безъ вниманія вопросъ о томъ, что́ достижимо для человѣка и что́ нѣтъ. Крайній же пессимизмъ Сенеки по вопросу о міровомъ злѣ побуждалъ его къ полному разрыву съ этимъ міромъ и со всѣми его благами. Отсюда, увѣренный въ своихъ естественныхъ силахъ Сенека приходитъ къ мысли—совершенно гарантировать себя отъ какихъ бы то ни было внутреннихъ связей съ міромъ, отъ какого бы то ни было тяготѣнія къ нему. Это сочетаніе пессимистической и оптимистической тенденціи душевнаго настроенія Сенеки и нашло свое философски-художественное выраженіе въ начертанномъ имъ идеальномъ мудрецѣ въ древне-стоическомъ духѣ. Но такое внѣшнее объединеніе двухъ діаметрально противоположныхъ и другъ друга исключающихъ тенденцій не могло быть прочнымъ и постояннымъ: свое разочарованіе во внѣшнемъ мірѣ Сенека не могъ, въ концѣ концовъ, не распространить въ той или иной степени и, какъ мы видѣли, дѣйствительно распространялъ и на естественныя силы человѣка, какъ части мірового цѣлаго. Отсюда въ душѣ Сенеки, естественно, должно было закрасться сомнѣніе въ возможности осуществленія того идеала мудрости, какой онъ себѣ начерталъ, а личный опытъ это сомнѣніе превратилъ въ пессимистическую увѣренность въ слабости духовныхъ силъ человѣка, въ неспособности осуществить намѣченный имъ идеалъ. Это-то *разочарованіе въ своихъ естественныхъ силахъ* и побудило Сенеку отъ древне-стоическаго идеала мудрости

перейти къ низшему типу мудреца, а вовсе не реалистическая тенденція его моральной философіи. Именно, *реализма-то* и не достаетъ моральной философіи Сенеки. Если Сенека въ извѣстной степени и сближаетъ своего мудреца съ реальнымъ міромъ, то это сближеніе никакъ не можетъ свидѣтельствовать о его *примиреніи* съ этимъ міромъ, а только о своего рода компромиссѣ, поскольку его мудрецъ снисходитъ въ тотъ, именно, міръ, *въ ничтожествѣ котораго онъ давно уже и окончательно убѣдился* и къ которому возвращается только потому, что у него не хватило силъ совершенно отказаться отъ его благъ. Къ сближенію съ этимъ міромъ идеальный мудрецъ Сенеки вынуждается еще и тѣмъ обстоятельствомъ, что та жизнь высшаго, яко-бы, типа, ради которой онъ раньше порвалъ связи съ этимъ міромъ, по существу есть не что иное, какъ безсодержательная *абстракція* отъ конкретной дѣйствительности: душевное спокойствіе идеальнаго стоическаго мудреца высшаго типа, какъ мы видѣли, въ дѣйствительности, чуждо какого бы то ни было *положительнаго* содержанія; оно, по взгляду Сенеки, всецѣло складывается лишь путемъ ослабленія, а затѣмъ и подавленія въ душѣ такого мудреца разнаго рода положительныхъ чувствъ и стремленій, имѣющихъ своимъ объектомъ здѣшній міръ, поскольку иного, *по существу новаго* объекта для этихъ чувствъ и стремленій Сенека, какъ мы видѣли, не указываетъ. Очевидно, что идеальному мудрецу Сенеки перваго типа приходилось жить въ слишкомъ ужъ «разрѣженной» духовной атмосферѣ, дышать которою живому человѣку немыслимо, и такой мудрецъ, *пока онъ духовно живъ*, вопреки своему желанію, а можетъ быть и сознанію, долженъ въ той или иной степени возвратиться въ міръ конкретной дѣйствительности, который онъ раньше отвергъ, какъ никуда негодный, но безъ котораго онъ все-таки не можетъ существовать. Такъ или иначе, но идеальный мудрецъ Сенеки, если и сближается съ реальною жизнію, то лишь потому, что успѣлъ уже потерпѣть *моральное пораженіе* въ своемъ стремленіи отрѣшиться отъ этого міра, потому что у него не хватило силъ окончательно порвать съ нимъ. Онъ возвращается въ реальный міръ, какъ *побѣжденный*, именно вслѣдствіе своего *пораженія вынужденный* заключить худой міръ со своимъ ненавистнымъ и презрѣннымъ врагомъ, такъ какъ уйти отъ этого врага ему некуда, развѣ только прибѣгнувъ къ самоубійству (что, въ концѣ концовъ, Сенека и рекомендуетъ), или же попытаться

снова уйти въ міръ абстракцій съ тѣмъ, чтобы затѣмъ опять спуститься на землю и т. д. Подобнаго рода постоянную раздвоенность мы, дѣйствительно, и наблюдаемъ у Сенеки. Нѣкоторое сближеніе идеальнаго мудреца съ здѣшнимъ міромъ у Сенеки, такимъ образомъ, является *дальнѣйшимъ шагомъ въ развитіи и усиленіи его пессимизма и означаетъ собою окончательное пораженіе первоначальной оптимистической тенденціи его моральной философіи*, какъ психологически безпочвенной. Вмѣстѣ съ тѣмъ, такое сближеніе служитъ показателемъ крайней степени моральной неустойчивости Сенеки и, слѣдовательно, ослабленія его душевной энергіи, поскольку онъ оказывается вынужденнымъ отказываться отъ того, въ чемъ онъ полагалъ основной смыслъ и цѣль человѣческой жизни. Но и независимо отъ постоянныхъ колебаній въ рѣшеніи вопроса объ идеалѣ и критеріи мудрости и нравственнаго совершенства,—самый фактъ частыхъ и притомъ вынужденныхъ отказовъ Сенеки отъ того, что онъ признаетъ за идеалъ человѣческаго совершенства (а такимъ идеаломъ, несомнѣнно, и былъ въ глазахъ Сенеки типъ древне-стоическаго мудреца),—не могъ не дѣйствовать парализующимъ образомъ на его волевую энергію.—Всѣ только-что указанныя нами черты въ ученіи Сенеки о мудрецѣ, имѣли свое мѣсто, какъ мы видѣли, также и въ ученіи болѣе раннихъ представителей стоицизма; но у Сенеки онѣ, несомнѣнно, получаютъ болѣе ясный и болѣе опредѣленно очерченный характеръ, а вмѣстѣ съ этимъ и упадокъ волевой энергіи у Сенеки сказывается въ болѣе ясно выраженной формѣ и въ большей степени, чѣмъ у представителей древней и средней стои.

Разочарованіе Сенеки въ возможности осуществленія идеала мудрости въ древне-стоическомъ духѣ, сказывается у Сенеки также въ той, значительной моральной цѣнности, какую онъ признаетъ, если не въ теоріи, то, по крайней мѣрѣ, въ жизни за *внѣшними вещами*, въ частности, за такъ называемыми вещами προηγμένα, а также за связанною съ внѣшними вещами дѣятельностію человѣка, обозначаемою Сенекой, подобно древнимъ стоикамъ, терминомъ καθῆκον. Оба эти понятія, обнимающія собой черты относительной и несовершенной мудрости и добродѣтели, въ моральной философіи Сенеки играютъ гораздо болѣе важную роль и значеніе, чѣмъ у представителей древней и средней стои, хотя и въ данномъ случаѣ отступленіе Сенеки отъ ученія болѣе древнихъ стоиковъ сказывается только въ степени и часто съ трудомъ можетъ быть точно

формулировано. Въ данномъ случаѣ рѣчь у насъ идетъ не о томъ, что Сенека за понятіями προηγμένα и καθῆκον въ *принципѣ* признавалъ значеніе иное, чѣмъ болѣе ранніе стоики, и не о томъ, что онъ προηγμένα и καθῆκον въ принципѣ готовъ признать за основные элементы, входящіе въ содержаніе понятія высочайшаго блага,—а о томъ, что практическій интересъ Сенеки къ этой *несовершенной* сферѣ жизни и дѣятельности человѣка значительно возросъ, по сравненію съ представителями древней и отчасти средней стои, настолько возросъ, что нравственно-практическая цѣнность этихъ понятій въ глазахъ Сенеки не только не уступаетъ его идеалу мудрости, но фактически часто даже вытѣсняетъ этотъ послѣдній, незамѣтно отходящій у Сенеки въ область пріятныхъ философскихъ грезъ, не имѣющихъ подъ собой реальной почвы. Что же касается *теоретически-принципіальной* точки зрѣнія на данный вопросъ, то Сенека, какъ и болѣе ранніе стоики, категорически высказывается противъ того, чтобы смѣшивать такого рода понятія, какъ высочайшее благо и κατόρθωμα, съ одной стороны, προηγμένα и καθῆκον, съ другой. Вслѣдствіе этого и въ данномъ случаѣ, какъ и въ вопросѣ объ идеальномъ мудрецѣ, Сенека обнаруживаетъ постоянное колебаніе и неустойчивость, то отрицая моральную цѣнность за внѣшними вещами и καθῆκον, то чуть ли не возводя ихъ на степень дѣйствительнаго блага и добродѣтели.

Дѣйствительно, становясь на *принципіальную* древне-стоическую точку зрѣнія, Сенека категорически утверждаетъ, что единственнымъ благомъ человѣка можетъ быть только добродѣтель; всѣ же, такъ называемыя, внѣшнія вещи, т. е. весь внѣшній міръ со всѣми его вещами и явленіями, а также наша тѣлесная природа не могутъ ничего ни прибавить ни убавить изъ общей суммы нашего счастія. За внѣшними вещами Сенека въ такихъ случаяхъ отказывается признать какое бы то ни было значеніе для увеличенія нашего счастія: по Сенекѣ, это означало бы умалять цѣнность добродѣтели, какъ единственнаго блага и было бы столь же не разумно, какъ если бы кто-либо не удовлетворялся солнечнымъ свѣтомъ и задумалъ бы усилить его, зажигая свѣчу (Epist. 92, 5). Сенека считаетъ унизительнымъ для человѣка, какъ разумнаго существа, искать себѣ счастія въ неразумныхъ вещахъ (Epist. 92, 6.). Въ частности, Сенека не признаетъ за истинное благо такія вещи и явленія, какъ отсутствіе скорби (Ep. 87, 18), богатство, здоровье, благосостояніе близкихъ лицъ и отечества, удовольствія (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, изъ чего можетъ быть сдѣлано дурное употребленіе, т. е. что можетъ быть и благомъ и зломъ, можетъ принадлежать одинаково какъ добрымъ людямъ, такъ и порочнымъ или что, наконецъ, можетъ принадлежать намъ въ зависимости отъ внѣшнихъ обстоятельствъ (Epist. 87, 36; De vita beata, 20, 5). Наши дѣти, близкія намъ лица, и отечество также не суть блага въ точномъ смыслѣ этого слова, потому что утрата всего этого сама по себѣ не дѣлаетъ насъ порочными, не лишаетъ насъ добродѣли, т. е. того, что составляетъ наше истинное благо (Epist. 74, 25; De vita beata, 16, 14—18). Всѣ, вообще, внѣшнія вещи, не могутъ быть причислены къ благамъ еще и потому, что онѣ сами по себѣ не способствуютъ также ни умаленію ни возростанію нашихъ добродѣтелей (Epist. 71, 27; 72, 5; 79, 8; 85, 5—40; 87, 35—37; 118, 12...; 120, 3...; и др.). По этой же причинѣ и жизнь не есть сама по себѣ благо, такъ какъ ея продолжительность не увеличиваетъ и не уменьшаетъ нашего счастія (Epist. 129). Особенно энергично возстаетъ Сенека противъ мнѣнія тѣхъ философовъ, которые удовольствія признавали за благо: по взгляду Сенеки, удовольствія, а въ особенности чувственныя не только не могутъ быть причислены къ благамъ, но являются источникомъ всѣхъ золъ [1]), такъ что, по парадоксальному выраженію Сенеки, истинное удовольствіе (т. е. благо) можетъ испытать только человѣкъ, отказавшійся отъ всѣхъ удовольствій (De vita beata, 5, 13; 6, 3; 7, 12; 13 и др.). Въ частности, Сенека сильно вооружается противъ богатства, роскоши, восхваляя, въ противоположность имъ, умѣренность и бѣдность, такъ что дѣйствительно богатъ, по взгляду Сенеки, только тотъ, кто не прилѣпляется къ богатству и не стремится къ нему [2]). Не менѣе сильно Сенека вооружается также и противъ удовольствій чувственной любви и сладострастія (Epist. 9, 11; 35, 1; 95, 21; 124, 3 и др.). У Сенеки часто встрѣчаются выраженія, свидѣтельствующія вообще о его враждебномъ отношеніи къ тѣлу и къ его функціямъ и о пренебрежительномъ отношеніи къ тѣлеснымъ удовольствіямъ («Ad Helvet.» 5, 11: corpus hoc

---

[1]) Epist. 51. 86. 87. 89. 95. 104. 110. 115. 122. 123. 124. De tranqu. an. 7, 1. De vita beata, 7, 4. 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.

[2]) 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.

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 встрѣчаются отрицательныя сужденія также о славѣ, которая по своей суетности и непостоянству тоже не можетъ быть причислена къ истиннымъ благамъ, такъ что иногда славѣ слѣдуетъ предпочитать безславіе (Epist. 31, 10; 76, 29; 81, 19; 110, 18; 27, 16; De brevit. v. 7, 1 и др.).—Если внѣшнія вещи не могутъ быть причислены къ благамъ, то въ равной степени онѣ не могутъ быть также и источникомъ зла, поскольку онѣ не могутъ сдѣлать человѣка порочнымъ, а только порокъ и можетъ быть названъ зломъ. Въ частности, Сенека не признаетъ за зло бѣдность, которую, какъ мы видѣли, онъ иногда даже предпочитаетъ богатству, скорбь и болѣзни, которыя также иногда могутъ быть для насъ полезны (Epist. 13, 4—5; 65, 37—51; 67, 4 –5; 71, 22; 78, 11—26; 85, 30—41 и др.), изгнаніе и другіе виды внѣшняго позора («Ad Helv.» с. с. 6—13; De benef. V, 17, 2; VI, 27, 2; Epist. 24, 4; 79, 14 и др.). Какимъ, напр., образомъ изгнаніе можетъ причинить зло мудрецу, отечествомъ котораго является весь міръ?... (Epist. 6, 8, 2; 102, 21; De bita beata, 20, 5). Даже такое позорное по тогдашнимъ понятіямъ состояніе, какъ рабство,—и оно, по мнѣнію Сенеки, не есть зло, потому что добродѣтелью можетъ обладать и рабъ, какъ и свободный гражданинъ (Epist. 31, 11; 44, 1; 47, 1—6 и др.). Не могутъ быть названы зломъ и такого рода внѣшнія бѣдствія, какъ несчастія отечества и близкихъ намъ лицъ, напр., потеря друга, дѣтей и т. п., такъ какъ все это не можетъ уменьшить нашей добродѣтели, слѣдовательно, нашего дѣйствительнаго блага, которое заключается въ насъ самихъ [1]). Наконецъ, сама смерть, какъ мы видѣли, не можетъ быть, по мнѣнію Сенеки, названа зломъ, такъ какъ она только избавляетъ насъ отъ разнаго рода скорбей и бѣдствій.

Такимъ образомъ, древне-стоическій принципъ отрицательнаго отношенія къ внѣшнему тѣлесному міру и къ его благамъ проводится у Сенеки, повидимому, весьма рѣшительно и послѣдовательно. Однако уже на основаніи той неустойчивости, какую Сенека, какъ мы видѣли, допускаетъ въ отношеніи древне-стоическаго идеала мудрости, мы должны предполагать, что подобнаго рода колебаніе онъ проявитъ и въ данномъ случаѣ, поскольку изложенное нами

[1]) 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.

выше ученіе о ничтожности, такъ называемыхъ, внѣшнихъ благъ и объ исключительной цѣнности добродѣтели, въ существѣ дѣла, есть не что иное, какъ болѣе детальное развитіе тѣхъ же древне-стоическихъ принциповъ, какіе Сенека полагаетъ въ основу своего ученія объ идеальномъ мудрецѣ. И, дѣйствительно, на ряду съ безразличнымъ, пренебрежительнымъ, а иногда даже прямо враждебнымъ отношеніемъ къ внѣшнимъ благамъ, въ произведеніяхъ Сенеки весьма часто можно встрѣтить сужденія, гдѣ за внѣшними вещами признается, если и не главное, то, во всякомъ случаѣ, весьма существенное значеніе для человѣческаго счастія. Всѣ, такъ называемыя, внѣшнія блага Сенека, подобно другимъ представителямъ стоической философіи, дѣлитъ на три группы: соотвѣтствующія природѣ, противныя природѣ и безразличныя (Epist. 66, 5...). Относительно первой группы внѣшнихъ благъ въ сочиненіяхъ Сенеки нетрудно встрѣтить сужденія, признающія за благами этого рода такую высокую цѣнность, что ученіе Сенеки объ исключительной цѣнности добродѣтели, какъ блага, получаетъ совершенно иную окраску, никакъ не говорящую въ пользу послѣдовательности и стойкости моральныхъ убѣжденій Сенеки. Уже по чисто *логическимъ* основаніямъ Сенекѣ трудно было провести послѣдовательно свой принципъ пренебрежительнаго отношенія къ первой группѣ внѣшнихъ благъ, въ противоположность исключительному превозношенію высокой цѣнности добродѣтели, какъ единственнаго истиннаго блага: опредѣляя, съ одной стороны, добродѣтель (=высочайшее благо), какъ жизнь, *согласную съ природой*, а съ другой стороны, называя внѣшнія блага первой группы *согласными съ природою*,—Сенека, очевидно, не могъ логически послѣдовательно провести свой древне-стоическій принципъ, не признающій иныхъ благъ, кромѣ добродѣтели. Съ другой стороны, несомнѣнно и то, что тѣ же *психологическіе* мотивы, которые заставили, какъ мы видѣли, Сенеку низвести древне-стоическій идеалъ мудреца на болѣе доступную высоту,—также должны были склонять его къ признанію извѣстной цѣнности за многими изъ такъ называемыхъ внѣшнихъ благъ. Отсюда въ сочиненіяхъ Сенеки нерѣдко встрѣчаются мѣста, гдѣ онъ относитъ къ благамъ, соотвѣтствующимъ природѣ, дѣтей, родителей, друзей, благосостояніе отечества и т. п., хотя при этомъ и оговаривается, что все это можетъ быть благомъ только подъ условіемъ добродѣтельной жизни и дѣятельности, какъ нѣчто производное

и лишь сопутствующее добродѣтели (блага ποιητικά, efficientia, ἐπιγέννημα), въ отличіе отъ добродѣтелей, которыя Сенека, слѣдуя древнимъ стоикамъ, называетъ благами τελικά (Epist. 92, 11; 118, 10—14; 120, 1—3; De benef. V, 12, 5; De brevit. v. 9, 4). Къ благамъ этого рода Сенека, затѣмъ, причисляетъ также и славу, если одобрительное сужденіе исходитъ отъ мудрыхъ людей, а не отъ толпы. Такая слава слѣдуетъ за добродѣтелью, даже вопреки желанію добродѣтельнаго человѣка (claritas, въ отличіе отъ gloria — похвалы толпы) [1]). Въ извѣстныхъ случаяхъ, по взгляду Сенеки, для человѣка могутъ быть благомъ также неблагопріятныя внѣшнія условія жизни, напр., бѣдность, трудъ, тѣлесныя страданія и т. п., такъ какъ все это можетъ закалить духъ человѣка и способствовать обнаруженію его добродѣтели [2]). Даже величественную походку, приличныя манеры и т. п. качества Сенека иногда склоненъ относить къ разряду благъ, хотя и низшаго порядка (Epist. 66, 5...; 92, 11—12 и др.). Такимъ образомъ, хотя за внѣшними вещами Сенека и не рѣшается прямо признать значеніе благъ, относя ихъ къ разряду такъ называемыхъ вещей безразличныхъ (древне-стоическ. ἀδιάφορα); но даже среди этихъ безразличныхъ вещей Сенека, подобно другимъ стоикамъ, усматриваетъ, какъ мы видѣли, различныя степени ихъ приближенія къ истиннымъ благамъ. Первую группу безразличныхъ вещей Сенека называетъ предпочтительными (producta — προηγμένα), — въ томъ смыслѣ, что хотя онѣ, сами по себѣ, не увеличиваютъ и не уменьшаютъ суммы нашего счастія, но добродѣтельный человѣкъ все-таки ихъ предпочитаетъ другимъ вещамъ, какъ согласныя съ природою. Таковы: отсутствіе 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 больнымъ, такъ сказать, мѣстомъ для Сенеки, какъ человѣка весьма богатаго, былъ вопросъ о богатствѣ, которое онъ, какъ мы видѣли, часто причислялъ къ вещамъ не только безразличнымъ, но и къ презрѣннымъ, а иногда и вреднымъ. Но не имѣя въ себѣ достаточно силъ осуществить это ученіе въ своей личной жизни, Сенека, естественно, идетъ на ком-

---

[1]) Epist 13, 14. 21, 3—5. 79, 13—17, 93, 5. 102, 3—20. De provid. I, 3, 7—12. 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.

[2]) 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.

промиссъ, какъ и во многихъ другихъ аналогичныхъ случаяхъ: богатство Сенека, попрежнему, не считаетъ за благо само по себѣ, но причисляетъ его къ вещамъ producta (=προηγμένα), вслѣдствіе чего мудрецъ, по мнѣнію Сенеки, предпочитаетъ богатство бѣдности [1]). Однако онъ не прилѣпляется къ богатству, не любитъ его настолько, чтобы мучился заботами о немъ: мудрецъ просто пользуется богатствомъ, какъ даромъ судьбы, вообще, относится къ богатству такъ, что является его господиномъ, а не рабомъ, вслѣдствіе чего онъ не огорчается, если и лишается богатства (De vita beata, 21; 22; De brevit. v. 12; 13 и др.; Epist. 2, 5; 5, 1—6; 18, 5—15; 4, 10—11; 21, 7; De tranqu. an., c. 9 и др.). Но всѣ эти приводимыя Сенекою оговорки, въ дѣйствительности, говорятъ только о томъ, что онъ совѣтуетъ такъ пользоваться богатствомъ, чтобы оно, дѣйствительно, являлось *благомъ* человѣка. Даже столь «презираемыя» удовольствія Сенека, въ существѣ дѣла, готовъ признать за вещь, достойную избранія: стремленіе къ удовольствію Сенека иногда признаетъ имѣющимъ свои корни въ потребностяхъ нашей природы (De vita beata, 9, 1—3; Epist. 116, 3). Правда, Сенека, строго говоря, признаетъ только одинъ видъ удовольствій—удовольствія, порождаемыя добродѣтельными поступками, и называетъ такое пріятное душевное настроеніе спокойною радостію (gaudium=греч. χαρά), въ отличіе отъ чувственныхъ и, вообще, порывистыхъ удовольствій (voluptas: Epist. 23, 22; 27, 3; 59, 14; 81, 19; 85, 18 и др.). Но это говоритъ только о томъ, что Сенека болѣе высокія и устойчивыя удовольствія предпочитаетъ грубымъ и мимолетнымъ. Съ другой стороны, о такъ называемыхъ вещахъ, противныхъ природѣ (incommoda=ἀποπροηγμένα), Сенека часто говоритъ въ такихъ выраженіяхъ, которыя свидѣтельствуютъ о склонности Сенеки признать за ними значеніе дѣйствительнаго зла, далеко не безразличнаго для счастія человѣка. Къ такимъ вещамъ Сенека относитъ болѣзнь, скорбь, физическую слабость, бѣдность, изгнаніе, лишеніе близкихъ намъ лицъ, смерть, и т. п. (Epist. 67, 4 и др.). А насколько у Сенеки сильна была безсознательная склонность къ тому, чтобы за этого рода вещами признавать значеніе дѣйствительнаго зла, объ этомъ можно судить, напримѣръ, на основаніи того, что страхъ смерти онъ считаетъ

---

[1]) Сенека въ данномъ случаѣ, повидимому, охотно забываетъ, что въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ считалъ *бѣдность* болѣе благопріятствующею добродѣтельной жизни мудреца.

душевнымъ движеніемъ, вполнѣ натуральнымъ (Epist. 36, 8; ср. Epist. 75, 17; 82, 9—24), такъ какъ стремленіе къ самосохраненію, по взгляду Сенеки, является основнымъ стремленіемъ человѣческой природы (Epist. 121, 17—21). Что же касается бѣдности, о которой Сенека часто говоритъ, какъ объ условіи *благопріятствующемъ* добродѣтели; то въ другихъ случаяхъ онъ и ее готовъ причислить къ разряду дѣйствительныхъ золъ, поскольку бѣдность, по мнѣнію Сенеки, можетъ *препятствовать* нашей добродѣтельной дѣятельности, т. е. тому, въ чемъ онъ полагаетъ истинное благо человѣка (Epist. 85, 38). Да и вообще внѣшнія условія жизни, о которыхъ Сенека часто говоритъ, какъ о безразличныхъ, яко-бы, для блага человѣка,—иногда, по заявленію того же Сенеки, бываютъ столь нестерпимы, что препятствуютъ человѣку быть добродѣтельнымъ и счастливымъ, вслѣдствіе чего мудрецу и приходится прибѣгать къ самоубійству.—Все сказанное нами достаточно опредѣленно говоритъ о колебаніяхъ, сомнѣніяхъ и неустойчивости убѣжденій Сенеки по вопросу о томъ, гдѣ и въ чемъ человѣкъ долженъ полагать свое благо. Сенека, т. о., находится въ безвыходномъ психологическомъ кругу, будучи вынужденъ довольствоваться тѣми «благами», *совершенную негодность* которыхъ *въ принципѣ* онъ утверждалъ со всею категоричностію. Зачатки такого рода колебаній и скептицизма по интересующему насъ вопросу были нами отмѣчены и у представителей древней и средней стои; но, по степени развитія этихъ особенностей, ученіе Сенеки, сравнительно съ его предшественниками, далеко ушло впередъ, обнаруживая этимъ болѣе сильное развитіе у Сенеки общаго упадка его жизненной энергіи и твердости характера.

Колебаніе, какое обнаруживаетъ Сенека въ своемъ взглядѣ на значеніе и цѣнность такъ называемыхъ внѣшнихъ благъ, т. е. тѣхъ благъ, которыя не относятся имъ непосредственно къ понятію совершенной добродѣтели и мудрости,—это колебаніе невольно отражается и на сужденіяхъ Сенеки по вопросу о значеніи и цѣнности той *дѣятельности*, которая тѣсно связана съ этими несовершенными благами, т. е. дѣятельности людей, не достигшихъ высоты совершенной мудрости и добродѣтели, но въ той или иной степени лишь приближающихся къ идеалу совершенства (область καθῆκον, въ отличіе отъ κατόρθωμα). И въ данномъ случаѣ Сенека, по существу, не говоритъ ничего новаго, сравнительно съ представителями древней и средней стои, которые, какъ мы видѣли, по интересующему насъ

вопросу также обнаруживали нѣкоторое колебаніе и неустойчивость во взглядахъ, а также склонность признавать извѣстное практически-цѣнное значеніе за областію καθῆκον, вопреки принципіальнымъ положеніямъ своей морально-философской системы; но объ эти черты въ ученіи Сенеки выражены въ гораздо болѣе опредѣленной и ясной формѣ.

Стараясь стоять на почвѣ древне-стоическаго односторонне-интеллектуалистическаго ученія, Сенека утверждаетъ, что добродѣтель, состоящая въ гармонистическомъ развитіи человѣческаго разума (ratio perfecta; Epist. 95, 56 и др), есть едина, такъ что имѣющій одну какую-нибудь добродѣтель, имѣетъ и всѣ прочія добродѣтели (Epist. 20 2; 56; 66, 10; 66, 15; 66, 29; 71, 32; 95, 57; 113, 16 и др.). Въ данномъ случаѣ Сенека поступаетъ согласно со своими антропологическими и психологическими воззрѣніями, такъ какъ монистическая тенденція, въ духѣ послѣдовательнаго интеллектуализма и натурализма, въ антропологіи и психологіи Сенеки проводится имъ, въ общемъ болѣе, или менѣе послѣдовательно [1]). Но если добродѣтель есть едина, то, слѣдовательно, различныхъ степеней добродѣтели быть не можетъ: всѣ мудрецы въ равной степени мудры, добродѣтельны и счастливы; кто не вполнѣ мудръ и добродѣтеленъ, тотъ вовсе не обладаетъ ни мудростью ни добродѣтелью (Epist. 74, 26; 79, 9), такъ что глупый человѣкъ вовсе не можетъ быть добродѣтельнымъ; наоборотъ, онъ обладаетъ всѣми пороками (De benef. IV, 26: stultus omnia vitia habet). Слѣдова-

[1]) Подобно другимъ стоикамъ, Сенека опредѣляетъ душу, какъ πνεῦμα (=animus, или ratio), соединяя однако съ этимъ терминомъ матеріалистическое пониманіе (Epist. 106: animus corpus est; ср. Epist. 50, 6; 57, 8; 113 и др.). Различіе между душой и тѣломъ, по взгляду Сенеки, такимъ образомъ, можетъ быть только относительнымъ, но не субстанціональнымъ. Да иначе и быть не можетъ, разъ человѣкъ есть часть Божества, природа котораго мыслится Сенекою, какъ единая матеріальная субстанція, обладающая въ различныхъ своихъ частяхъ различною степенью напряженности и сгущенности (intentio mentis=древнестоическое понятіе τόνος: Nat. quest. II, 6; Epist. 71 и др.), откуда въ Божественной субстанціи, а слѣдовательно, и во всемъ космосѣ происходитъ различіе духовной и тѣлесной сторонъ. Такая же различная степень напряженности единой матеріальной субстанціи имѣетъ мѣсто и въ человѣческой природѣ, порождая различіе тѣлесной и духовной ея сторонъ. Отсюда Сенека, естественно, не могъ признавать, въ точномъ смыслѣ этого слова, дѣленія души на отдѣльныя части. Онъ могъ только говорить о различныхъ степеняхъ напряженности одной и той же субстанціи души, признавая за разумомъ болѣе высокую степень этой напряженности (De ira, I, 8; Epist. 71). Съ этой точки зрѣнія, добродѣтель, по взгляду Сенеки, есть продуктъ повышеннаго напряженія субстанціи человѣческой души, тогда какъ порокъ есть не что иное, какъ слабая степень напряженія той же субстанціи (contractio=ἀτονία. Clem. II, 5, 4—5; Epist. 99, 15 и др.). Съ этой, именно, точки зрѣнія, слѣдуетъ смотрѣть и на тѣ мѣста въ сочиненіяхъ Сенеки, гдѣ онъ, повидимому, различаетъ въ душѣ отдѣльныя части—или двѣ (разумную и неразумную: Epist. 92, 1), или три (Epist. 92, 8).

тельно, какъ нѣтъ степеней въ добродѣтели, такъ не можетъ быть ихъ и въ порокахъ. Затѣмъ, добродѣтель, по взгляду Сенеки, не только не имѣетъ степеней, но сверхъ того, не можетъ быть и утрачена тѣмъ, кто достигъ обладанія ею (Epist. 50, 7—8; 74, 24; 76, 19), что еще въ большей степени должно увеличивать пропасть между мудрецами и глупцами. Но насколько Сенекѣ въ ученіи о добродѣтели трудно было удержаться на своей принципіальной ригористической позиціи, объ этомъ мы можемъ судить уже на основаніи того скептицизма, какой онъ проявляетъ въ вопросѣ объ осуществимости идеала мудрости, съ одной стороны, а съ другой—на основаніи той неустойчивости его воззрѣній, какую онъ обнаруживаетъ въ рѣшеніи вопроса о томъ, въ чемъ, именно, состоитъ самое содержаніе понятія совершенной мудрости—добродѣтели. Дѣйствительно, какое жизненно-практическое значеніе могутъ имѣть горделивыя заявленія Сенеки о той непроходимой пропасти, какая отдѣляетъ идеальнаго добродѣтельнаго мудреца отъ грубой и порочной толпы,—если самъ Сенека, какъ мы видѣли, сильно сомнѣвается въ возможности реальнаго осуществленія своего идеала мудрости и добродѣтели; если, къ тому же, самъ онъ затрудняется точно опредѣлить самое содержаніе своего идеала; если, наконецъ, по его же собственному мнѣнію, совершенная мудрость не можетъ быть достояніемъ отдѣльныхъ лицъ, и только совмѣстныя усилія многихъ людей могутъ насъ приблизить къ истинѣ, да и то лишь отчасти? При такомъ положеніи вещей, не лучшее ли вопросъ о *совершенной* мудрости и добродѣтели (κατόρθωμα) вовсе оставить въ сторонѣ, какъ имѣющій чисто теоретическій характеръ, притомъ довольно-таки утопическій, а вмѣсто этого заняться тою, именно, громадною массою порочныхъ глупцовъ, которые, хотя и не такъ привлекательны, какъ идеальный мудрецъ, зато существуютъ въ конкретной дѣйствительности, а не въ одной философской абстракціи и фантазіи,—и указать этой массѣ путь хотя бы то *постепеннаго приближенія* къ идеалу мудреца? Сенека такъ и поступаетъ, вслѣдствіе чего область καθῆκον, т. е. *относительно* совершенной, въ моральномъ смыслѣ, дѣятельности начинаетъ приковывать въ значительной степени его вниманіе и получаетъ въ его глазахъ все большую и большую моральную цѣнность, почти равную моральной цѣнности κατόρθωμα [1]). Ближе всматри-

[1]) Слѣды упадка волевой энергіи, впрочемъ, сказываются у Сенеки, какъ и у другихъ стоиковъ, уже въ самомъ его представленіи объ особенностяхъ *идеальной* мудрости и дѣятельности (κατόρθωμα). Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, уче-

ваясь въ массу «порочныхъ глупцовъ», Сенека, вопреки своей принципіальной точкѣ зрѣнія, начинаетъ различать здѣсь уже различныя *степени* порочности (De ira, 19, 5—6). Эти *степени* порочности, по мѣрѣ того, какъ Сенеку покидаетъ надежда на реальное осуществленіе идеала мудрости и добродѣтели во всей его полнотѣ,—получаютъ въ его сознаніи характеръ *различныхъ степеней приближенія къ идеалу нравственнаго совершенства*, или того, что древніе стоики обозначали терминомъ προκοπή (Epist. 75).

Такихъ основныхъ ступеней постепеннаго нравственнаго усовершенствованія Сенека различаетъ три (ibid.). Къ первому классу προκόπτοτες Сенека относитъ тѣхъ людей, которые, хотя освободились отъ большинства своихъ ошибочныхъ сужденій, но еще не сумѣли преодолѣть своихъ аффектовъ. Ко второй группѣ людей, приближающихся къ идеалу мудрости, по взгляду Сенеки, принадлежатъ тѣ, которые уже успѣли преодолѣть въ себѣ большинство своихъ аффектовъ, но еще не пріобрѣли должной устойчивости въ добродѣтели, вслѣдствіе чего не гарантированы отъ нравственнаго паденія, а также тѣхъ, которые, кромѣ добродѣтели, къ числу благъ относятъ и нѣкоторыя изъ внѣшнихъ вещей. Наконецъ, къ третьей группѣ προκόπτοντες, по мнѣнію Сенеки, принадлежатъ тѣ, которые настолько уже укрѣпились въ добродѣтели, что гарантированы отъ нравственнаго паденія, хотя для достиженія идеала мудрости имъ еще не хватаетъ внутренней самоувѣренности и сознанія своего высокаго нравственнаго состоянія, а также недостаетъ совершеннаго презрѣнія ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ [1]). Весьма характернымъ для Сенеки въ данномъ случаѣ является также то обстоятельство, что пограничная линія между отдѣльными группами προκόπτοντες у него далеко не всегда точно и опредѣленно формулирована, вслѣдствіе чего даже низшій классъ προκόπτοντες иногда мыслится Сенекою отдѣленнымъ отъ мудрецовъ не столь ужъ глубокою пропастью. Послѣ всего этого, насъ уже нисколько не должно удивлять то обстоятельство, что о дѣятельности человѣка, обозначаемой терминомъ καθῆκον

ніе Сенеки о единствѣ совершенной добродѣтели и о невозможности потерять ее, разъ она достигнута: въ томъ и другомъ случаѣ Сенека ясно обнаруживаетъ моральный *квіэтизмъ*, успокаиваясь на томъ, что̀ уже достигнуто (*если* оно будетъ достигнуто), не стремясь къ бо́льшему и отложивъ всякую заботу о томъ, чтобы удержать то, что̀ уже достигнуто, заранѣе убаюкавъ себя мыслію, что̀ достигнутое совершенство не можетъ быть утрачено. Сенекѣ совершенно было чуждо „то святое недовольство, при которомъ нѣтъ мѣста ни самообольщенью ни застою"...

[1]) 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.

(officium), той дѣятельности, которую древніе стоики, въ противоположность κατόρθωμα, считали несовершенною,—Сенека иногда говоритъ, какъ объ имѣющей *самостоятельную моральную цѣнность*, какъ о соотвѣтствующей требованіямъ человѣческаго разума, т. е. фактически приписываетъ этого рода дѣятельности то же значеніе, что и области κατόρθωμα (De benef. IV, 12. 5; IV, 11; Brev. vit. 14. 2 etc), хотя въ другихъ случаяхъ, слѣдуя древне-стоической точкѣ зрѣнія, Сенека за καθῆκον признаетъ значеніе дѣятельности, не вполнѣ совершенной (De benef. IV, 33 и др.). Все это свидѣтельствуетъ о томъ, что Сенека, въ концѣ концовъ, долженъ былъ, въ силу психологической необходимости, поступиться своимъ презрительно-горделивымъ отношеніемъ ко всѣмъ, не принадлежащимъ къ разряду мудрецовъ, и признать моральную цѣнность за *относительную, несовершенную* мудростію и добродѣтелью. Со стороны Сенеки это было очевидной уступкой, *вынужденной сознаніемъ неосуществимости въ жизни идеала мудрости, во что Сенека хотѣлъ бы вѣрить, но не можетъ*. Такого рода уступка, какъ объ этомъ мы говорили уже выше, не могла не сопровождаться его душевнымъ потрясеніемъ и упадкомъ волевой энергіи, поскольку Сенека, дѣлая эту уступку, вмѣстѣ съ тѣмъ, продолжаетъ *въ принципѣ* стоять на древне-стоической точкѣ зрѣнія въ своемъ взглядѣ на идеальную мудрость, какъ на *единственную* истинную мудрость. Сенека *не отказывается* отъ своего прежняго взгляда на массу людей, не достигшихъ идеала мудрости, какъ на глупцовъ, которымъ свойственны всѣ пороки и ни одной истинной добродѣтели: онъ снисходитъ къ этой массѣ и признаетъ за нею извѣстную моральную цѣнность *только потому, что въ живой дѣйствительности потерялъ надежду найти что-либо болѣе цѣнное*, даже среди самихъ философовъ-стоиковъ... Отсюда—душевный разладъ Сенеки, его внутреннія самопротиворѣчія, о примиреніи которыхъ Сенека и не думаетъ, такъ какъ для этого отъ него требовалось бы или сознательно закрыть глаза на факты живой дѣйствительности, гдѣ Сенека не могъ найти осуществленіе своего идеала мудрости, или *же отказаться отъ основныхъ интеллектуалистически-натуралистическихъ принциповъ стоической философіи, да и не только стоической, а вообще, отъ основъ всего античнаго міросозерцанія*, искавшаго здѣсь, *на землѣ* осуществленія конечнаго идеала нравственнаго совершенства и видящаго это совершенство преимущественно въ развитіи теоретическаго разума. Сенека не могъ сдѣлать перваго, такъ какъ не въ его силахъ было вычеркнуть изъ своего

сознанія тѣхъ пессимистическихъ выводовъ, къ какимъ къ тому времени успѣлъ прійти античный міръ, благодаря своему историческому жизненному опыту. Для того же, чтобы отказатьзя отъ самыхъ основъ античнаго міросозерцанія, Сенека, съ одной стороны, долженъ былъ обладать гораздо большимъ запасомъ душевной энергіи, чѣмъ какимъ онъ обладалъ въ дѣйствительности, а съ другой стороны, передъ его духовнымъ взоромъ должно было ясно предстать иное, *по существу новое міросозерцаніе*, соотвѣтствующее духовнымъ потребностямъ его личнымъ и потребностямъ его времени. Изъ сочиненій Сенеки не видно, чтобы ему было знакомо такое *новое міросозерцаніе, по существу отличное отъ античнаго.* Естественно поэтому, что Сенека, предоставленный самому себѣ, не могъ освободиться отъ тѣхъ внутреннихъ самопротиворѣчій, о какихъ у насъ въ данномъ случаѣ идетъ рѣчь, а эти самопротиворѣчія, въ свою очередь, какъ мы видѣли, не могли не приводить къ упадку его душевной энергіи, къ духовно-нравственному одряхлѣнію. Сенека, какъ представитель морально-психологическаго типа античнаго философа, такимъ образомъ, является наглядным доказательствомъ того, что на почвѣ античнаго міросозерцанія не могло быть выхода изъ того круга внутреннихъ самопротиворѣчій и душевнаго разлада, къ какимъ пришелъ античный міръ, благодаря этому, именно, міросозерцанію. Философія Сенеки служила, вмѣстѣ съ тѣмъ, наглядным указаніемъ на ту опасность духовно-нравственнаго одряхлѣнія и вырожденія, какая угрожала античному міру въ томъ случаѣ, если бы онъ упорно продолжалъ придерживаться прежнихъ основъ своего міросозерцанія. Въ этомъ, именно, отрицательномъ смыслѣ, философія Сенеки, какъ и его предшественниковъ, сыграла свою цѣнную роль въ дѣлѣ *разрушенія* основъ античнаго міросозерцанія и въ дѣлѣ *косвенной* подготовки въ античномъ мірѣ, исторической почвы для успѣшнаго распространенія здѣсь христіанства, проповѣдь котораго о несовершенствѣ земныхъ благъ и добродѣтели соотвѣтствовала назрѣвшимъ духовнымъ потребностямъ античнаго человѣка и его развившемуся самосознанію.

Упадокъ жизненной энергіи въ сферѣ *чувствъ*, какъ вторая характерная формальная черта нравственныхъ воззрѣній Сенеки, съ психологическою необходимостію вытекающая, какъ и упадокъ волевой энергіи, изъ его односторонняго ультра-раціонализма,— также сказывается чуть ли не въ каждой строчкѣ его сочиненій. Доказательствомъ этого служитъ, прежде всего. крайне *апатич-*

ное и холодно-разсудочное отношеніе Сенеки ко всему, насъ окружающему, не исключая даже самыхъ близкихъ намъ и дорогихъ лицъ, въ крайнемъ ослабленіи любви и привязанности ко всему внѣшнему міру и даже къ самому факту нашего индивидуальнаго существованія, при отсутствіи вѣры въ иную, супранатуральную жизнь,—однимъ словомъ, *въ притупленности «чувства жизни» и нравственныхъ связей съ окружающимъ насъ міромъ.* Строго разграничить этотъ второй видъ упадка жизненной энергіи, какъ характерной черты нравственныхъ воззрѣній Сенеки, отъ перваго—нельзя, потому что въ отказѣ отъ надежды перестроить внѣшній порядокъ вещей и собственную нашу жизнь, согласно нашимъ желаніямъ, къ чему, главнымъ образомъ, и сводится первая форма проявленія упадка жизненной энергіи въ нравственныхъ воззрѣніяхъ Сенеки,—въ этомъ отказѣ самымъ яснымъ образомъ сказывается также апатія и равнодушіе ко всему насъ окружающему, и къ самому факту жизни. Человѣкъ, отзывчивый на всѣ явленія окружающей его дѣйствительности, тѣсно связанный съ окружающимъ его міромъ и людьми узами любви и привязанности, съ одной стороны, и отвращенія, съ другой,—психологически неспособенъ къ тому, чтобы совершенно отказаться отъ попытокъ такъ или иначе вліять на внѣшній міръ соотвѣтственно своимъ убѣжденіямъ, способствовать развитію того, къ чему онъ чувствуетъ склонность, и уничтоженію того, что́ ему не нравится. А разъ Сенека обнаруживаетъ полное нежеланіе извѣстнымъ образомъ вліять на внѣшній ходъ событій, то, очевидно, онъ и *не интересуется* имъ. Отсюда, все, сказанное нами относительно упадка у Сенеки жизненной энергіи въ области воли,—вмѣстѣ съ тѣмъ, говоритъ и объ его крайней *апатіи* ко всему существующему, о притупленности въ немъ чувства любви и привязанности къ внѣшнему міру и, вообще, о притупленности въ немъ чувства жизни.—Особенно ясно равнодушіе Сенеки ко всему окружающему насъ обнаруживается въ его ученіи о злѣ, именно, въ признаніи нормальнымъ всего наличнаго порядка вещей въ мірѣ и въ его ученіи о самоубійствѣ. Человѣкъ, съ живымъ, отзывчивымъ чувствомъ, связанный съ внѣшнимъ міромъ живыми узами любви и привязанности,—не можетъ апатично относиться къ ненормальностямъ въ ходѣ внѣшнихъ событій, не можетъ не возмущаться зломъ физическимъ и нравственнымъ, какъ это мы видимъ у Сенеки. Не можетъ человѣкъ, съ сильно развитымъ чувствомъ жизни, такъ легко, какъ это дѣ-

лаетъ Сенека, относиться къ факту смерти, считая смерть за нормальное явленіе, притомъ, безъ вѣры въ загробное личное существованіе. Только человѣкъ, порвавшій всѣ внутреннія жизненныя связи съ окружающимъ его міромъ, въ частности, съ людьми, можетъ такъ легко относиться къ возможности прекращенія личнаго бытія послѣ смерти. Не можетъ, наконецъ, полный жизненныхъ силъ человѣкъ проповѣдывать самоубійство, притомъ, опять-таки безъ глубокой вѣры въ личное безсмертіе. Очевидно, для Сенеки не только рѣшительно все равно, жить или не жить, но онъ даже склоняется къ тому, что лучше не существовать вовсе, обратиться въ небытіе, разъ онъ считаетъ смерть не только за нормальное явленіе, но смотритъ на нее, какъ на величайшее изъ благъ, какъ на лучшее утѣшеніе въ жизненныхъ невзгодахъ, не говоря уже о томъ, что для Сенеки было почти безразлично и то, *какъ жить*, потому что онъ не стремился построить жизнь согласно своимъ желаніямъ.

Для иллюстраціи апатичнаго отношенія Сенеки ко всему окружающему, отмѣтимъ нѣсколько болѣе или менѣе характерныхъ мѣстъ изъ его сочиненій. Припомнимъ, прежде всего, приведенныя нами выше мѣста изъ сочиненій Сенеки, гдѣ онъ считаетъ жизнь пріятною только въ томъ случаѣ, если мы перестанемъ заботиться о ней, перестанемъ надѣяться на что-либо и бояться чего бы то ни было, поскольку такого рода жизнь исключаетъ существованіе въ человѣкѣ всякаго болѣе или менѣе глубокаго и сильнаго чувства и всякаго интереса къ чему бы то ни было. Другія мѣста изъ сочиненій Сенеки еще яснѣе говорятъ о притупленности въ немъ чувства жизни. «Въ возрастѣ, стоящемъ на крайней границѣ бытія (т. е. въ старости), говоритъ, напр., Сенека въ Epist. 12: существуютъ своего рода удовольствія или, по крайней мѣрѣ, *ихъ можетъ замѣнить то, что въ этомъ возрастѣ нѣтъ потребности въ нихъ. Какъ пріятно, пресытившись страстями, освободиться отъ нихъ!*» Даже болѣе того: старость Сенека поэтому самому считаетъ самымъ пріятнымъ изъ всѣхъ другихъ возрастовъ человѣческой жизни (ibid.). Такимъ образомъ, по взгляду Сенеки, самымъ лучшимъ удовольствіемъ является совершенное отсутствіе нужды въ удовольствіяхъ. Въ Epist. 61 Сенека также откровенно заявляетъ, что ему жизнь уже надоѣла. «Я, говоритъ онъ здѣсь, уже достаточно пожилъ и, пресытившись жиз-

нію, жду теперь смерти». И это, вѣдь, говоритъ человѣкъ, не вѣрующій въ загробную личную жизнь. Припомнимъ, затѣмъ, приведенную уже выше цитату изъ Epist. 65, гдѣ Сенека не только съ презрѣніемъ, но почти съ отвращеніемъ говоритъ о тѣлѣ и тѣлесной жизни, препятствующей, будто-бы, истинному счастію человѣка,—и для насъ станетъ еще яснѣе то, насколько у Сенеки было притуплено чувство жизни, привязанность къ ней и ко всему живому (ср. Epist. 74 и др.). Въ Epist. 77 Сенека также откровенно заявляетъ, что желать смерть можно не только изъ благоразумія, храбрости и вслѣдствіе несчастія, но и изъ чувства презрѣнія къ жизни. Въ Epist. 91 Сенека совѣтуетъ облегчать невзгоды жизни черезъ равнодушіе къ нимъ, равно какъ и въ Epist. 98 онъ совѣтуетъ не слишкомъ привязываться къ близкимъ намъ лицамъ (къ женѣ, дѣтямъ и проч.),—настолько, чтобы стать несчастнѣе въ случаѣ ихъ утраты (ср. Epist. 104, 11). Опять-таки, чтобы вполнѣ оцѣнить всю притупленность у Сенеки въ данномъ случаѣ чувства любви и привязанности къ близкимъ намъ лицамъ, этого, такъ сказать, пробнаго камня и критерія нашей любви къ жизни и степени присущаго намъ чувства жизни, вообще,—вспомнимъ, что Сенека не вѣрилъ въ загробную жизнь; слѣдовательно, говоря о потерѣ близкихъ и дорогихъ лицъ, Сенека разумѣетъ окончательную, вѣчную ихъ утрату. Считая, какъ мы видѣли, состраданіе къ несчастіямъ окружающихъ насъ людей ненормальнымъ душевнымъ состояніемъ, *болѣзнію* духа, Сенека этимъ самымъ еще болѣе подтверждаетъ свое безучастное, чуждое любви отношеніе къ окружающимъ его лицамъ, потому что не чувствовать состраданія къ близкому намъ человѣку, если онъ несчастенъ, возможно только для того, кто, вообще, не способенъ испытывать болѣе или менѣе сильнаго чувства любви и привязанности къ людямъ. Наконецъ, въ Epist. 101 Сенека въ своемъ апатичномъ отношеніи къ жизни доходитъ до того, что прямо даетъ совѣтъ исторгнуть у себя желаніе жизни и считаетъ за нѣчто безразличное, если намъ придется испытывать то, чего мы избѣжать не въ состояніи. Въ этихъ словахъ Сенека даетъ намъ какъ-бы резюмэ своей апатіи ко всему существующему и рекомендуетъ ни болѣе ни менѣе, какъ подавлять въ себѣ даже самое желаніе жить.

Добытые результаты въ разсматриваемомъ нами отношеніи даютъ намъ право видѣть въ Сенекѣ, поскольку дѣло ка-

сается формальной стороны его нравственныхъ воззрѣній, яснаго выразителя и вѣрнаго представителя современной ему одряхлѣвшей и отживающей античной цивилизаціи, точнѣе, яркаго представителя *разсудочно-интеллектуальнаго* морально-психологическаго типа античнаго философа въ той стадіи его развитія, которая оказывается уже недалекою отъ духовно-нравственнаго вырожденія. Полное разочарованіе въ жизни, доходящее до отрицанія цѣнности самаго факта индивидуальнаго существованія человѣка, самозамкнутость и отреченіе отъ активной борьбы съ физическимъ и нравственнымъ зломъ, существующимъ въ мірѣ,—все это свидѣтельствуетъ о крайнемъ упадкѣ жизненной энергіи, о безсиліи той цивилизаціи, въ которой получаютъ преобладаніе такого рода идеи, къ дальнѣйшей творческой дѣятельности въ какой бы то ни было области, а въ сферѣ нравственной тѣмъ болѣе. Такими, именно, формальными нравственными чертами и характеризуется античная языческая цивилизація ко времени появленія въ мірѣ христіанства, поскольку о ней мы можемъ судить по философіи Сенеки, одного изъ наиболѣе яркихъ выразителей нравственныхъ воззрѣній и нравственнаго настроенія современнаго ему общества. О генетической зависимости христіанства въ разсматриваемомъ нами отношеніи отъ философіи Сенеки, не можетъ быть очевидно и рѣчи, равно какъ не можетъ быть рѣчи и о генетической зависимости морально-психологическаго типа истиннаго христіанина, исполненнаго душевной бодрости, радости и энергіи, отъ того типа, какой нашелъ свое воплощеніе въ Сенекѣ, съ крайнимъ упадкомъ его жизненной энергіи въ области воли и чувствъ. Нужны были *новыя* идеи и *новыя* жизненныя силы, чтобы возродить античное человѣчество къ новой творческой работѣ въ дѣлѣ нравственнаго прогресса, чтобы сообщить нравственной дѣятельности античнаго человѣка характеръ жизненности и энергіи. Такою новою творческою силою на аренѣ міровой исторіи и явилось *христіанство*.

Обращаясь къ разсмотрѣнію самаго *содержанія* нравственныхъ идеаловъ Сенеки и, прежде всего, къ его ученію о конечной *цѣли* человѣческихъ стремленій,—нельзя не отмѣтить того факта, что высота этого содержанія, повидимому, не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, *если смотрѣть на дѣло съ внѣшней, принципіально-логической* стороны, и въ этомъ отношеніи Сенека, повидимому, довольно близко приближается къ христіанскому ученію о нравственности.

Въ данномъ случаѣ, прежде всего, обращаютъ на себя вниманіе провозглашаемыя Сенекой идеи единства, братства и равенства, по природѣ, всѣхъ людей, безъ различія ихъ національностей и соціальнаго положенія (Epist. 95. Ср. выше стр. 899—900). Ученіе о единствѣ и равенствѣ всего человѣческаго рода, повидимому, нашло у Сенеки свое яснѣйшее подтвержденіе и свою иллюстрацію въ признаніи человѣческаго достоинства и равенства даже за рабами (De Benef. III, 18 и 20; Epist. 31; 47 и друг.). Идеи единства, братства и равенства между собою всѣхъ людей привели, далѣе, Сенеку къ ученію о любви къ ближнему, притомъ, не къ отдѣльнымъ только людямъ, но ко всему человѣчеству. Отечествомъ человѣка, по словамъ Сенеки (Epist. 28, 4; ср. De ira II, 31, 7 и др.), является весь этомъ міръ. Боги и люди всѣ вмѣстѣ составляютъ какъ-бы одинъ городъ («Ad Marc.» 18, 1). Люди взаимно другъ друга любятъ по естественному влеченію природы (Epist. 95, 52; De ira I, 5, 2 и др.), потому что они — братья, имѣющіе одного общаго отца—Бога (De provid. I, 3 и др.). Вообще же, по мнѣнію Сенеки, всякій желающій, чтобы его любили другіе, долженъ прежде самъ ихъ любить (Epist. 9, 6 и др.), причемъ, съ любовію должно всегда соединяться уваженіе къ человѣческому достоинству другихъ лицъ: homo sacra res homini, говоритъ Сенека (Epist. 95, 93). Этимъ чувствомъ гуманности и уваженія къ человѣческому достоинству должны быть проникнуты наши отношенія даже къ рабамъ (Epist. 31, 11; De vita beata 24, 3; Benef. III, 18. 2 и др.). Любовь наша, по Сенекѣ, должна распространяться и на враговъ. Мстить врагамъ не должно, такъ какъ этимъ человѣкъ вредитъ только самому себѣ (Constant. sapient.» 10, 3. Clem. I, 5. 5 и др.). Лучше всего враговъ своихъ можно побѣдить добротою (Benef. VII, 31, 1 и др.). Любовь къ ближнему, естественно, по взгляду Сенеки, должна обнаруживаться въ благодѣяніяхъ, въ оказываніи помощи нуждающимся. Раскрытію этой мысли посвященъ Сенекою цѣлый трактатъ: «О благодѣяніяхъ». Сенека признавалъ необходимость оказывать пользу ближнему и въ формѣ государственной дѣятельности. Сенека полагаетъ, что человѣкъ, по самой своей природѣ, склоненъ къ дѣятельности (De tranqu. 2, 11; сравн. Epist. 8, 1 и др.), и если Сенека часто высказывается противъ государственной дѣятельности, то будто-бы не изъ принципа (ex proposito), а въ силу наличности въ современномъ ему обществѣ случайныхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ (ex causo), непозволяющихъ даже мудрецу съ достоинствомъ нести обязанности государственнаго

дѣятеля (De otio 3, 2); къ тому же, мудрецъ своею частною жизнью можетъ принести больше пользы государству, чѣмъ общественною дѣятельностью (De tranqu. 4, 6 и др.). Въ частности, у Сенеки можно находить разсужденія о частныхъ видахъ любви. Напр., о любви дѣтей къ родителямъ онъ говоритъ, что такая любовь лежитъ въ самой природѣ человѣка (Benef. IV, 15. 4; IV. 17 и др.). Къ супружескимъ отношеніямъ Сенека также предъявляетъ строгія требованія взаимной любви и вѣрности супруговъ между собою, требованія отъ нихъ цѣломудрія и т. п. семейныхъ добродѣтелей (Epist. 94, 26; De tranqu. 9. 2; Ad Helv. 13, 3 и др.). Вообще же, конечную цѣль нравственной дѣятельности человѣка Сенека, какъ мы видѣли, полагалъ въ добродѣтели и *только* въ добродѣтели, которая сама въ себѣ заключаетъ похвалу себѣ, причемъ Сенека энергично полемизируетъ съ послѣдователями Эпикура, полагавшими конечную цѣль нашихъ стремленій не въ добродѣтели, а въ удовольствіи (De vita beata VI; IX; XIII; Epist. 71, 18; 87, 18 и др. Ср. выше стр. 899 и дал.).

Но эта внѣшняя близость нравственнаго ученія Сенеки о конечной цѣли человѣческой дѣятельности къ христіанскому ученію о нравственности окажется совершенно призрачною, если мы обратимъ вниманіе не на *теоретическую* только и *логическую* сторону дѣла, не на провозглашаемыя Сенекою высокія нравственныя *понятія*, а на то, какого рода *чувства* и движенія человѣческой *воли* должны, съ точки зрѣнія Сенеки, соотвѣтствовать этимъ понятіямъ.

Прежде всего, обратимъ вниманіе на тотъ психологически несомнѣнный фактъ, о которомъ мы упоминали уже выше, при изложеніи ученія представителей древней и средней стои, что формальная сторона нравственныхъ воззрѣній человѣка—энергія воли и интенсивность его нравственнаго чувства и, вообще чувства жизни,—вещь далеко не безразличная и для самого *содержанія* нравственныхъ идеаловъ человѣка, его душевнаго настроенія и направленія его нравственной дѣятельности, соотвѣтственно его идеаламъ. При изложеніи ученія древнихъ стоиковъ и другихъ философовъ, предшественниковъ Сенеки, намъ неоднократно приходилось говорить о томъ, что односторонній интеллектуализмъ съ психологическою и логическою необходимостію приводилъ всѣхъ этихъ философовъ къ холодно-разсудочному, черствому отношенію къ другимъ людямъ—къ тому, что мы обозначили терминомъ пассивнаго индивидуализма и эгоизма. Но у Сенеки, какъ и у болѣе раннихъ стоиковъ, это холодно-разсудочное отношеніе къ міру и къ лю-

дямъ, какъ мы видѣли, достигло самой крайней степени, открыто и рѣшительно переходя въ *апатію* ко всему окружающему. Поэтому несомнѣнно, что такой человѣкъ, какъ Сенека, психически настолько изолировавшій себя отъ внѣшняго міра, что его не трогаетъ даже утрата самыхъ близкихъ ему лицъ, несмотря на то, что у него не было твердой вѣры въ загробную личную жизнь; порвавшій всѣ связи съ міромъ черезъ притупленіе въ себѣ жизненной энергіи и жизненнаго чувства до такой степени, что защищаетъ и проповѣдуетъ самоубійство,—такой человѣкъ является не только крайнимъ пессимистомъ и пассивною, недѣятельною натурою, но, какъ и всякій мизантропъ и меланхоликъ, является, вмѣстѣ съ тѣмъ, и *эгоистомъ*. Поэтому, сколько бы Сенека ни проповѣдывалъ намъ о любви къ ближнему, даже ко всему человѣчеству, сколько бы логически ни обосновывалъ свои высокіе съ внѣшней стороны нравственные идеалы,—всякій съ совершеннымъ правомъ можетъ не вѣрить тому, чтобы въ душѣ Сенеки его высокимъ нравственнымъ *понятіямъ* соотвѣтствовали и высокія нравственныя *чувства* и столь же возвышенныя внутреннія движенія его *воли;* чтобы его теоретически возвышенное нравственное *ученіе* свидѣтельствовало объ его высокой нравственной *настроенности*. Въ этомъ случаѣ мы всегда въ правѣ ожидать, что сквозь логическую формулировку нравственныхъ воззрѣній такого человѣка, тамъ или здѣсь, проглянетъ не формально-логическое только но и *психологическое* содержаніе нравственныхъ воззрѣній автора, и его душевной настроенности, мало соотвѣтствующее логической его формулировкѣ: *мизантропъ, по существу дѣла,—всегда эгоистъ*. Эта глубокая психологическая истина лежитъ въ основѣ ученія Ап. Павла, давшаго вмѣстѣ съ ученіемъ о безграничной любви къ ближнему, также заповѣдь о томъ, чтобы послѣдователи Христа *всегда радовались*, т. е. были чужды духа разочарованія и унынія.

Впрочемъ, и чисто *логическая* сторона ученія Сенеки о любви человѣка къ своимъ ближнимъ, какъ конечной *цѣли* стремленій человѣка, при ближайшемъ разсмотрѣніи интеллектуалистически-натуралистическихъ основъ моральной философіи Сенеки, оказывается далеко не безукоризненной и не такъ ужъ прочно обоснованной. Припомнимъ въ данномъ случаѣ, прежде всего, то, что намъ приходилось говорить выше объ *ультра-индивидуалистической* тенденціи, безусловно доминирующей въ моральной философіи Сенеки. Обратимъ, далѣе, вниманіе на этотъ фактъ, что эта ультра-индивидуалистическая тенденція этическихъ воззрѣній Сенеки имѣетъ свои *психологическіе* корни

въ односторонне-интеллектуалистическомъ и натуралистическомъ ученіи Сенеки о томъ, что *основнымъ* стремленіемъ человѣческой природы является стремленіе человѣка къ сохраненію *своего собственнаго* существа въ его нормальномъ состояніи, слѣдовательно, стремленіе къ своему *личному эгоистическому* счастію (Epist. 121, 17—21, Ad Helv. 5, 1 и др.); что существо всякой добродѣтели, по взгляду Сенеки, какъ и по взгляду другихъ стоиковъ, заключается въ сохраненіи каждымъ человѣкомъ гармоніи и здоровья его собственной индивидуальной природы, точнѣе—его *разума*, а высочайшею ступенью нравственнаго совершенства является не дѣятельная любовь къ 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 къ ближнему и благожелательности, съ точки зрѣнія Сенеки, вовсе не является *изначальнымъ* въ душѣ человѣка, такъ какъ, по мнѣнію Сенеки, оно возникаетъ въ душѣ человѣка изъ того соображенія, что личное, индивидуальное счастье человѣка, какъ члена мірового цѣлаго, достижимо не иначе, какъ подъ условіемъ блага этого цѣлаго, и, такимъ образомъ, альтруизмъ выводится Сенекою изъ эгоизма и является, поэтому, имѣющимъ моральную цѣнность не самъ по себѣ, а только какъ средство къ удовлетворенію человѣкомъ его индивидуалистическихъ и эгоистическихъ стремленій (Epist 6, 6; 95, 52—53; De ira V, 3; De otio III, 5 и др.). Послѣ всего этого, ученіе Сенеки о любви ко всѣмъ людямъ, о томъ, что единственною цѣлію человѣка должна быть только добродѣтель,—это ученіе Сенеки уже никакъ не покажется намъ проповѣдью *альтруизма въ христіанскомъ смыслѣ этого слова*. Это—тотъ же традиціонный античный эвдемонизмъ, весьма часто граничащій съ эгоизмомъ *сердца*, нѣсколько замаскированнымъ нравственно-возвышенными *теоретическими понятіями*, а иногда и просто громкими фразами.—Что же касается того, что конечная цѣль человѣческихъ стремленій, по ученію Сенеки, не можетъ возвышаться надъ земнымъ существованіемъ человѣка; что въ данномъ случаѣ Сенекѣ, по существу, были чужды супранатуралистическіе идеалы христіанскаго ученія о конечной цѣли нашихъ стремленій; что у Сенеки, въ силу его односторонняго интеллектуализма и натурализма не могло быть и рѣчи о любви къ Богу, какъ конечной цѣли стремленій человѣка,—все это само собою слѣдуетъ изъ основного характера метафизическихъ воззрѣній Сенеки, проникнутыхъ, какъ мы видѣли, чертами послѣдовательнаго интеллектуализма и натурализма, замѣтно переходящаго въ матеріализмъ.

Ко всему этому должно прибавить еще и то, что неискренній теоретическій альтруизмъ Сенеки, въ существѣ дѣла, не имѣетъ подъ собой реальной психологической почвы для своего жизненно-практическаго обнаруженія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь идеаломъ Сенеки, вѣрнаго своему интеллектуалистическому и натуралистическому міросозерцанію, является то состояніе человѣка, когда послѣдній отказывается отъ надежды и намѣренія преобразовать наличную дѣйствительность, улучшить, такъ или иначе, физическій и нравственный порядокъ вещей, который, яко-бы, и въ улучшеніи-то не нуждается, такъ какъ весь міръ есть проявленіе Божества и потому въ немъ все—нормально. Спрашивается теперь, въ чемъ же именно можетъ проявлять себя альтруизмъ Сенеки и его любовь къ ближнему? Гдѣ побужденія и почва для оказыванія благодѣяній ближнему? Очевидно, что ни того ни другого Сенека, съ своей точки зрѣнія, указать не можетъ. Вѣдь, человѣкъ, по мнѣнію Сенеки, ничего въ существующемъ строѣ вещей измѣнить не можетъ. Къ тому же, чтобы не нарушить своего спокойствія, мудрецъ Сенеки ничѣмъ не долженъ слишкомъ волноваться, ничѣмъ слишкомъ не долженъ увлекаться, ни къ чему не долженъ слишкомъ привязываться. Но развѣ, при такомъ апатичномъ отношеніи ко всему и всѣмъ, мыслима энергичная дѣятельность на пользу ближняго? Да и какую пользу человѣкъ можетъ принести своему ближнему? Предоставить ему извѣстнаго рода внѣшнія блага? Но, вѣдь, они-то, по мнѣнію Сенеки, и мѣшаютъ истинному счастію человѣка. Остается, слѣдовательно, одинъ способъ проявлять свою любовь къ ближнему—поучать его добродѣтели, т. е. тому, чтобы человѣкъ не привязывался къ земнымъ вещамъ. Но, вѣдь, одного поученія никогда не бываетъ достаточно для проявленія и развитія нашей любви къ ближнему: необходима еще и живая дѣятельность, съ чѣмъ вынужденъ былъ согласиться и самъ Сенека, предлагая свое ученіе о необходимости благотворить ближнему. Но что такое изъ себя представляетъ эта рекомендуемая Сенекою «дѣятельная любовь» къ ближнему, разъ она не должна сопровождаться огорченіемъ, по поводу несчастій нашихъ братьевъ—людей, даже по поводу смерти близкихъ намъ лицъ? Психологически не мыслимо, чтобы дѣйствительно любящій человѣкъ не огорчился утратою (вѣчною, съ точки зрѣнія Сенеки) любимыхъ имъ лицъ. Очевидно, Сенека, употребляя слово «любовь», разумѣетъ подъ нимъ самое большее, если лишь извѣстное *отвлеченное понятіе*, но никакъ не *чувство* любви. Фактическимъ подтвержденіемъ этого могутъ служить всѣ приведенныя нами выше мѣста и цитаты изъ сочиненій Сенеки, по

казывающія его равнодушное, пренебрежительное отношеніе къ людямъ, не исключая и самыхъ близкихъ ему лицъ, каковы, напр., жена, дѣти и проч., а въ особенности, фактъ имѣющейся во многихъ мѣстахъ его сочиненій энергичной защиты самоубійства, причемъ, по мнѣнію Сенеки, человѣкъ имѣетъ право порвать всѣ связывающія его съ обществомъ нравственныя узы изъ-за самыхъ ничтожныхъ поводовъ, задѣвающихъ его себялюбіе или самолюбіе. Наконецъ, какую моральную цѣнность, съ точки зрѣнія самого же Сенеки, можетъ имѣть проповѣдуемая имъ благотворительность, разъ внѣшнія блага, по ученію Сенеки, не суть блага въ собственномъ смыслѣ этого слова? Жертвовать въ пользу ближняго тѣмъ, что̀ намъ самимъ не представляется цѣннымъ, конечно, дѣло—не трудное; но такая жертва не можетъ, вѣдь, служить доказательствомъ нашей любви къ ближнему....

Истинная любовь, *какъ усвоеніе себѣ извѣстнымъ человѣкомъ душевнаго состоянія или душевной жизни другого лица, въ качествѣ своего собственнаго* (*чувство симпатіи*), когда человѣкъ, что называется, живетъ жизнію другихъ,—такая любовь своимъ конкретнымъ содержаніемъ всегда необходимо должна имѣть или чувство *состраданія*, если лицо, которому мы симпатизируемъ, находится въ неблагопріятныхъ для него условіяхъ, или же чувство *сорадованія*, если это лицо находится въ условіяхъ противоположнаго характера. Любовь *внѣ этихъ конкретныхъ формъ своего обнаруженія*, есть отвлеченное безсодержательное *понятіе*, логическая фикція, а не реальное *чувство*. Отъ Сенеки, проповѣдывавшаго любовь человѣка къ ближнему, мы поэтому въ правѣ ожидать, что онъ, столь ясно видѣвшій всѣ невзгоды и бѣдствія современнаго ему общества и въ такихъ яркихъ чертахъ изобразившій вообще невзгоды человѣческаго земного существованія,—будетъ проповѣдывать, главнымъ образомъ, *состраданіе* къ ближнему, въ качествѣ основного содержанія и конкретнаго обнаруженія чувства любви къ людямъ, *если любовь у него имѣетъ значеніе не отвлеченнаго теоретическаго понятія, а извѣстнаго живого чувства.* При пессимистическомъ взглядѣ Сенеки на этотъ міръ, отрицать чувство состраданія къ другимъ людямъ, въ смыслѣ конкретнаго содержанія и проявленія чувства любви къ нимъ,—значитъ отрицать самое любовь, въ смыслѣ живого чувства. Въ дѣйствительности же оказывается, что Сенека, проповѣдующій «любовь» ко всему человѣчеству, *въ принципѣ отри-*

цаетъ состраданіе (misericordia) къ несчастіямъ ближняго, считая состраданіе ненормальнымъ, *болѣзненнымъ* состояніемъ нашей души, а вмѣсто misericordia проповѣдуетъ *clementia*, какъ душевное движеніе, имѣющее своимъ психическимъ корнемъ человѣческій *разумъ*. Поэтому мы, дѣйствительно, въ правѣ смотрѣть на ученіе Сенеки о любви къ ближнему, о благодѣяніяхъ и милосердіи (clementia), какъ на *логическія понятія его ума*, а вовсе не какъ на проповѣдь о *живомъ чувствѣ*, долженствующемъ лечь въ основу всей нравственной дѣятельности человѣка [1]). Съ точки зрѣнія Сенеки, проповѣдующаго благотворительность къ ближнимъ, дѣло должно обстоять такъ, что когда мы увидимъ страданіе нашего ближняго, то этому послѣднему мы должны съ «любовію» помочь, не засматриваясь, впрочемъ, долго на его страданія, чтобы какъ-нибудь не возникло въ нашей душѣ чувство состраданія и жалости къ бѣдняку или страдальцу, и наши нервы не пришли-бы въ разстройство; чтобы мы какъ-нибудь не унизились до состоянія духа Гераклита («De tranqu. animi», c. XV),—до того, что можемъ даже слезы пролить по поводу страданій ближняго и, такимъ образомъ, сами испытаемъ страданіе, чего мудрецъ долженъ всячески избѣгать. А если нашъ ближній, вдобавокъ, еще и безнравственный человѣкъ, то философъ, пожалуй, еще можетъ отъ него и пороками заразиться (см. упомянутый нами выше совѣтъ Сенеки удаляться толпы). Такъ ужъ лучше—подальше отъ соблазновъ и, запершись въ своемъ ученомъ кабинетѣ, оттуда поучать другихъ и этимъ путемъ оказывать помощь ближнему: и полезно и безопасно, а самое главное—собственное спокойствіе духа мудреца, при этомъ, не нарушается. Да особенно много помогать бѣдняку нѣтъ и нужды: вѣдь, бѣдность такъ прекрасна (Epist. 17 и др.), такъ благотворна для философскихъ занятій!... Самъ Сенека, вѣдь, пробовалъ (на короткое, правда, время: всего на нѣсколько дней) подтвергнуть себя, въ качествѣ испытанія, голодовкѣ, и особенной непріятности не испыталъ.....

---

[1]) Вотъ какъ, напр., Сенека выражается о состраданіи (misericordia) къ ближнему въ „De clementia": „Ergo, quemadmodum religio deos colit, superstitio violat: ita clementiam mansuetudinemque omnes boni praestabunt, misericordiam autem vitabunt. Est enim vitium pusilli animi, ad speciem alienorum malorum succidentis... Anus et mulierculae sunt, quae lacrimis nocentissimorum moventur, quae si liceret, carcerem effringerent. Misericordia non causam, sed fortunam spectat, clementia rationi accedit". Доказывая далѣе, впрочемъ, совершенно голословно, что стоицизмъ, вопреки дѣлаемымъ ему упрекамъ въ суровости, жесткости и т. п. чертахъ, въ дѣйствительности отличается, яко-бы, духомъ кротости и любви къ людямъ,—Сенека опять съ категоричностію утверждаетъ, 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 такъ далѣе въ этомъ родѣ (De clementia c. V).

Таковыя, кажется, *чувства* должны соотвѣтствовать, съ точки зрѣнія Сенеки, его *отвлеченному понятію* «любви» къ ближнему. Истинный христіанинъ, скорбящій до глубины своего любящаго сердца о страданіяхъ и грѣхахъ людей, проливающій слезы надъ этими страданіями,—въ глазахъ Сенеки, долженъ являться не только не мудрецамъ, но чуть ли не душевно-больнымъ человѣкомъ.... Само собою понятно, что при такомъ односторонне-интеллектуалистическомъ характерѣ ученія Сенеки о любви къ ближнему, ему въ высшей степени трудно было всегда оставаться вѣрнымъ этому своему ученію: замаскированный эгоизмъ, такъ или иначе, но долженъ гдѣ-нибудь себя обнаружить. Такое отношеніе Сенеки къ людямъ и обнаружилось, главнымъ образомъ, въ отрицаніи имъ состраданія къ ближнему, и Сенека, проповѣдывавшій на словахъ всеобщую любовь къ людямъ, прощеніе враговъ и т. п. высокія теоретическія истины,—въ дѣйствительности, нерѣдко оказывается самымъ безсердечнымъ эгоистомъ, недоступнымъ чувству состраданія къ ближнему. Отъ его «любви» къ ближнему часто остаются одни лишь прекрасныя слова.— Такая же участь постигаетъ и другія его высокія нравственныя положенія, напр., ученіе о всеобщемъ равенствѣ людей, о необходимости одинаково уважать человѣческое достоинство во всѣхъ людяхъ и т. п. Что все это были одни красивыя слова и фразы или же—въ лучшемъ случаѣ—*отвлеченныя понятія его теоретическаго разума*,— это доказываетъ Сенека, напр., тѣмъ, что отзываясь иногда, повидимому, довольно уважительно о женщинахъ, признавая за ними всѣ человѣческія достоинства (Ad Helv. 19, 5; 17, 4; Epist. 104, 1, De ira III, 36, 3 и друг.),—онъ въ другихъ случаяхъ совершенно далекъ отъ мысли признать за женщиной равныя человѣческія права, на ряду съ мужчиной, невольно иногда высказывая свои дѣйствительные взгляды и чувства въ отношеніи къ женщинѣ, обычныя въ до-христіанскомъ человѣчествѣ и самыя унизительныя для нея: женщина, по взгляду Сенеки, imprudens animal est—ferum, cupiditatum incontinens («Const. sapient» 14, 1; сравн. De ira III, 24; «Ad Marc.» 16, 1; Frag. 4 и др.). *Оказывается, слѣдовательно, что къ цѣлой половинѣ человѣческаго рода Сенека относится почти, какъ къ неразумнымъ животнымъ, позабывъ свое теоретическое ученіе о всеобщемъ равенствѣ, объ уваженіи къ человѣческому достоинству всѣхъ людей.* Нерѣдкость также встрѣтить въ сочиненіяхъ Сенеки презрительное отношеніе къ рабамъ: Сенека указываетъ, напримѣръ, на то, что у дѣтей рабовъ нѣтъ такихъ прекрасныхъ нравственныхъ качествъ, какъ

у дѣтей свободныхъ родителей (напр., скромности: Provid. I, 6); признаетъ за господиномъ право въ нѣкоторыхъ случаяхъ подвергать своихъ рабовъ жестокимъ пыткамъ, чего онъ не допускалъ по отношенію къ свободнымъ людямъ и проч. (De ira III, 32, 1 и др.; ср. De ira III, 10, 4; De clem. c. 18 и др.). А что касается прощенія враговъ, кроткаго отношенія къ обидчикамъ; то все это у Сенеки мотивируется обыкновенно тѣмъ, что обидчикъ, въ существѣ дѣла, *не можетъ причинить намъ вреда*, а скорѣе *вредитъ самому себѣ*, что мудрецъ долженъ стоять выше всякихъ обидъ и проч. Однимъ словомъ, вмѣсто прощенія обидъ, мы у Сенеки видимъ проповѣдь горделиваго превозношенія надъ обидчикомъ, и самое, такъ называемое, прощеніе вызывается тѣмъ самодовольно-эгоистическимъ соображеніемъ, что обидчикъ причиняетъ вредъ, вѣдь, не намъ, а самому себѣ. Не отвѣчая на наносимыя намъ обиды, мы, съ точки зрѣнія Сенеки, извѣстнымъ образомъ какъ-бы *мстимъ* за себя нашему врагу. Слѣдовательно, и самаго-то прощенія, какъ такового, здѣсь нѣтъ, а есть на лицо лишь то душевное состояніе, которое собственно и обозначается латинскимъ словомъ «ignoratio» — *незнаніе* обиды, т. е. когда человѣкъ настолько себя ставитъ высоко надъ окружающими его людьми, что даже *не замѣчаетъ* наносимыхъ ему обидъ, какъ-бы презрительно закрываетъ предъ ними глаза. Очевидно, что съ *христіанскимъ* ученіемъ о прощеніи обидъ ученіе Сенеки не имѣетъ ничего общаго; напротивъ, тутъ мы видимъ совершенную противоположность между тѣмъ и другимъ. Столь же мало, очевидно, и вообще можно говорить и о генетической зависимости морально-психологическаго типа истиннаго христіанина, все содержаніе жизни котораго наполняется чувствомъ самоотверженной любви къ Богу и ближнему, отъ стоическаго мудреца, съ его бездушнымъ эгоизмомъ,—того мудреца, основныя черты психики котораго въ извѣстной степени нашли свое воплощеніе въ личности самого Сенеки.

Что касается ученія Сенеки, о *нравственномъ законѣ*, долженствующемъ лежать въ основѣ человѣческой дѣятельности, то неустойчивость воззрѣній Сенеки въ рѣшеніи вопроса о конечномъ *идеалѣ* нравственнаго совершенства человѣка и объ основномъ критеріи истины и добродѣтели ясно говоритъ за то, что о нравственномъ *законѣ*, какъ таковомъ, т. е. заключающемъ въ себѣ элементы *всеобщности* и *необходимости*,—въ сочиненіяхъ Сенеки, въ силу его односторонняго интеллектуализма и натурализма, и рѣчи быть не можетъ. Опредѣленнаго содержанія

нравственнаго закона Сенека, со своей точки зрѣнія, не можетъ указать, такъ какъ, по его мнѣнію, какъ и по взгляду другихъ стоиковъ, каждый человѣкъ въ самомъ себѣ, въ глубинѣ собственнаго *индивидуальнаго разума* долженъ искать критерія истины и извѣстныхъ нормъ своего нравственнаго поведенія и нравственнаго совершенства. Отсюда неизбѣженъ *субъективизмъ* въ опредѣленіи *содержанія* нравственнаго закона. Ссылка Сенеки на то, что индивидуальный человѣческій разумъ есть частица универсальнаго, Божественнаго разума, вслѣдствіе чего каждый отдѣльный человѣкъ въ законахъ своего индивидуальнаго разума можетъ познавать законы универса,—также мало можетъ имѣть практической цѣнности, какъ и аналогичная ссылка другихъ стоиковъ: вѣдь, самъ Сенека не отрицаетъ того, что громадному большинству людей такъ и не удается въ своемъ разумѣ отыскать законы разума универсальнаго (ср. выше—ученіе Сенеки о всеобщей грѣховности людей). Поэтому значеніе *реальнаго* нравственнаго критерія законы универса могутъ имѣть только для идеальныхъ *мудрецовъ*, уже постигшихъ эти законы универсальнаго разума, т. е. для тѣхъ людей, *которые, съ точки зрѣнія самого Сенеки, вѣроятнѣе всего, вовсе никогда не существовали и не существуютъ*, а если и существуютъ, то уже достигли той высоты нравственнаго совершенства, при которой руководствованіе нравственнымъ закономъ *является уже излишнимъ*.... Масса же людей, съ точки зрѣнія Сенеки, оказывается вынужденною руководствоваться въ жизни своими собственными *субъективными* и *относительными* представленіями о добрѣ и злѣ. При этомъ, *о сердечныхъ* и *волевыхъ* элементахъ, входящихъ въ содержаніе *понятія* нравственнаго закона, а также о такъ называемомъ нравственномъ инстинктѣ ультра-интеллектуалистическая этика Сенеки, какъ и другихъ стоиковъ, совершенно умалчиваетъ. Все это—черты, сближающія, по существу, моральную философію Сенеки съ представителями древней и средней стои, и объ аналогіи между ученіемъ Сенеки и христіанскимъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, такъ же не можетъ быть рѣчи, какъ и о сближеніи съ христіанствомъ соотвѣтствующаго пункта моральной философіи болѣе раннихъ стоиковъ.—При отсутствіи опредѣленныхъ понятій о нравственномъ законѣ въ моральной философіи Сенеки, строго говоря, не можетъ быть мѣста также христіанскому ученію о *совѣсти* человѣка, какъ внутреннемъ нравственномъ законодателѣ и судіи его поступковъ: этому законодателю и судіи у Сенеки не до-

стаетъ того нравственнаго универсальнаго критерія, съ точки зрѣнія котораго онъ могъ бы выполнять свои функціи.

Что по духу нравственныя воззрѣнія Сенеки ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть поставлены въ параллель съ *христіанствомъ*; что употребляя такого рода выраженія, какъ, напр., любовь къ ближнему, прощеніе враговъ и т. п., Сенека соединяетъ съ ними совершенно не тотъ смыслъ, какой связанъ съ христіанскимъ ученіемъ о любви къ ближнему; что теоретическимъ высокимъ нравственнымъ положеніямъ Сенеки никакъ не соотвѣтствуютъ тѣ высокія *чувства*, какія присущи истинному христіанину,—это тѣмъ болѣе несомнѣннымъ является изъ того, что у Сенеки нѣтъ такихъ живыхъ конкретныхъ *мотивовъ* къ нравственной дѣятельности человѣка, каковыми для христіанина служитъ вѣра и любовь къ личному, всеблагому и всесовершенному Богу—Отцу и Промыслителю всѣхъ людей, вслѣдствіе чего всѣ люди въ сознаніи вѣрующаго христіанина являются братьями между собою,—не въ томъ переносномъ смыслѣ, въ какомъ и Сенека, не вѣрующій въ личнаго Бога, называетъ людей братьями, а въ собственномъ смыслѣ, почему христіанинъ не можетъ уже не любить своего ближняго, если онъ любитъ общаго имъ обоимъ Отца—Бога. Нѣтъ въ моральной философіи Сенеки и такого конкретнаго мотива нравственной дѣятельности человѣка, какимъ для христіанина является его вѣра и любовь къ Божественному Искупителю, давшему самое конкретное доказательство своей безпредѣльной любви ко всѣмъ людямъ, каковая любовь должна возбуждать и отвѣтную къ Нему любовь со стороны людей, а также любовь человѣка ко всѣмъ людямъ, поскольку эта любовь вытекаетъ изъ любви къ общему Искупителю, изъ стремленія осуществить Его заповѣдь—любить другъ друга, потому что и Искупитель возлюбилъ всѣхъ людей безъ различія половъ, возрастовъ, національностей, званія и общественнаго положенія. Вмѣсто этихъ конктретныхъ мотивовъ, побуждающихъ человѣка любить всѣхъ людей,—Сенека даетъ намъ такой абстрактно-теоретическій мотивъ, какъ ссылка на единство природы всѣхъ людей, происшедшихъ изъ единой міровой субстанціи—изъ безличнаго мірового разума, до какового понятія даже теоретически возвышается только философскій умъ, не говоря уже о томъ, что въ этомъ *отвлеченномъ понятіи* рѣшительно нѣтъ ничего такого, что говорило бы не одному только уму человѣка, но и его *сердцу* и *волѣ*. На лицо, напр., тотъ несомнѣнный фактъ, что можно прекрасно сознавать единство своей природы съ

другимъ человѣкомъ и въ то время до глубины души ненавидѣть его. Какъ будто два братскихъ народа, ведущіе между собою междоусобную войну, не убѣждены, какъ дважды два—четыре, въ томъ, что они имѣютъ одну общую природу?... Зато трудно и представить двухъ братьевъ, искренно любящихъ своего общаго Отца, желающаго, чтобы и его дѣти любили другъ друга,—чтобы эти братья ослушались воли отца и стали бы враждовать между собою. Всякое живое чувство разростается вширь, идя отъ центра къ периферіи, отъ болѣе конкретнаго къ болѣе отвлеченному, а не наоборотъ. Въ христіанствѣ такимъ конкретнымъ центромъ является личный Богъ и Личность Христа Спасителя, любовь къ Которому расширяется до любви ко всѣмъ людямъ. У Сенеки же дѣло начинается, такъ сказать, съ периферіи, съ самаго отвлеченнаго понятія—единства рода человѣческаго, единства мірового разума, или закона природы, поэтому и альтруизмъ Сенеки, теоретически столь широкій, въ дѣйствительности не имѣетъ для себя психологическихъ основъ въ человѣческомъ сердцѣ и волѣ, *почему и остается отвлеченною теоретическою формулою, безъ живого эмоціональнаго и актуальнаго содержанія*. Единственнымъ мотивомъ нравственной дѣятельности человѣка у Сенеки является *личное, эгоистическое* благо самого человѣка. Своими интересами человѣкъ, по Сенекѣ, поступается въ пользу ближняго только тогда, когда приходитъ къ сознанію *призрачности* такого рода интересовъ. Сознаніе *ничтожности* извѣстнаго рода благъ, по мнѣнію Сенеки, въ дѣйствительности, является основнымъ психическимъ мотивомъ къ тому, чтобы этими благами жертвовать въ пользу ближняго, а *презрѣніе* къ врагу и сознаніе своей *неуязвимости*—основнымъ мотивомъ къ прощенію нашихъ враговъ и «любви» къ нимъ...

Наконецъ, по вопросу о *средствахъ и путяхъ*, какими располагаетъ человѣкъ въ своемъ стремленіи къ нравственному совершенству и счастію, Сенека, въ силу своего ультра-интеллектуализма и автономизма, также принципіально расходится съ христіанскимъ ученіемъ о нравственности, признающимъ Божественную помощь, въ частности, искупительный подвигъ Христа существенно необходимымъ условіемъ, при которомъ только и возможно для человѣка достиженіе конечной цѣли всѣхъ его стремленій.

Изъ всего сказаннаго нами объ особенностяхъ моральной философіи Сенеки долженъ быть сдѣланъ тотъ общій выводъ, что односторонній интеллектуализмъ и натурализмъ и вытекающіе

отсюда крайній упадокъ волевой энергіи и совершенная апатія ко всему существующему, съ одной стороны, крайній эвдемонизмъ и холодно-разсудочный эгоизмъ, съ другой,—даютъ намъ право смотрѣть на тѣ нравственныя воззрѣнія и то нравственное *настроеніе*, выразителемъ которыхъ является Сенека, какъ на моральныя величины, по существу неспособныя къ творчески-созидательной исторической роли. Крайняя самозамкнутость и эгоизмъ у Сенеки еще въ большей степени, чѣмъ у представителей древней и средней стои, получаютъ болѣзненный, *психопатологическій* отпечатокъ такъ же, какъ и другая отмѣченная нами выше характерная черта душевнаго уклада Сенеки—упадокъ жизненной энергіи воли и чувства. Глубокое и широкое проникновеніе основныхъ идей моральной философіи Сенеки въ сознаніе и жизнь античнаго общества поэтому должно было вести къ духовно нравственному *вырожденію* этого общества, но не къ его духовному оздоровленію и прогрессу. Историческая задача духовно-нравственнаго возрожденія античнаго міра была выполнена *христіанствомъ* и христіанскимъ ученіемъ о нравственности. Предполагать положительную генетическую связь между тѣми нравственными воззрѣніями и нравственною настроенностію, выразителемъ которыхъ является Сенека, и христіанскимъ ученіемъ о нравственности и морально-психологическимъ типомъ истиннаго христіанина; смотрѣть на христіанское ученіе о нравственности и на морально-психологическій типъ христіанина, какъ на дальнѣйшее развитіе началъ моральной философіи Сенеки и того морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, какой въ лицѣ Сенеки нашелъ своего яркаго представителя,—значитъ признавать внутреннюю причинную связь между историческими величинами, противоположными по самой своей природѣ, насколько вообще противоположны между собою разсудочно-интеллектуальный морально-психологическій типъ, съ одной стороны (Сенека), и сердечно-волевой типъ, съ другой (христіанинъ). Мораль Сенеки есть мораль совершенной апатіи, холодно-разсудочнаго и потому пассивнаго отношенія ко всему существующему, а, вмѣстѣ съ тѣмъ,—мораль эгоизма, почему дальнѣйшее развитіе основныхъ началъ этой морали и того морально-психологическаго типа, представителемъ котораго былъ Сенека, должно было породить въ человѣчествѣ еще большую апатію и пассивность ко всему существующему, еще большій эгоизмъ, но никакъ не исполненную жизненной энергіи нрав-

ственность христіанина, стремящагося преобразовать весь міръ согласно идеаламъ Христова ученія, живо отзывающагося на всякое событіе и явленіе въ мірѣ, скорбящаго по поводу существующаго въ мірѣ зла и радующагося отъ всего сердца добру,—нравственность, сущность которой состоитъ не въ самозамкнутости и эгоизмѣ, какъ у Сенеки, а въ стремленіи къ безконечному развитію въ человѣкѣ чувства любви и привязанности къ Богу и къ ближнему. Таковая нравственность не могла возникнуть изъ той, которая намъ дана въ моральной философіи Сенеки и воплотилась въ его личности.

β) *Эпиктетъ.*

Ученіе Эпиктета въ своихъ основныхъ пунктахъ существенно не отличается отъ религіозно-метафизическихъ и этическихъ воззрѣній Сенеки. Различіе между ученіемъ того и другого заключается лишь въ нѣкоторыхъ оттѣнкахъ пониманія и рѣшенія основныхъ религіозно-метафизическихъ и этическихъ проблемъ. Въ общемъ, Эпиктетъ, по сравненію съ Сенекою, менѣе уклоняется отъ принциповъ древней стои, а потому элементы цинической философіи у него выдвигаются съ большею опредѣленностію, чѣмъ у Сенеки. Отсюда, въ частности, пренебрежительно-отрицательное отношеніе къ внѣшнимъ благамъ у Эпиктета, въ общемъ, проводится болѣе послѣдовательно, чѣмъ у Сенеки, что, впрочемъ, отчасти объясняется и его соціальнымъ положеніемъ, какъ человѣка, которому гораздо меньше приходилось терять въ жизни, чѣмъ знатному богачу, какимъ былъ Сенека. Но, несмотря на нѣкоторый возвратъ Эпиктета къ принципамъ древней стои, упадокъ жизненной энергіи, апатія ко всему существующему и всѣ основныя психологическія или, вѣрнѣе сказать, психопатологическія черты, отмѣченныя нами въ произведеніяхъ Сенеки,—у Эпиктета выражены, хотя и въ нѣсколько иной, но никакъ не въ менѣе рѣшительной формѣ, чѣмъ, напримѣръ, у Сенеки или у кого-либо иного изъ представителей стоицизма. По сравненію съ Сенекою, Эпиктетъ въ этомъ направленіи, если и не дѣлаетъ дальнѣйшаго шага впередъ, то не дѣлаетъ его и назадъ. Что же касается болѣе раннихъ стоиковъ, то всѣ отмѣченныя нами особенности у Эпиктета, по сравненію съ ними, несомнѣнно, выражены и яснѣе и рѣшительнѣе. Вторая характерная особенность морально-философскихъ воззрѣній Эпиктета, нѣсколько отличающая его отъ Сенеки, это—наличность здѣсь болѣе ясно выраженнаго религіознаго элемента. Но, какъ увидимъ ниже, и въ данномъ случаѣ различіе это оказывается несущественнымъ,—по крайней мѣрѣ, со стороны своего значенія для этическихъ воззрѣ-

ній Эпиктета, такъ какъ и религіозность Эпиктета, несомнѣнно, носитъ пантеистическій оттѣнокъ, съ сильною матеріалистическою окраскою, а, такъ называемое, религіозное чувство Эпиктета точнѣе слѣдовало бы назвать не религіознымъ чувствомъ въ точномъ смыслѣ этого слова, а тѣмъ *эстетически-пантеистическимъ* чувствомъ величія космоса и органическаго единенія съ нимъ, которое присуще многимъ философамъ-натуралистамъ, и которое выше мы отмѣтили у Платона.

Въ ученіи Эпиктета *о Богѣ* находится больше, сравнительно съ Сенекою, чертъ, которыя, при поверхностномъ взглядѣ на дѣло, повидимому, говорятъ о томъ, что Эпиктетъ не былъ совершенно чуждъ теистическаго міросозерцанія. Такъ, напр., о Богѣ Эпиктетъ иногда, повидимому, говоритъ, какъ о Существѣ, отличномъ отъ сотвореннаго Имъ міра и одаренномъ предикатами высочайшаго личнаго существа. Высочайшій Богъ во многихъ мѣстахъ сочиненій Эпиктета выставляется Первопричиной и Творцемъ всего существующаго, въ томъ числѣ низшихъ боговъ 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 міръ, обозначаемый у Эпиктета терминами „κόσμος" и „τὰ ὅλα", по его словамъ, созданъ и управляется Богомъ и, такимъ образомъ, Богъ какъ-бы мыслится существомъ, отличнымъ отъ созданнаго Имъ міра, взятаго въ его цѣломъ (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.). Далѣе, Эпиктетъ иногда отмѣчаетъ различіе между понятіями: «творенія» Бога и «части» Его: солнце и звѣзды, напр., у Эпиктета называются «частями» Бога, а прочія матеріальныя вещи—Его «твореніями». Человѣкъ по душѣ есть тоже часть Бога, а по тѣлу онъ ничѣмъ не отличается отъ животныхъ, причемъ, и тѣло человѣка, и животныя и т. п. существа и вещи суть только творенія, но не части Бога, а потому, повидимому, субстанціонально отличны отъ Божества [1]). Божеству Эпиктетъ, затѣмъ, приписываетъ такого рода предикаты, какъ духовность, разум-

[1]) Смотр. эти мѣста въ Diss. I, 14. 10; I, 1. 12; II, 8. 10—11; I, 17. 28; 1. 3. 3; 1, 12. 26 и вообще всѣ тѣ мѣста, гдѣ Эпиктетъ говоритъ о противоположности между духомъ человѣка, родственнымъ Божеству, и тѣломъ.

ность, всевѣдѣніе и т. п. свойства, усвояемыя нами обычно личнымъ существамъ [1]). Богу Эпиктетъ, повидимому, приписываетъ волю, желаніе (Diss. IV, 1, 110; IV, 7. 20; и др.), совершенства интеллектуальныя (Diss. 12. 27; Fragm. 169 и др.), а также моральныя, говоря, напр., что Божеская воля есть самая лучшая и самая совершенная, съ которой человѣкъ долженъ согласовать свою собственную волю (Diss. I, 29. 13; II, 7. 13; IV, 7. 20 и др.). Излагая свое ученіе о Божественномъ промыслѣ, Эпиктетъ часто выражается такимъ образомъ, что, повидимому, не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что Божество онъ понималъ въ смыслѣ личнаго Существа. Кромѣ общихъ выраженій о томъ, что Богъ управляетъ всѣмъ существующимъ въ мірѣ, выраженій, которыя, конечно, сами по себѣ еще ничего не говорятъ въ пользу строгаго теизма,—въ сочиненіяхъ Эпиктета встрѣчаются и такого рода мѣста, гдѣ о высочайшемъ Богѣ говорится, что Онъ пользуется при своемъ управленіи міромъ другими низшими божествами, какъ своими соправителями (Diss I, 12. 25 и др.), и что даже мудрецы въ отличіе отъ другихъ людей тоже, въ извѣстномъ смыслѣ, являются соправителями Божества. Такимъ образомъ, низшія божества отчасти по своей дѣятельности приравниваются къ людямъ, т. е. къ существамъ личнымъ, откуда, повидимому, слѣдуетъ, что и высочайшее Божество не чуждо такихъ же чертъ (Ench. 15; Diss. III, 22. 95 и др.). Говоря о Божественномъ всевѣдѣніи, Эпиктетъ часто выражается въ духѣ антропоморфизма, напр., говоритъ, что Богъ все видитъ, что отъ Него не можетъ укрыться ничто, никакой помыслъ и т. п. (Diss. I, 14 и др.). Богъ, по мнѣнію Эпиктета, подаетъ человѣку многочисленныя благодѣянія; при этомъ, Эпиктетъ выражается также часто въ духѣ антропоморфизма (Frag. 25; Diss. I, 16 и др.). Въ частности, Богъ, по Эпиктету, есть виновникъ нравственнаго закона (Diss. I, 25, 5; III, 15. 5 и др.); Онъ же наблюдаетъ надъ исполненіемъ людьми этого нравственнаго закона (Diss. III, 11. 6); подаетъ человѣку нравственныя силы (Diss. I, 19. 25; II, 18. 13; IV, 4, 18 и др.); укрѣпляетъ его въ борьбѣ со грѣхомъ (Diss. II, 18 29; III, 21. 11 и 18 и др.). Богу Эпиктетъ, повидимому, приписываетъ отеческую заботливость о своихъ созданіяхъ, которыя Онъ создалъ

[1]) Diss. II, 8. 1; II, 7. 11 и, вообще, всѣ тѣ многочисленныя мѣста въ сочиненіяхъ Эпиктета, гдѣ онъ говоритъ, что человѣкъ, по своей разумной природѣ, приближается къ Богу.

для блаженства (Diss. III, 24. 3). Богъ поэтому есть общій *Отецъ* всѣхъ (κοινὸς πατήρ: Diss. III, 22. 82), благой Царь и Отецъ истины (Diss. I, 6, 40), Отецъ и Попечитель людей, Отецъ сиротъ; Онъ заботится о человѣкѣ при трудныхъ обстоятельствахъ жизни послѣдняго, напр., во время болѣзни и т. д. (см. Diss. III, 24. 3 и 15; III, 26. 27 и 34; IV, I, 98 и др.). Въ пользу теизма Эпиктета, повидимому, говоритъ и тотъ фактъ, что онъ и самъ нерѣдко въ своихъ сочиненіяхъ воспѣваетъ молитвенный гимнъ хвалы и благодаренія Богу и другихъ увѣщаваетъ къ тому же, причемъ въ такихъ мѣстахъ сочиненій Эпиктета, дѣйствительно, проглядываетъ неподдѣльное чувство, повидимому, близкое къ религіозному (Diss. I, 16 и 17; I, 18. 15 и др.). Эпиктетъ не отрицалъ и внѣшняго религіознаго культа, но требовалъ при этомъ, чтобы внѣшнее богопоклоненіе сопровождалось соотвѣтствующимъ внутреннимъ настроеніемъ, которое, по нему, должно проявляется, главнымъ образомъ, въ томъ, чтобы человѣкъ имѣлъ правильное мнѣніе о богахъ, вѣрилъ въ то, что они существуютъ и всѣмъ, какъ должно, правосудно управляютъ, въ томъ, далѣе, чтобы человѣкъ во всемъ повиновался богамъ и довольствовался всѣмъ тѣмъ, что они ни посылаютъ людямъ (Diss. I, 22. 15; Ench. 31 и др.). Эпиктетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ признавалъ позволительнымъ и законнымъ обращаться къ услугамъ мантики и оракула [1]). Что Эпиктетъ не порвалъ окончательно въ своей философіи связи съ народными религіозными вѣрованіями, а слѣдовательно, не былъ вполнѣ чуждъ вѣры въ бытіе личныхъ боговъ, объ этомъ, при поверхностномъ взглядѣ на дѣло, говоритъ какъ тотъ фактъ, что Эпиктетъ, на ряду съ существованіемъ высочайшаго Бога, признавалъ также бытіе низшихъ боговъ, такъ и то, что онъ признавалъ нѣкоторые народные миѳы, хотя толковалъ ихъ аллегорически (Diss. II, 16, 44; III, 24, 13; III, 26, 34 и др.); признавалъ пользу мистерій (Diss I, 1, 23; III, 21. 15) и т. п. Наконецъ, въ пользу теистическаго міросозерцанія Эпиктета, повидимому, говоритъ и то обстоятельство, что послѣдняя высочайшая цѣль человѣка должна, по мнѣнію Эпиктета, состоять въ подражаніи Богу (Diss. IV, 7. 20; I, 12. 5; I, 20. 15; I, 30. 4; I, 9. 24; I, 29. 49 и друг.), въ служеніи и угожденіи Ему (Diss. III, 22. 69; III, 24, 144; I, 30. 1; 12. 5), въ повиновеніи Его волѣ (Diss. II, 26. 28 и др.). Въ данномъ

[1]) Подробн. объ этомъ см. у Bonhoffer'a, „Die Ethik des Stoikers Epiktet» s. 44—46 и 55.

случаѣ особенно важно для интересующаго насъ вопроса то, что, при такомъ опредѣленіи послѣдней цѣли человѣческой дѣятельности, —нравственность человѣка Эпиктетомъ какъ-бы ставится въ связь и зависимость отъ религіи, что составляетъ характерную черту и христіанской нравственности, вслѣдствіе чего между христіанскою нравственностію и этикой Эпиктета, повидимому, въ разсматриваемомъ нами отношеніи не только нѣтъ противорѣчія, но, напротивъ, существуетъ довольно близкое сходство. Дѣйствительно, Эпиктетъ весьма часто говоритъ о необходимости слѣдовать и повиноваться даннымъ Богомъ законамъ, заповѣдямъ и установленіямъ [1]). Множественное число въ данномъ случаѣ повидимому, указываетъ на то, что тутъ имѣются въ виду частныя, опредѣленныя божескія постановленія, а не вообще естественный нравственный законъ, врожденный всѣмъ людямъ. По крайней мѣрѣ, Эпиктетъ въ одномъ мѣстѣ выражается, напримѣръ, о Хризиппѣ въ томъ смыслѣ, что чрезъ него Богомъ была открыта людямъ истина (Diss. I, 4. 28). Подъ откровеніемъ здѣсь, повидимому, можно разумѣть *чрезвычайное* Божеское откровеніе. На основаніи такихъ и подобныхъ имъ выраженій, иногда и дѣлаютъ заключеніе о наличности у Эпиктета вѣры въ личнаго Бога (ср. Diss. II, 19. 26; II, 17, 23; II, 19. 27; II, 14. 13; Ench. 31, 1; Frag. 169 и др.). Эпиктетъ, затѣмъ, говоритъ объ общеніи съ Богомъ въ земной жизни и будущей, проводя параллель между общеніемъ человѣка съ Богомъ и общеніемъ людей другъ съ другомъ за трапезой (Diss. I, 9. 5 и др.). Неисполненіе нравственнаго закона Эпиктетъ называетъ непослушаніемъ предъ Богомъ (Diss. IV, 4. 32 и друг.). Религіозный принципъ Эпиктетъ кладетъ въ основу человѣческой нравственности, повидимому, и тогда, когда въ качествѣ мотива къ нравственному усовершенствованію человѣка выставляетъ его родство съ Богомъ (Diss. III, 11. 5 и др.). Вотъ, напримѣръ, какъ выражается Эпиктетъ по этому вопросу: «Если бы кто, дѣйствительно, былъ убѣжденъ въ томъ, что онъ созданъ Богомъ, Существомъ высочайшимъ, и что Зевсъ есть отецъ людей и боговъ, то—я полагаю—онъ былъ бы неспособенъ ни къ какой неблаго-

---

[1]) Термины: „νόμος", „νόμοι", „ἐντολαί", „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.

родной и низкой мысли. Если бы тебя усыновилъ Цезарь, то никто бы не могъ выносить твоего высокомѣрія; насколько же болѣ ты долженъ чувствовать себя вознесеннымъ, когда ты себя познаешь, какъ сына Бога (Diss. I 3. 1... etc. и др.). Въ Diss. II, 8 у Эпиктета мы встрѣчаемъ воодушевленную рѣчь о томъ, что всегда, за каждымъ самымъ ничтожнымъ дѣломъ должно помнить о томъ, что въ нашей душѣ живетъ Богъ, что сами мы по душѣ являемся частицей Божества и, помня это, должны сохранять свое достоинство и не сквернить въ себѣ чистый образъ Божества своими грѣховными помыслами и грязными дѣлами, тѣмъ болѣе, что Богу все это будетъ извѣстно, ибо Онъ все видитъ. Изъ того, что всѣ мы имѣемъ одного общаго Отца—Бога, по Эпиктету, слѣдуетъ необходимость людямъ любить другъ друга и прощать взаимныя обиды: «Несчастный! не долженъ ли ты быть снисходительнымъ къ своему брату, который, подобно тебѣ имѣетъ своимъ прародителемъ Зевса?» восклицаетъ Эпиктетъ въ Diss. I, 13. 3. Имѣя своимъ отцомъ Бога, человѣкъ, по мнѣнію Эпиктета, долженъ быть покорнымъ и терпѣливымъ во всѣхъ превратностяхъ судьбы, находя себѣ утѣшеніе и успокоеніе въ сознаніи своего богосыновства. Если бы кто-нибудь былъ родственникомъ Цезаря или какого-нибудь другого вельможи, разсуждаетъ въ другомъ мѣстѣ Эпиктетъ, то такой человѣкъ считалъ бы себя въ безопасности; «насколько же, по словамъ Эпиктета, должна отъ насъ отгонять всякій страхъ и печаль та мысль, что мы имѣемъ Бога своимъ Творцомъ, Отцемъ и Защитникомъ?» (Diss. I, 97 и др. Подобн. сравн. Diss. IV, 1, 91 и др.). Всѣ тѣ мѣста, гдѣ Эпиктетъ говоритъ о необходимости человѣку въ своей жизни подражать Божеству, также, повидимому, говорятъ не только о его вѣрѣ въ личнаго Бога, но и о томъ, что, по Эпиктету, религіозные принципы и идеалы являются доминирующими въ отношеніи къ нравственнымъ принципамъ и обусловливаютъ собою нравственное самоусовершенствованіе человѣка (Diss. II, 14, 13 и др.). Такимъ образомъ, въ сочиненіяхъ Эпиктета нѣтъ недостатка въ такого рода мѣстахъ, гдѣ имъ, повидимому, довольно опредѣленно высказывается вѣра въ личнаго Бога, Промыслителя и Творца, міра, любящаго Отца всѣхъ людей, нравственнаго Законодателя, а также вѣра въ то, что нравственная жизнь человѣка должна въ своемъ развитіи находиться въ тѣсной связи съ религіей.

Въ дѣйствительности же, всѣ приведенныя нами выше данныя, говорящія, повидимому, въ пользу того, что Эпиктетъ училъ о существованіи личнаго Бога и о подчиненіи нравственной жизни человѣка религіознымъ принципамъ,—кажутся имѣющими силу убѣдительности лишь тогда, когда они разсматриваются сами по себѣ; но стоитъ ихъ сопоставить съ другими мѣстами ихъ сочиненій того же Эпиктета, чтобы совершенно отказаться отъ мысли видѣть въ лицѣ Эпиктета защитника теизма и религіозно-гетерономной нравственности. Въ сочиненіяхъ Эпиктета мы находимъ множество мѣстъ, съ совершенною опредѣленностію свидѣтельствующихъ о томъ, что и Эпиктетъ, какъ и другіе стоики въ вопросахъ религіи исходилъ изъ односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точки зрѣнія и потому былъ *пантеистомъ*, а въ вопросахъ морали былъ сторонникомъ интеллектуалистически-автономной морали. Эти-то мѣста бросаютъ совершенно иной свѣтъ и на приведенныя выше разсужденія Эпиктета о Богѣ и не позволяютъ намъ сближать по существу философію Эпиктета съ христіанской теологіей.

О пантеизмѣ Эпиктета, въ интеллектуалистически-натуралистическомъ смыслѣ, точнѣе, въ смыслѣ панлогизма, говорятъ уже нѣкоторыя изъ вышеприведенныхъ мѣстъ изъ его сочиненій, именно, тѣ, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что человѣческая душа есть часть Бога, или *мірового разума* (Diss. I, 1 гл. и 17 гл.; II, 8. 10—11; II, 9. 5; ср. I, 33; I, 12, 26 и др.). О пантеизмѣ Эпиктета, при томъ, съ натуралистически-матеріалистическимъ оттѣнкомъ, говоритъ затѣмъ то обстоятельство, что Эпиктетъ свѣтила небесныя считалъ за низшія божества, именно, за части высочайшаго Бога (Diss. I, 14. 10 и др.). Хотя Эпиктетъ, какъ мы видѣли, и различаетъ понятія „κόσμος" и τὰ ὅλα, съ одной стороны, и Бога, или высочайшій разумъ, съ другой; но это нисколько не препятствуетъ ему въ духѣ пантеизма, развившагося у него на интеллектуалистически-натуралистической почвѣ, признавать Бога *разумомъ*, *разлитымъ во всемъ мірѣ* (см. Diss. I, 12. 24; Frag. 136 и др.). Другими словами, и Эпиктетъ, подобно остальнымъ стоикамъ, необходимые логическіе законы теоретическаго разума человѣка переноситъ на весь міръ и на первооснову всего сущаго—Бога. Послѣ этого неудивительно, что понятіе о Богѣ, или высочайшемъ разумѣ у Эпиктета является равнозначущимъ съ понятіемъ φύσις; послѣдней Эпиктетъ приписываетъ тѣ же свойства, что и Божеству, какъ, напр., свойство разумности и т. п. (Diss. I, 17. 17; II, 20. 15; II, 20, 13 и др.),—конечно, въ переносномъ смыслѣ. Точно также, говоря о промыслительной дѣятельности Бога въ мірѣ, Эпиктетъ

часто понятія Θεός и φύσις употребляетъ одно вмѣсто другого, *какъ равнозначущія*, и, при этомъ, обращается къ природѣ съ такимъ же неподдѣльнымъ интеллектуалистически-эстетическимъ чувствомъ, какъ и къ Богу (Diss. I, 16. 9; I, 22. 60; ср. I, 12. 24 и др.). Въ то время, какъ въ однихъ случаяхъ Эпиктетъ одареніе человѣка разумомъ и другими душевными способностями приписываетъ Богу (Diss. I, 1; III, 8. 19 и др.),—въ другихъ мѣстахъ эту дѣятельность онъ приписываетъ „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.). Наконецъ, въ качествѣ *конечной цѣли* человѣка Эпиктетъ въ однихъ случаяхъ, какъ, напримѣръ въ приведенныхъ нами выше мѣстахъ, выставляетъ слѣдованіе Богу, въ другихъ таковою цѣлью у Эпиктета является уже слѣдованіе природѣ (φύσις), причемъ совершенная аналогичность выраженій не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ у Эпиктета рѣчь идетъ, именно, объ одномъ и томъ же предметѣ. Такъ, напримѣръ, Эпиктетъ совѣтуетъ человѣку въ своихъ желаніяхъ и стремленіяхъ сообразоваться съ природой (Diss I, 21. 2; IV, 4. 14; сравн. выше наставленія Эпиктета о подражаніи Богу), слѣдовать ея велѣніямъ и т. п. [1]). Такимъ образомъ, изъ всѣхъ приведенныхъ нами мѣстъ несомнѣннымъ является то, что, съ точки зрѣнія Эпиктета, все, въ чемъ только мы видимъ проявленіе разумности, должно быть признано субстанціонально-тождественнымъ съ Божествомъ. Но такъ какъ, и по ученію Эпиктета, какъ и по ученію другихъ стоиковъ, низшіе боги, люди и вообще весь этотъ міръ, въ концѣ концовъ, сгоритъ и возвратится къ своему первобытному состоянію, такъ что останется существующимъ лишь одинъ высочайшій Богъ—Зевсъ; то отсюда мы въ правѣ заключать, что Эпиктетъ, какъ и прочіе стоики, матерію также считалъ за одну изъ формъ проявленія Божества—мірового разума, на равнѣ съ низшими божествами и людьми (см. Diss. III, 13. 4 и др.), т. е. мы въ правѣ считать Эпиктета представителемъ послѣдовательнаго пантеизма въ монистической и интеллектуалистически-матеріалистической его окраскѣ.

Съ интеллектуалистически-натуралистическимъ и пантеистическимъ міросозерцаніемъ Эпиктета тѣсно связанъ *детерминизмъ* и

[1]) Diss. I, 17, 1; ср. выше подобныя же выраженія относительно повиновенія Богу. О необходимости слѣдовать законамъ природы Эпиктетъ говоритъ также въ 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 притомъ, въ выраженіяхъ, сходныхъ съ тѣми, гдѣ Эпиктетъ говоритъ о слѣдованіи Богу.

фатализмъ его религіозно-нравственныхъ сужденій. Логическіе законы теоретическаго разума, будучи перенесены на весь космосъ, являются уже законами *натуральными*, и *логическая* необходимость обращается въ необходимость *натуральную*. Другими словами, на весь міръ и на его первооснову—Бога Эпиктетъ смотритъ сквозь призму той же, необходимости, какой подчинена и дѣятельность нашего теоретическаго разума, съ его логическими законами.—Лишая своего Бога основныхъ предикатовъ личнаго существа, Эпиктетъ тѣмъ самымъ уничтожаетъ всякое субстанціональное различіе между природой высочайшаго разума, или Бога, съ одной стороны, и матеріальнымъ міромъ, подчиненнымъ механическимъ законамъ, съ другой. А такъ какъ однимъ изъ наиболѣе характерныхъ предикатовъ личности, какъ таковой, является *свобода воли*; то детерминизмъ и фатализмъ, при натуралистически-пантеистическомъ міросозерцаніи Эпиктета, неизбѣженъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, ясно выраженный детерминизмъ и фатализмъ Эпиктета, вытекая изъ его панлогизма, съ своей стороны, служатъ доказательствомъ того, что о личномъ Богѣ, въ христіанскомъ смыслѣ этого слова, у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, не можетъ быть и рѣчи.

Въ сочиненіяхъ Эпиктета можно указать множество мѣстъ, свидѣтельствующихъ о таковомъ, именно, детерминистическомъ и фаталистическомъ характерѣ его міросозерцанія. Вотъ, напримѣръ, въ какихъ выраженіяхъ Эпиктетъ изображаетъ безграничное господство въ мірѣ механическихъ законовъ, которымъ подчинены, въ силу своей природы, и сами боги. «Законъ природы, говоритъ Эпиктетъ, былъ, есть и будетъ одинъ: явленія въ ней *не могутъ* происходить иначе, чѣмъ какъ они происходятъ теперь. Перемѣнамъ переходамъ изъ одного состоянія въ другое подвергаются не только люди и всѣ остальныя живущія на землѣ существа, *но и боги*. Въ перемѣнахъ, въ переходахъ изъ одного состоянія въ другое принимаютъ участіе четыре стихіи: земля превращается въ воду, вода—въ воздухъ, послѣдній—въ эѳиръ. Превращенія совершаются въ одномъ порядѣ: нижнее становится верхнимъ и т. д.» (Frag 134). Такимъ образомъ, по взгляду Эпиктета, все, даже боги подвержены перемѣнамъ, притомъ, механическимъ,—такимъ же, какимъ подвергаются вода, земля, воздухъ и эѳиръ. Сильнѣе и яснѣе выразить абсолютное господство въ мірѣ *механическихъ* законовъ матеріи, распространивъ эти же законы и на все мірозданіе, въ томъ числѣ и на боговъ,—врядъ ли возможно. Въ Diss. I, 1 Эпиктетъ въ уста *Зевса* влагаетъ слѣдующія слова, обращенныя къ самому

Эпиктету: «Эпиктетъ, если бы было возможно, то я и тѣло твое, и стяжаніе сдѣлалъ бы свободнымъ и безпрепятственнымъ. Но теперь я не скрою отъ тебя того, что это (т. е. тѣло и имѣніе) тебѣ не принадлежитъ, а есть лишь прекрасно обожженная глина. *Но такъ какъ этого сдѣлать я не могъ* (ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐκ ἠδυνάμην, т. е. сдѣлать тѣло и имущество твоимъ), то я далъ тебѣ нѣкоторую часть самого себя—способность стремиться (къ чему-нибудь) и избѣгать, желать и отвращаться и способность пользоваться представленіями. Заботясь объ этой способности и въ ней полагая то, что тебѣ принадлежитъ, ты никогда не будешь встрѣчать себѣ препятствій и затрудненій, не будешь стонать, жаловаться, льстить кому-нибудь». Безсиліе Божества превобѣдить законы матеріи въ приведенныхъ нами словахъ Эпиктета выражено вполнѣ опредѣленно и ясно. Богъ, по Эпиктету, и желалъ бы измѣнить законы матеріи, да не можетъ.—Изъ всего сказаннаго нами о фатализмѣ въ религіозно-нравственномъ міросозерцаніи Эпиктета становится яснымъ, въ какомъ именно, смыслѣ должно понимать всѣ тѣ мѣста изъ его сочиненій, гдѣ онъ говоритъ о Божественномъ Промыслѣ, повидимому, въ духѣ христіанскаго ученія: сходство съ христіанствомъ тутъ заключается въ однихъ словахъ, такъ какъ, вмѣсто отеческой заботливости о созданіяхъ личнаго высочайшаго Существа—что́ мы видимъ въ христіанскомъ ученіи о Божественномъ Промыслѣ,—Эпиктетъ учитъ о неизмѣнномъ господствѣ въ мірѣ механическихъ законовъ, которымъ подчинено само Божество, или безличный міровой разумъ. Живого *личнаго* общенія между Богомъ и человѣкомъ тутъ быть не можетъ.

Пантеизмъ и фатализмъ въ ученіи Эпиктета о Богѣ съ логическою необходимостію должны были привести его къ ученію о совершенномъ невмѣшательствѣ Бога въ дѣла человѣка, въ частности въ его нравственную дѣятельность. Вся жизнь и дѣятельность человѣка лишь постольку нуждается въ Богѣ, поскольку Онъ есть причина и начало всего. О живомъ же, *личномъ* вмѣшательствѣ Божества въ жизнь человѣка, о *личномъ* содѣйствіи Божества дѣлу нравственнаго усовершенствованія человѣка—у Эпиктета, при его натуралистическомъ пантеизмѣ и фаталиамѣ, не можетъ быть и рѣчи. Тотъ фактъ, что Эпиктетъ признавалъ внѣшній религіозный культъ и молитвы къ богамъ,—получаетъ такъ же, какъ и всѣ другіе кажущіеся слѣды теизма, совершенно другое освѣщеніе: о молитвѣ въ собственномъ смыслѣ этого слова, какъ о живомъ общеніи съ высочайшимъ личнымъ Существомъ, у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, не

можетъ быть и рѣчи, потому что такого личнаго Существа Эпиктетъ вовсе не признавалъ. У Эпиктета мы видимъ только *эстетическое* преклоненіе предъ величіемъ міра въ его цѣлости; онъ испытываетъ чувство *высокаго*, при созерцаніи величія физической природы и духовной природы человѣка, и чувство своего органическаго единенія со всѣмъ космосомъ. Но это опять-таки—чувство, по преимуществу, *эстетическое*, съ нѣкоторыми смутными остатками религіознаго чувства. Что же касается остатковъ *народныхъ* религіозныхъ вѣрованій, какія намъ приходилось отмѣчать въ сочиненіяхъ Эпиктета; то эти вѣрованія у него сильно ослаблены и измѣнены въ самомъ корнѣ и, притомъ,—въ духѣ натурализма и пантеизма. Напримѣръ, признавая въ принципѣ мантику, Эпиктетъ запрещаетъ прибѣгать къ ней для узнаванія будущаго въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло касается *нравственныхъ* поступковъ человѣка, такъ какъ въ своей нравственной дѣятельности человѣку, по мнѣнію Эпиктета, нѣтъ надобности обращаться за разъясненіями къ Божеству (см. Diss. II, 7. 2 и 6; Ench. 18; Ench. 32 и др.). Затѣмъ, мантика и предсказанія, безъ внутренняго самопротиворѣчія, допустимы и при пантеистическомъ и фаталистическомъ міросозерцаніи: возможность того и другого пантеистъ и фаталистъ могутъ объяснять изъ факта господства въ мірѣ естественнаго психофизіологическаго закона симпатіи, на основаніи субстанціональнаго единства природы всѣхъ людей съ природою Божества.—Все сказанное приводитъ насъ къ тому убѣжденію, что въ интеллектуалистически-натуралистической философіи Эпиктета мы не имѣемъ права усматривать историческихъ корней для теистической и спиритуалистической теологіи христіанства.

Второй метафизическій вопросъ, имѣющій существенно важное значеніе для уясненія этическихъ взглядовъ Эпиктета, именно, вопросъ о природѣ и сущности мірового *зла* и способахъ борьбы съ нимъ,—рѣшается Эпиктетомъ, какъ и вопросъ о Богѣ, въ полномъ согласіи, по существу, съ ученіемъ другихъ стоиковъ. Рѣшеніе вопроса о злѣ у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, является выводомъ изъ его ученія о Богѣ, и, вообще, изъ основъ его односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія. Какъ и другіе стоики, Эпиктетъ, при рѣшеніи вопроса о природѣ мірового зла обнаруживаетъ колебаніе между стремле-

ніемъ совершенно опровергнуть существованіе въ мірѣ какого бы то ни было зла, въ объективномъ смыслѣ этого слова, и между стремленіемъ всѣ тяжести и невзгоды жизни объяснить изъ свойствъ и природы инертной матеріи и ея неизмѣнныхъ законовъ, причемъ, въ описаніи этихъ тяжестей и невзгодъ земного существованія у Эпиктета, въ общемъ, слышится несомнѣнно искренняя нотка самаго глубокаго пессимизма, не уступающаго по силѣ пессимизму Сенеки. Возвыситься надъ этимъ самопротиворѣчивымъ отношеніемъ къ міровому злу Эпиктетъ никакъ не можетъ. Корень этого самопротиворѣчія у него, какъ и у Сенеки и у другихъ стоиковъ, лежитъ въ особенностяхъ его ультра-интеллектуалистическаго и пантеистически-матеріалистическаго ученія о Богѣ, Который мыслится Эпиктетомъ, то какъ Существо *разумное и всемогущее*, то какъ *безсильное* препобѣдить натуральные законы своей собственной матеріальной природы, далеко не такъ ужъ совершенной. Въ концѣ концовъ, пессимизмъ у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, съ психологическою необходимостію, беретъ рѣшительный перевѣсъ надъ оптимизмомъ, сообщая, такъ сказать, основной тонъ и духъ всему его ученію о міровомъ злѣ. То же должно сказать и относительно ученія Эпиктета о способахъ борьбы съ міровымъ зломъ. Въ данномъ случаѣ *ультра-интеллектуализмъ и автономизмъ* являются характерными чертами въ ученіи Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ. Дѣйствительно, если Божество не есть личность, и слѣдовательно, моральнаго взаимообщенія между Богомъ и человѣкомъ быть не можетъ; то, очевидно, человѣкъ, по взгляду Эпиктета, оказывается предоставленнымъ *самому себѣ* въ борьбѣ съ жизненными невзгодами, съ существующимъ въ мірѣ физическимъ и нравственнымъ зломъ. О Божественной помощи въ данномъ случаѣ, въ какомъ бы то ни было видѣ, не можетъ быть и рѣчи. Но если, съ другой стороны, все въ мірѣ совершается по неизмѣннымъ Божескимъ законамъ и потому все—нормально, а зло есть только наше ошибочное субъективное мнѣніе; если, далѣе, весь міръ есть обнаруженіе высочайшаго разума, частію котораго является и самъ человѣкъ,—то ясно, что единственнымъ средствомъ для человѣка въ борьбѣ съ «*мнимымъ*» міровымъ зломъ (физическимъ и нравственнымъ) является развитіемъ имъ въ себѣ правильнаго *пониманія* всего совершающагося въ мірѣ. Что же касается того, *насколько дѣйствительно* это средство для борьбы съ мнимымъ, яко-бы, міровымъ зломъ,—то рѣшеніе этого вопроса у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, также обусловливается его ученіемъ о

Богѣ и мірѣ, а потому носитъ печать раздвоенности и внутренняго самопротиворѣчія, котораго Эпиктетъ не въ состояніи преодолѣть, оставаясь на почвѣ своего ультра-интеллектуалистическаго и натуралистически-пантеистическаго и потому фаталистическаго міросозерцанія, какъ не удалось ему препобѣдить такой же раздвоенности и въ своемъ ученіи о Божествѣ. Съ одной стороны, разъ внѣшняго объективнаго зла въ мірѣ нѣтъ, и все зависитъ отъ нашего мнѣнія, а образованіе этого послѣдняго зависитъ отъ насъ самихъ,—то, слѣдовательно, *въ нашей полной власти* находится избавиться отъ *ложнаго призрака* мірового зла, а черезъ это самое—избѣжать и самого зла, которое только въ этомъ *призракѣ* и состоитъ. Отсюда у Эпиктета—столь частыя восхваленія человѣческой природы, точнѣе, человѣческаго разума, какъ совершеннаго и неизвращеннаго. Съ другой стороны, не будучи въ силахъ вполнѣ отказаться отъ традиціоннаго взгляда на матерію, какъ на источникъ зла, подчинивъ, далѣе, законамъ матеріи жизнь самого Божества,—Эпиктетъ, въ концѣ концовъ, оказывается вынужденнымъ сознаться, что источникъ зла *не въ нашей власти*, а внѣ насъ, въ матеріи, что въ нашей власти—только отражать болѣе или менѣе удачно удары, наносимые намъ внѣшнимъ матеріальнымъ міромъ, а не уничтожать самую возможность нападенія, потому что это значило бы измѣнить природу матеріи, чего не можетъ сдѣлать даже Богъ. Отсюда, мы видимъ и у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, постоянную смѣсь оптимизма—вѣры въ возможность окончательной побѣды надъ призракомъ зла—и разочарованія въ этой надеждѣ, т. е. пессимизмъ, причемъ, въ окончательномъ итогѣ пессимизмъ Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, беретъ рѣшительный перевѣсъ надъ его оптимизмомъ, поскольку для послѣдняго нѣтъ прочныхъ основъ въ односторонне-интеллектуалистическомъ и матеріалистически-пантеистическомъ ученіи Эпиктета о Божествѣ.

Укажемъ на нѣкоторыя мѣста изъ сочиненій Эпиктета, относящіяся къ его ученію о сущности, такъ называемаго, мірового зла. Мысль—что объективнаго зла въ мірѣ, т. е. въ самой природѣ вещей нѣтъ вовсе, поскольку то, что мы признаемъ за зло, есть только наше ложное мнѣніе о вещахъ,—эта мысль Эпиктетомъ высказывается весьма часто и въ болѣе или менѣе однообразныхъ выраженіяхъ. Такъ, напримѣръ, по словамъ Эпиктета, благо и зло человѣка заключается въ присущей его душѣ особенной способности (προαίρεσις: I, 25. 1; ср. II, 1. 4; II, 2. 14; IV, 13. 13 и др.), въ умѣньи человѣка обращаться съ вещами, въ

умѣньи извѣстнымъ образомъ относиться къ нимъ, но никакъ не въ нихъ самихъ, какъ таковыхъ. «Не мѣсто (или какія-нибудь другія внѣшнія обстоятельства), говоритъ Эпиктетъ, дѣлаетъ человѣка несчастнымъ, а мнѣніе» (δόγμα. См. Diss. I, 25. 28 и др.). Точно такъ же, какъ «не вещи смущаютъ людей, но мнѣнія, которыя о нихъ имѣютъ люди». По мнѣнію Эпиктета, то или иное явленіе, та или иная вещь намъ представляется зломъ только потому, что мы разсматриваемъ вещи отдѣльно одну отъ другой, а не въ связи съ цѣлымъ мірозданіемъ и его цѣлями. Нога, напримѣръ, взятая сама по себѣ, по нашему мнѣнію, должна быть всегда чиста, но на самомъ дѣлѣ, въ интересахъ всего нашего тѣла, ей иногда обязательно и лучше быть грязной (Diss. II, 5. 24... и др.). Подобнымъ образомъ и все прочее, что кажется намъ зломъ, на самомъ дѣлѣ служитъ на пользу гармоніи универса. По словамъ Эпиктета, «все происходитъ такъ, какъ устроилъ его Устроитель. Онъ же устроилъ все такъ, чтобы лѣто и зима, плодородіе и скудость, добродѣтель и порокъ (ἀρετὴ καὶ κακία) и все, имъ противоположное, служило бы гармоніи цѣлаго» (Diss. I, 12. 6 и др.). Такимъ образомъ, изъ приведеннаго мѣста мы видимъ, что, по Эпиктету, и такъ называемое физическое зло и зло нравственное, на самомъ дѣлѣ, не есть объективное зло, а служитъ гармоніи, благу универса. Въ частности, Эпиктетъ нерѣдко говоритъ въ отдѣльности о физическомъ и нравственномъ злѣ, какъ о явленіяхъ нормальныхъ, служащихъ къ благу цѣлаго и лишь по недоразумѣнію представляющихся намъ чѣмъ-то ненормальнымъ. Болѣзни, напримѣръ, по мнѣнію Эпиктета, не противорѣчатъ цѣлямъ природы; онѣ не могутъ быть названы только явленіемъ προηγούμενον κατὰ φύσιν, а только παρεφισταμένον τῇ φύσει [1]). Но это не значитъ, чтобы болѣзнь, въ общемъ, была чѣмъ-то ненормальнымъ, чѣмъ-нибудь, по существу отличающимся отъ такихъ обыденныхъ явленій, какъ, напримѣръ, прогулка, путешествіе и т. п. (Diss. III, 10. 11). Отсюда, по мнѣнію Эпиктета, если человѣкъ знаетъ, что судьба ему готовитъ болѣзнь,—его долгъ содѣйствовать этому (Diss. II, 10. 5; 6, 9). Поэтому Эпиктетъ совершенно послѣдовательно въ данномъ случаѣ замѣчаетъ, что «въ жизни, вообще, нѣтъ ничего тягостнаго» (т. е. въ объективномъ смыслѣ; см. Diss. IV, 10. 27 и др.). Даже потеря

---

[1]) Т. е. болѣзнь не есть нѣчто особенно предпочтительное, по сравненію съ другими вещами и явленіями, а просто какъ-бы необходимо существующее въ природѣ, какъ нѣчто неизбѣжное на ряду съ другими явленіями природы.

самыхъ близкихъ намъ лицъ, по Эпиктету, только при ложномъ взглядѣ на вещи представляется намъ какимъ-то зломъ. «Если у тебя умеръ сынъ, говоритъ Эпиктетъ: что же изъ этого слѣдуетъ?.. (Diss. III, 8. 4)? Если жена и дѣти взяты въ плѣнъ и изрублены, развѣ это зло?!—Нисколько! Только ложное мнѣніе дѣлаетъ это зломъ» (Diss. I, 28. 26; ср. III, 17. 8 и др.). Самое большее изъ такъ называемыхъ физическихъ золъ—смерть, по Эпиктету, не есть зло въ объективномъ смыслѣ, а такое же нормальное явленіе, какъ и жизнь, здоровье, богатство, радости, скорби и т. п. (Diss. II, 19. 13); смерть, по взгляду Эпиктета, составляетъ столь же необходимый составной моментъ въ общемъ понятіи человѣка, какъ и свойство разумности и т. п. (Diss. II, 9. 2; III, 1. 25 и др.). Время и родъ смерти для человѣка также должны быть вещами безразличными (Diss. II, 1. 17; II, 6. 18 и др.), и вообще смерть не есть зло (Diss. I, 24. 6 и др.), не есть что-либо трагическое въ жизни человѣка (Diss. IV, 7. 28). Скорѣе это есть нѣчто въ родѣ страшной маски: «оборачивается она (маска), и ты видишь, что она не кусается (Diss. II, 1. 17)», т. е. только предразсудокъ дѣлаетъ смерть чѣмъ-то страшнымъ. Смерть есть столъ же нормальное явленіе, какъ и всякое разложеніе вещей на ихъ основныя стихіи, и потому ничего необыкновеннаго или ужаснаго она не заключаетъ въ себѣ (Diss. III, 13. 14; IV, 7. 15 и др.). Нравственнаго зла въ объективномъ смыслѣ, по Эпиктету, также не существуетъ. Кромѣ приведеннаго нами выше мѣста (изъ Diss. I, 12. 6), гдѣ порокъ представляется столь же нормальнымъ явленіемъ въ цѣломъ мірозданіи, какъ и добродѣтель,—можно указать и на другія многочисленныя мѣста изъ сочиненій Эпиктета, въ подтвержденіе того, что онъ отрицалъ существованіе объективнаго нравственнаго зла. Въ этихъ мѣстахъ Эпиктетъ развиваетъ ту мысль, что, вообще, дѣйствія другихъ людей, какъ-бы они ни были враждебны по отношенію къ намъ, причинить намъ зла никакъ не могутъ, ибо сами по себѣ они не могутъ нарушить нашего душевнаго спокойствія (Diss. III, 9. 34; III, 24. 63 и II, 15. 3; Ench. 12 и друг.). Враждебныя дѣйствія другихъ людей могутъ повредить только нашему тѣлу, нашему обладанію чѣмъ либо изъ внѣшнихъ вещей—могутъ отнять отъ насъ жену, дѣтей, подвергнуть насъ изгнанію, даже убить насъ; но все это только при ложномъ взглядѣ на вещи можетъ казаться намъ зломъ, именно, если мы всему внѣшнему, отъ насъ не зависящему, будемъ придавать значеніе

дѣйствительныхъ благъ, что̀ именно и является ошибочнымъ (см. Diss. I, 28. 26; III, 17. 8; III, 13. 17 и др.). Вообще же, дурные поступки другихъ людей не являются для насъ объективно существующимъ зломъ, потому что *все* внѣшнее для нашего счастія безразлично (ἀδιάφορα), т. е. не есть ни благо ни зло. Счастіе человѣка заключается внутри его, въ правильности его *сужденій и мнѣній* (Frag. 24; 97 Diss. II, 5. 1; II, 2. 2; Ench. 5; 31 и др.) [1]). Внѣшнихъ нравственныхъ препятствій къ счастію человѣка, такимъ образомъ, по Эпиктету, нѣтъ никакихъ, ибо внѣ человѣка нѣтъ объективнаго нравственнаго зла.

Но есть ли какое-нибудь объективное физическое и нравственное зло въ самой природѣ человѣка въ томъ, напр., смыслѣ, какъ это понимаетъ христіанское ученіе, т. е. въ смыслѣ извращенія природы человѣка—духовной и физической? И относительно этого вопроса можно найти въ сочиненіяхъ Эпиктета множество мѣстъ, показывающихъ, что онъ отрицалъ существованіе объективнаго зла и въ этомъ смыслѣ, такъ какъ извращенія природы человѣка, ея силъ и свойствъ Эпиктетъ не допускалъ, а все то, что, съ нашей обычной точки зрѣнія понимается, какъ грѣхъ, какъ результатъ естественнаго грѣховнаго извращенія нашей природы,—все это, по Эпиктету, есть просто дѣло ошибки нашего *ума*, т. е. опять-таки есть нѣчто чисто субъективное. Грѣха, въ смыслѣ извращенія человѣческой *воли*, по Эпиктету, нѣтъ. Извращенія, благодаря грѣху, *физической природы* человѣка, Эпиктетъ тоже не допускалъ, потому что всѣ физическія бѣдствія, какъ, напр., болѣзни, смерти и т. п., считалъ явленіями вполнѣ нормальными.— Что же касается фактическихъ данныхъ, могущихъ подтвердить высказанныя нами положенія относительно взглядовъ Эпиктета на сущность того, что̀ мы, обыкновенно, называемъ грѣхомъ,— то въ данномъ случаѣ прежде всего, слѣдуетъ указать на приведенныя нами выше мѣста изъ его сочиненій, гдѣ Эпиктетъ говоритъ о томъ, что добродѣтель и порокъ одинаково, по волѣ Бога, служатъ гармоніи универса. О грѣхѣ, въ смыслѣ нарушенія Божественной воли, тутъ и рѣчи быть не можетъ. Тутъ, напротивъ, человѣкъ является орудіемъ въ рукахъ Божества, а не противникомъ его предначертаній. Что Эпиктетъ не признавалъ грѣха, въ смыслѣ извращенія духовной *природы* человѣка, его

[1]) О томъ, что все внѣшнее само по себѣ не есть ни добро ни зло, а нѣчто безразличное, подробно смотр. ниже, при изложеніи ученія Эпиктета объ апатіи.

воли, —объ этомъ говоритъ, далѣе, его ученіе о томъ, что отъ природы человѣку даны всѣ средства для того, чтобы человѣкъ могъ быть достаточно добродѣтельнымъ и счастливымъ. «Я тебѣ, т. е. читателю желаю показать, говоритъ Эпиктетъ, что ты имѣешь способность и средства къ мудрости и великодушію; но покажи мнѣ: какія имѣешь ты данныя къ жалобамъ и порицаніямъ?!» (Diss I, 6. 43). Никакихъ, отвѣчаетъ Эпиктетъ, такъ какъ человѣку даны всѣ средства къ счастію и спокойствію (Diss. III, 24. 3; ср. I, 6. 43; I, 1. 7; I, 6. 14. I, 29. 39; III, 6: 2; 14. 8). Въ природѣ человѣка лежатъ такія благородныя стремленія, какъ стремленія къ общественности (Diss. IV, 1. 1...), благотворительности (Diss. IV, 1. 120), великодушію (II, 20. 34 и др.) и т. п. Даны человѣку также *вѣрныя и вполнѣ достаточныя* средства къ постиженію истины, то въ видѣ, такъ называемаго, ὁ καινὸς νοῦς, благодаря которому, человѣкъ какъ бы инстинктивно постигаетъ истину и бываетъ добродѣтельнымъ (Diss. III, 6. 8; ср. Ench. 26. и др), то въ видѣ особеннаго, тоже врожденнаго, чутья истины ((φυσικαὶ πρόληψεις, ἔμφυται ἔννοιαι), ведущаго къ познанію нравственныхъ истинъ (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). Въ Diss. II, 4. 1 Эпиктетъ, правда, говоритъ, что мы не *съ* добродѣтелью рождены, а *для* добродѣтели; но зато, по Эпиктету, никто не можетъ уничтожить въ насъ вѣры въ возможность достиженія этого нашего назначенія (Diss. I, 3. 4 и др.). Всѣмъ этимъ Эпиктетъ, очевидно, хочетъ оттѣнить ту мысль, что о какомъ бы то ни было врожденномъ предрасположеніи человѣка къ нравственному злу, или грѣху не можетъ быть и рѣчи; что человѣкъ, по самой своей природѣ, благороденъ, великодушенъ, вѣренъ, стыдливъ, цѣломудренъ, общителенъ, любезенъ, склоненъ къ 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 многъ. друг.) [1]). Поэтому человѣку остается только сохранять природныя дарованія и развивать ихъ (Diss. I, 25, 4 и др.), сохранять свой характеръ (χαρακτήρ) такимъ, каковъ онъ ему данъ отъ природы (Diss. IV, 5. 16 и др.). Сущность того, что нами обыкновенно называется грѣхомъ, по Эпиктету, состоитъ не въ объективномъ извращеніи нашей духовной природы, не въ извращеніи человѣческой воли; но, какъ мы уже упомянули, въ заблужденіи

[1] Кромѣ указанныхъ цитатъ о врожденности человѣку различныхъ частныхъ видовъ добродѣтели смотр. также Diss. I, 6. 28; I, 12. 30; I, 9. 32; I, 23. 3 (о врожденной любви къ родителямъ; сравн. Diss I, 29. 4; IV, 4. 47 и друг.); I, 6. 3 (чувство стыда; сравн. Fr. 52) и друг.

нашего *ума*, и потому самый грѣхъ есть понятіе относительное: то, что одному кажется грѣхомъ, то другому таковымъ можетъ и не казаться, почему, строго говоря, винить кого бы то ни было и въ чемъ бы то ни было нельзя, а слѣдуетъ только указать человѣку на его ошибку—и онъ исправится [1]). При такомъ односторонне-интеллектуалистическомъ и оптимистическомъ взглядѣ на сущность того, что мы называемъ грѣхомъ, совершенно понятнымъ становится и то, что Эпиктетъ, стараясь быть послѣдовательнымъ, категорически заявляетъ (въ духѣ Сократа), что человѣкъ можетъ грѣшить только противъ своего желанія и воли, что въ совершеніи человѣкомъ дурного поступка его воля не участвуетъ, оставаясь всегда склонною лишь къ одному добру. Эти парадоксальныя мысли и выраженія у Эпиктета мы встрѣчаемъ во многихъ мѣстахъ его сочиненій и, на основаніи всего высказаннаго нами по поводу ученія Эпиктета о сущности и причинѣ грѣха, ихъ нельзя понимать иначе, какъ, именно, въ буквальномъ смыслѣ, а не въ томъ, напримѣръ, въ какомъ объ этомъ же вопросѣ говоритъ Ап. Павелъ въ посланіи къ Рим. VII гл.: Ап. Павелъ говоритъ о двоякомъ тяготѣніи *воли* человѣка—къ добру и злу, а не объ антагонизмѣ между умомъ и волею, какъ это мы видимъ у Эпиктета Diss. I, 11. 7; I, 18. 9; II, 1. 23; II, 26. 1; III, 23. 34; I, 17. 14; I, 28. 4 (всѣ люди, по словамъ Эпиктета, творятъ грѣхъ ἄκοντες: II, 22. 76). Чтобы яснѣе оттѣнить ту мысль, что въ совершеніи дурного поступка воля человѣка активно не участвуетъ, а только связывается ложнымъ мнѣніемъ и потому является несвободною,—Эпиктетъ дурныхъ людей часто сравниваетъ съ безумными и сумасшедшими (Diss. I, 11. 4; 1, 29, 23; II, 11. 12; III, 9. 5; Fragm. 178 и др.) [2]).—Такимъ образомъ, объективнаго зла, по Эпи-

---

[1]) О томъ, что сущность и причина, такъ называемаго, грѣха заключается *въ незнаніи* (ἄγνοια), въ ложномъ мнѣніи (δόγμα),—Эпиктетъ говоритъ, напр., въ Diss. I, 26. 6; I, 4. 19, I, 19. 16; II, 22. 22; II, 24. 20; III, 9. 2; IV, I. 42 и др. Въ Ench. 42 Эпиктетъ говоритъ, что человѣкъ, дурно поступая, на самомъ дѣлѣ всегда убѣжденъ, что поступаетъ такъ, какъ ему должно поступать (καθήκειν αὐτῷ), поэтому винить его нельзя, а нужно *научить* его. Съ этой же точки зрѣнія, Эпиктетъ, напр., смотритъ и объясняетъ склонность нѣкоторыхъ лицъ къ воровству (Diss. I, 18. 4) и къ другимъ порокамъ: всѣ эти люди, съ *своей* точки зрѣнія, правы: нужно только указать, въ чемъ заключается *ошибка* въ ихъ сужденіяхъ, а не обвинять ихъ, не гнѣваться на нихъ (см. особен. Diss I. 18 и друг.).

[2]) Что Эпиктетъ не могъ допустить грѣха въ смыслѣ извращенія духовной природы человѣка, это можно заключать уже на основаніи того, что человѣческая душа, по Эпиктету, есть вѣдь часть Божества, которому Эпиктетъ, конечно, безъ логическаго самопротиворѣчія не могъ приписать грѣховности.

ктету, въ мірѣ нѣтъ и быть не можетъ: то, что обыкновенно принимаютъ за объективное зло, при правильномъ взглядѣ на вещи, не только не является таковымъ, но оказывается даже *необходимымъ условіемъ* человѣческаго счастія и добродѣтели. Несчастіе, по Эпиктету, является, какъ-бы ареной для борьбы, на которую Богъ насъ вызываетъ съ тѣмъ, чтобы мы показали передъ Нимъ, чему мы въ жизни *научились* (Diss. I, 24, 1; ср. Diss. III, 10. 8; IV, 4. 30). «Если съ тобою случится какая-либо непріятность, говоритъ Эпиктетъ, то ты подумай о томъ, что теперь тебѣ есть время показать, что̀ именно можетъ сдѣлать руководящая сила разума (λογικὸν ἡγεμονικόν) противъ независящихъ отъ насъ обстоятельствъ» (Diss. I, 29. 30; ср. II, 1. 39 и др.). Безъ трудовъ Гераклитъ, напримѣръ, не былъ бы такимъ героемъ, какимъ онъ сталъ, благодаря несчастіямъ (Diss. I, 6, 32). Человѣкъ, благодаря философіи, всякую непріятность можетъ обратить себѣ во благо, даже болѣзнь и смерть (Diss. II, 8, 28; II. 19. 24; III, 22. 59; III. 20. 4; IV, 6. 3 и друг.). Такъ называемое внѣшнее зло, постигающее насъ, можетъ быть полезно не только намъ, но и другимъ людямъ: напримѣръ, смерть Сократа принесла человѣчеству больше пользы, чѣмъ вся его жизнь (Diss. IV. 1. 169). Такъ называемое зло уже потому не можетъ не служить добру, что, вѣдь, оно посылается Богомъ, «а развѣ можетъ быть что-нибудь лучше того, что посылается Богомъ» (Diss. IV, 7. 20; II, 7. 13 и др.)? Внѣшнія невзгоды Богъ посылаетъ не съ гнѣвомъ и не вслѣдствіе безучастности къ судьбѣ людей, а *исключительно* съ благою, воспитательною цѣлью (Diss. III, 24. 113 и др.), давая человѣку возможность, въ борьбѣ съ внѣшними препятствіями, проявить свою силу и добродѣтель. Черезъ ниспосланіе внѣшнихъ невзгодъ, Богъ, такимъ образомъ, какъ-бы оказываетъ своего рода честь человѣку (Diss. I, 29. 49 и др.). Внѣшнія невзгоды особенно способствуютъ развитію терпѣнія, являясь необходимымъ для этого условіемъ (Diss. III, 20. 9; III, 22, 27; III, 24. 113 и др.). Отсюда понятно, почему Эпиктетъ можетъ обращаться къ Богу съ такого рода словами: «Распоряжайся теперь мною, какъ Тебѣ угодно. Я—одно съ Тобою. Я—Твой. Веди меня, куда желаешь; надѣвай на меня одѣяніе, какое хочешь. Долженъ ли я исполнить *свой долгъ или нѣтъ*, дома оставаться или подвергнуться изгнанію, бѣднымъ ли быть или богатымъ,—во всемъ этомъ я Тебя считаю въ правѣ распоряжаться мною» (Diss. II, 16, 42). Чтобы понять истинный смыслъ этого и т. п. мѣстъ изъ сочиненій Эпиктета,

не должно забывать того, что существующій порядокъ въ мірѣ Эпиктетъ считалъ во всѣхъ отношеніяхъ нормальнымъ, не признавая во внѣшнемъ строѣ міра ничего противорѣчащаго волѣ Бога. Слѣдовательно, если такъ называемое внѣшнее зло Эпиктетъ признаетъ условіемъ добра, то понимать это должно не въ томъ смыслѣ, что и само зло, *пока оно существуетъ*, можетъ быть обращено въ средство къ нравственному усовершенствованію человѣка,—но въ томъ смыслѣ, что такъ называемое внѣшнее зло является вѣчнымъ и безусловно необходимымъ условіемъ для гармоніи и блага цѣлаго мірозданія (Diss. I, 12, 6 и др.). Эпиктетъ неоднократно самымъ категорическимъ образомъ заявляетъ, что человѣку единственно остается желать только того, чтобы все происходящее происходило *такъ, какъ оно происходитъ* (Ench. 8; Diss. I, 12. 17 и мн. др.).

Мы уже упомянули выше, что у Эпиктета, *на ряду съ оптимистическимъ отрицаніемъ существованія какого бы то ни было зла, въ объективномъ смыслѣ*,—съ психологическою необходимостію долженъ уживаться діаметрально ему противоположный, *пессимистическій* взглядъ на внѣшній міръ, согласно которому, наоборотъ, утверждается, что зло *существуетъ* и, притомъ, источникъ его находится *не въ нашей власти*, не во власти даже Божества: источникомъ его является матерія и ея неизмѣнные механическіе законы, которымъ подчинено само Божество. Вслѣдствіе этого, признать послѣдній источникъ такъ называемаго зла (физическаго и нравственнаго) лишь въ ошибочности нашихъ сужденій—уже никакъ нельзя. При взглядѣ на матерію съ этой именно точки зрѣнія, предъ умственнымъ взоромъ Эпиктета открывалась, такимъ образомъ, картина, совершенно противоположная только что нами нарисованной. Съ другой стороны, если даже признать, что источникъ мірового зла кроется только въ ошибочности нашихъ сужденій о вещахъ, то и въ этомъ случаѣ Эпиктетъ вынужденъ сознаться въ безусловной невозможности для человѣка успѣшно бороться со зломъ, поскольку теоретически-познавательная дѣятельность человѣка подчинена неизмѣннымъ логическимъ законамъ, а къ этимъ, именно, законамъ Эпиктетъ, въ силу своего ультра-раціонализма, и сводитъ всю душевную жизнь человѣка. Такимъ образомъ, ни въ метафизикѣ Эпиктета ни въ его психологіи, проникнутыхъ характеромъ крайняго интеллектуализма, нѣтъ прочныхъ основъ для оптимизма.

Въ сочиненіяхъ Эпиктета находится достаточное количество фактическихъ данныхъ, подтверждающихъ высказанную нами мысль о неустойчивости той оптимистической точки зрѣнія на міръ, какую мы раньше отмѣтили въ произведеніяхъ Эпиктета.—Прежде всего, мы имѣемъ въ сочиненіяхъ Эпиктета неоднократныя признанія *факта существованія зла физическаго*, причемъ, это признаніе дѣлается въ такихъ вполнѣ ясныхъ и опредѣленныхъ выраженіяхъ, что не можетъ быть и рѣчи лишь объ извѣстной неточности въ выраженіяхъ, поскольку въ этихъ мѣстахъ изъ сочиненій Эпиктета сквозитъ самая неподдѣльная и глубокая грусть. «Какъ возможно, говоритъ, напр., Эпиктетъ въ Diss. I, 1. 8, чтобы существующіе на землѣ, связанные съ такимъ тѣломъ и такими сожителями, не встрѣчали извнѣ препятствій?... Развѣ возможно тѣлу, сдѣланному изъ глины, дѣйствовать безпрепятственно (Diss. IV, 1. 100; ср. I. 18. 6; IV, 11 4)?» Часто Эпиктетъ говоритъ о тѣлѣ, какъ о чемъ-то презрѣнномъ, какъ о темницѣ для души и т. п., причемъ единственнымъ избавленіемъ отъ него является только смерть [1]). Во всѣхъ этихъ и т. п. мѣстахъ Эпиктетъ, очевидно, уже не отрицаетъ того, что въ мірѣ существуетъ множество внѣшнихъ невзгодъ, имѣющихъ свое главное основаніе въ матеріи; но утѣшаетъ въ такихъ случаяхъ себя и другихъ обыкновенно тѣмъ, что, вѣдь, *всѣ* этому подвержены. Плохое утѣшеніе!... Въ дѣйствительности, это есть не что иное, какъ возведеніе внѣшняго физическаго зла на степень *абсолютно необходимаго и всеобщаго явленія и закона природы*, а вовсе не отрицаніе зла. Вотъ какъ, напр., выражается по этому вопросу Эпиктетъ въ Diss I, 6. 26: «Происходитъ нѣчто непріятное и тяжелое въ жизни.... Но что же! развѣ и на Олимпѣ не такъ!» Но развѣ для человѣка можетъ служить утѣшеніемъ въ постигающихъ его внѣшнихъ невзгодахъ тотъ фактъ, что даже боги, а не только всѣ люди имъ подвержены? *Устраняется* ли черезъ это фактъ существованія въ мірѣ объективнаго внѣшняго зла! Совершенно наоборотъ: всѣмъ этимъ у человѣка только отнимается всякая возможность и надежда на избавленіе отъ зла. Изложенное нами выше ученіе Эпиктета о всеобщности и необходимости болѣзней, смерти и прочихъ физическихъ бѣдствій, если мы, вмѣстѣ съ Эпиктетомъ, посмотримъ на дѣло съ другой стороны, со стороны его общаго взгляда на матерію, какъ на источникъ зла, надъ ко-

[1]) Fr. 9. 10; 31; 57; 74; 92; 94. По словамъ Эпиктета, нѣтъ ничего противнѣе и гаже нашего тѣла, которое является тягостью для души.

торымъ не властенъ даже Богъ,—въ дѣйствительности, доказываетъ совершенно противоположное тому, что раньше хотѣлъ сказать Эпиктетъ, т. е. доказываетъ существованіе въ мірѣ абсолютной и вѣчной *дисгармоніи*. И Эпиктетъ, смотря на дѣло съ этой, именно, точки зрѣнія, столь же послѣдовательно, какъ раньше утверждалъ, что человѣку все дано для того, чтобы быть вполнѣ счастливымъ [1]),—теперь утверждаетъ, что въ жизни никто не живетъ безъ безпокойствъ (Diss. IV, 4. 30; III, 24. 34; I, 9. 12; I, 16. 1 и др.). Доказательствомъ того, что Эпиктетъ, въ дѣйствительности, признавалъ внѣшнее объективное зло, можетъ служить и тотъ фактъ, что не признавая на словахъ за внѣшнимъ міромъ возможности приводить насъ въ бозпокойство и причинять зло,—Эпиктетъ обосновываетъ это свое положеніе тѣмъ, что все внѣшнее *безразлично* для нашего счастія, что внѣшнія вещи сами по себѣ—ни благо ни зло, а все, молъ, зависитъ отъ характера нашего отношенія къ нимъ. Этотъ аргументъ Эпиктета въ пользу отсутствія въ мірѣ внѣшняго зла, на самомъ дѣлѣ, говоритъ какъ разъ обратное тому, что хотѣлъ сказать Эпиктетъ: если все во внѣшней природѣ въ объективномъ смыслѣ *безусловно нормально*, то какимъ образомъ оно можетъ быть въ то же время *безразличнымъ* для нашего счастія? Зачѣмъ въ такомъ случаѣ Эпиктетъ совѣтуетъ человѣку замыкаться въ себя, удаляясь отъ всего внѣшняго и всячески опасаться того, чтобы хотя что-нибудь изъ внѣшняго міра не признать условіемъ для нашего счастія (см. напр., Ench. 1—4 гл. и друг.)? Не служитъ ли это, наоборотъ, доказательствомъ того, что Эпиктетъ, разсуждая теоретически, во внѣшнемъ мірѣ *все* признавалъ нормальнымъ, а въ глубинѣ своей души вынужденъ былъ *все* существующее признать противорѣчащимъ стремленію человѣка къ счастію? Своимъ абсолютнымъ натуралистическимъ оптимизмомъ въ теоріи, онъ, какъ и другіе стоики, проложилъ себѣ путь къ такому же абсолютному пессимизму въ жизни, ибо, признавъ все, совершающееся въ мірѣ за дѣло Божіе, точнѣе, за результатъ неизмѣнныхъ законовъ природы,—Эпиктетъ тѣмъ самымъ лишилъ себя всякой надежды на лучшее будущее, на возможность успѣшно бороться со зломъ. У Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, пессимизмъ, т. о., выросъ изъ его крайняго, но безпочвеннаго натуралистическаго оптимизма.

Обращаясь къ ученію Эпиктета о *нравственномъ* злѣ и смотря на этотъ вопросъ, вмѣстѣ съ Эпиктетомъ, подъ другимъ угломъ

[1]) См. особ. Fr. 19. Diss. III, 14. 8. III—6. 2. Ench. 27 и др.

зрѣнія, чѣмъ подъ какимъ онъ смотрѣлъ раньше,—мы видимъ, что и въ этой сферѣ Эпиктетъ вынужденъ былъ отъ поверхностнаго оптимизма перейти къ крайнему пессимизму и отъ отрицанія существованія въ мірѣ грѣха перейти къ ученію о его *безграничномъ объективномъ господствѣ въ мірѣ*. Прежде всего, въ сочиненіяхъ Эпиктета мы находимъ множество указаній на фактъ существованія и широкаго распространенія въ человѣческомъ родѣ грѣха, причемъ, констатируя этотъ фактъ, Эпиктетъ, подобно Сенекѣ, какъ-бы забываетъ то, что онъ раньше, въ другихъ мѣстахъ, говорилъ о порокѣ, какъ о чемъ-то совершенно нормальномъ и необходимомъ для гармоніи космоса. «Масса людей, говоритъ Эпиктетъ, живетъ для родственной съ животными части нашего существа и только *немногіе* живутъ для духа—высшей, божественной части нашего существа (Diss. II, 9. 5; I, 33).» «Гдѣ, спрашиваетъ Эпиктетъ, найти въ нашъ вѣкъ вѣрность? Покажи мнѣ такого, который стремился бы къ истинному благу, а о другомъ не заботился бы (Diss. IV, 11. 24; ср. II, 19 20; III, 7. 17)!» Эпиктетъ осуждаетъ въ самыхъ рѣзкихъ чертахъ столь обычное между людьми колебаніе между добромъ и зломъ и нерѣшительность въ стремленіи стать твердо на путь добра (Diss. II, 2. 12; III, 15. 6; IV. 2. 4; Ench. 13 и др.). Все это говоритъ о томъ, что въ дѣйствительности Эпиктетъ считалъ нравственное зло явленіемъ объективно-существующимъ общераспространеннымъ и притомъ глубоко ненормальнымъ. Припомнимъ и тотъ фактъ, что и Эпиктетъ раздѣлялъ свойственное всѣмъ стоикамъ ученіе о принципіальномъ равенствѣ всѣхъ добродѣтелей и пороковъ [1]) на томъ основаніи что всякій малѣйшій поступокъ человѣка вытекаетъ изъ всего характера человѣка [2]),—и намъ станетъ еще болѣе яснымъ то, какую глубокую пропасть полагалъ Эпиктетъ между грѣховнымъ и добродѣтельнымъ настроеніемъ людей и какую *глубокую и неискоренимую* извращенность духовной природы человѣка онъ допускалъ въ людяхъ, когда признавалъ общераспространенность грѣха. Послѣ всего этого, насъ не должны удивлять слѣдующія слова Эпиктета: «Если бы говоритъ Эпиктетъ, Богъ захотѣлъ наказать (за грѣхи) человѣ-

---

[1]) По этому вопросу Эпиктетъ вдается въ такую крайность, что, напр., невнимательность своего ученика къ наставленіямъ учителя приравниваетъ къ отцеубійству, на томъ основаніи, что, при наличныхъ условіяхъ, невнимательность и есть единственный грѣхъ, который данное лицо могло совершить: отца, вѣдь, нѣтъ на лицо, чтобы его можно было убить (Diss. I, 7. 36; etc).

[2]) Добродѣтельный человѣкъ, напр., палецъ поднимаетъ и тѣмъ свою добродѣтель покажетъ (Diss. II, 11. 17; Fr. 52 и др.).

чество, то Онъ долженъ былъ бы *уничтожить весь родъ человѣческій* (Diss. III, 4. 7)». Очевидно, тутъ уже не можетъ быть и рѣчи о томъ, что и добродѣтель и порокъ одинаково служатъ для гармоніи универса (ср. Diss. I, 12, 6 и др.). Кромѣ того, Эпиктетъ, въ дѣйствительности, допускаетъ и *наслѣдственность* грѣха, когда смотритъ на дѣло подъ угломъ зрѣнія своего пониманія сущности матеріи, какъ источника зла. Въ самомъ дѣлѣ, если причина грѣха заключается въ незнаніи, а разумъ и дѣятельность человѣческаго мышленія развиваются только спустя долгое время послѣ рожденія, а при неблагопріятныхъ условіяхъ могутъ быть и совершенно задержаны въ своемъ нормальномъ развитіи,—то, слѣдовательно, человѣкъ, при своемъ рожденіи, является совершенно чуждымъ врожденныхъ наклонностей къ добру. Разумъ человѣческій въ этихъ случаяхъ оказывается въ бездѣйствіи, а дѣйствуетъ, слѣдовательно, одна его животная природа. Согласно ультраинтеллектуалистическому воззрѣнію Эпиктета, какъ и по ученію Сенеки, всякій человѣкъ становится нравственно-цѣннымъ существомъ только по мѣрѣ развитія своего разума, а слѣдовательно, *рождается онъ всегда нравственно-дурнымъ*. Поэтому Эпиктетъ злыхъ людей сравниваетъ часто то съ животными, у которыхъ дѣйствуетъ одна плотская сторона, а разумъ отсутствуетъ Diss. I, 3. 3; II, 9, 3 и др.), *то съ дѣтьми* (Diss. I, 29. 82; II, 1 и 16 гл. и друг.). Взглядъ Эпиктета на нравственную цѣнность духовной природы малолѣтнихъ дѣтей, такимъ образомъ, почти ничѣмъ не отличается отъ его взгляда на животныхъ, каковое состояніе Эпиктетъ всегда считалъ *противнымъ природѣ* и задачамъ человѣка (Diss. I, 3. 3; II, 9. 3; I, 9. 26; I, 11, 7; I, 18. 9 и др.). Слѣдовательно, человѣкъ, по Эпиктету, начинаетъ свою жизнь *съ нарушенія законовъ природы*, т. е. фактически начинаетъ свое существованіе *грѣхомъ*. Да и у взрослыхъ людей Эпиктетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій признаетъ врожденныя дурныя наклонности и, притомъ, этимъ наклонностямъ онъ приписываетъ силу, едва преодолимую черезъ воспитаніе, а иногда даже прямо непреодолимую. Такъ, напр., между своими учениками Эпиктетъ различаетъ лицъ съ благородными *природными* задатками (εὐφυής) и тупыхъ и изнѣженныхъ (μαλακός и т. п.). Послѣдніе съ трудомъ увлекаются и постигаютъ философію, а первые, наоборотъ, будто-бы даже при препятствіяхъ только сильнѣе и энергичнѣе занимаются ею (Diss.

I. 9. 13; III, 6. 9). Тотъ фактъ, что нѣкоторые люди полагаютъ цѣнность во внѣшнемъ и тлѣнномъ, а не во внутреннемъ и духовномъ,—по Эпиктету, также служитъ доказательствомъ ихъ прирожденной извращенности (Ench. 41). Чтобы правильно понять и оцѣнить сущность Божественнаго Провидѣнія, по Эпиктету, необходимо обладать—что́ однако дано далеко не всѣмъ—особенною *врожденною* силою проницательности и особеннымъ *врожденнымъ* же чувствомъ благодарности (Diss. I. 6). Эпиктетъ признавалъ существованіе такихъ лицъ, на которыхъ не дѣйствуютъ никакіе доводы разума, а безъ разума, вѣдь, по Эпиктету, и добродѣтели быть не можетъ (Diss. IV, 5. 21 и др.), вслѣдствіе чего такую тупость ума Эпиктетъ считалъ за нѣчто въ высшей степени постыдное и предосудительное (Diss. III, 24. 116 и др.). Токимъ образомъ, Эпиктетъ, въ концѣ концовъ, не только признавалъ *всеобщую наслѣдственность грѣха* и *врожденную* предрасположенность людей къ пороку, но допускалъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже *прирожденную невозможность* для человѣка препобѣдить эту склонность. Отсюда у Эпиктета—самый крайній пессимистическій взглядъ на силу грѣха, близкій къ чувству отчаянія.

Этимъ пессимизмъ Эпиктета обрисовывается еще яснѣе, когда мы обратимъ вниманіе на то, что самый *источникъ* грѣха, съ точки зрѣнія Эпиктета, находится *внѣ* свободной воли человѣка, именно, въ матеріи. Послѣдняя же властвуетъ надъ человѣкомъ даже тогда, когда его разумъ еще дремлетъ. Да и въ позднѣйшее время, когда человѣческій умъ уже болѣе или менѣе развился, человѣкъ все-таки, какъ мы видѣли, продолжаетъ встрѣчать преграды со стороны матеріальныхъ вещей, вводящихъ его въ заблужденіе и заставляющихъ его часто приходить къ ложнымъ мнѣніямъ и заключеніямъ. По Эпиктету, какъ и по ученію другихъ стоиковъ, умъ, какъ нѣчто Божественное, самъ по себѣ не можетъ заблуждаться. Именно, во внѣшнихъ вещахъ заключается нѣкоторая, какъ-бы, приманка (πιθανότης), или обольстительная «видимость», благодаря которой нашъ умъ эти вещи принимаетъ за истинное благо, хотя на самомъ дѣлѣ это не такъ. Эта обманчивая прелесть внѣшнихъ вещей дѣйствуетъ на умъ подобнымъ же образомъ, какъ дѣйствуютъ софизмы діалектиковъ и скептиковъ (см. Diss. III, 23; ср. I, 27, 3; III, 8. 1; III, 7. 22 и друг.). Естественное оружіе для борьбы съ этою ἡ πιθανότης τῶν πραγμάτων даютъ намъ врожденныя намъ общія понятія—προλήψεις (Diss. I, 27. 6). Но, во-первыхъ, вѣдь общія понятія о вещахъ развиваются сравнительно поздно и, по мнѣнію Эпиктета, далеко

не для всякаго человѣка это доступно, если взять во вниманіе то, что Эпиктетъ подъ развитіемъ общихъ понятій разумѣлъ не что иное, какъ именно философское развитіе человѣческаго мышленія (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-вторыхъ, даже при самомъ высокомъ умственномъ развитіи, человѣкъ, согласно взгляду Эпиктета, можетъ, вѣдь, только успѣшно *отражать* нападенія матеріи, но не искоренять самый источникъ грѣха, ибо этотъ источникъ—не въ душѣ человѣка, слѣдовательно, не въ его власти. Отсюда намъ становится понятнымъ желаніе Эпиктета, какъ и другихъ стоиковъ, совершенно избавиться отъ узъ матеріи послѣ смерти: вѣдь, только этимъ путемъ, по Эпиктету, человѣкъ окончательно избавляется отъ нападеній со стороны матеріи, слѣдовательно, и отъ грѣха. Крайне оптимистическій взглядъ Эпиктета на природу человѣческаго духа, какъ части Божества, въ концѣ концовъ, привелъ Эпиктета и въ данномъ случаѣ *къ абсолютному пессимизму*, къ убѣжденію въ полномъ безсиліи человѣка искоренить самый источникъ грѣха, такъ что въ нѣкоторыхъ случаяхъ *единственнымъ* средствомъ для человѣка избавиться отъ необходимости вести порочную и постыдную жизнь, по Эпиктету, какъ и по мнѣнію Сенеки, является только *самоубійство* (Diss. I. 29. 28; III, 26. 3; III, 26. 29; III, 24. 101; IV, 10. 27 и дрг.). «Если ты (т. е. Богъ) послалъ меня въ такое мѣсто, гдѣ жизнь, согласная съ природой, невозможна, говоритъ по данному вопросу Эпиктетъ,—я ухожу (т. е убиваю себя), поступая такъ не вопреки твоей волѣ, но когда ты подашь мнѣ знакъ. Не я тебя покидаю—да не будетъ этого! но я чувствую, что ты не имѣешь во мнѣ нужды (Diss. III, 24. 101)». Изъ контекста рѣчи видно, что тутъ идетъ рѣчь, именно, о самоубійствѣ. Указаніемъ Божества на необходимость человѣку прибѣгнуть къ самоубійству Эпиктетъ считаетъ укрѣпившееся въ душѣ человѣка убѣжденіе въ томъ, что продолжать жизнь, согласную съ природой, больше нельзя. Прежнее мнѣніе Эпиктета, согласно которому объективнаго зла въ мірѣ нѣтъ, и что у человѣка всегда достаточно средствъ для того, чтобы жить согласно съ природой, т. е. быть добродѣтельнымъ и счастливымъ,—это мнѣніе, такимъ образомъ, уступаетъ свое мѣсто пессимистическому убѣжденію въ совершенномъ безсиліи человѣка въ его борьбѣ со зломъ жизни.

Ученіе Эпиктета о *средствахъ* борьбы со зломъ—физическимъ и нравственнымъ, такъ же, какъ и его ученіе о природѣ существующаго въ мірѣ зла, съ одной стороны говоритъ о крайней самонадѣянности и увѣренности Эпиктета въ достаточности для этой цѣли естественныхъ силъ человѣка, съ другой—о глубокомъ разочарованіи Эпиктета въ возможности достигнуть, благодаря этимъ средствамъ, конечной цѣли борьбы—уничтоженія зла. Оптимистическая тенденція философіи Эпиктета, при рѣшеніи вопроса о средствахъ борьбы со зломъ (физическимъ и нравственнымъ), вытекаетъ изъ его односторонняго интеллектуализма и автономизма и, въ концѣ концовъ, приводитъ его къ крайнему пессимизму,—подобно тому, какъ эти же характерныя черты намъ приходилось отмѣчать и въ сочиненіяхъ другихъ стоиковъ.

Дѣйствительно, по взгляду Эпиктета, человѣкъ въ борьбѣ со зломъ оказывается всецѣло предоставленнымъ своимъ собственнымъ естественнымъ силамъ, вполнѣ будто-бы достаточнымъ для того, чтобы обезпечить человѣку побѣду надъ зломъ. Этотъ автономизъ Эпиктета, прежде всего, непосредственно вытекаетъ изъ особенностей его пантеистическаго ученія о Божествѣ, какъ Существѣ, не могущемъ оказыватъ человѣку своего содѣйствія въ его борьбѣ со зломъ жизни, а также изъ интеллектуалистически-оптимистическаго взгляда Эпиктета на природу человѣка, какъ ни въ чемъ неповрежденную, обладающую *всѣми* данными ей отъ Бога, или отъ природы средствами (разумомъ) для борьбы со зломъ и для того, чтобы быть счастливымъ и добродѣтельнымъ. Эти средства, по взгляду Эпиктета, человѣку даны разъ навсегда, и о какой-нибудь чрезвычайной помощи свыше не можетъ быть поэтому и рѣчи, такъ какъ въ ней и нужды-то нѣтъ: «Богъ, по словамъ Эпиктета, всѣхъ людей создалъ для счастія (слѣдовательно, и для добродѣтели, такъ какъ, по Эпиктету, это—одно и то же) и далъ къ тому всѣ средства (Diss. III, 6. 2; ср. III, 24. 19)». Вслѣдствіе этого, по мнѣнію Эпиктета, слѣдуетъ отбросить неувѣренность, что въ этомъ мірѣ можно не быть счастливымъ (Diss. III, 14, 8), потому что быть счастливымъ зависитъ отъ насъ самихъ. Что же касается пути, идя по которому, человѣкъ, по мнѣнію Эпиктета, вполнѣ самостоятельно можетъ успѣшно бороться со зломъ и достигнуть истиннаго счастія и добродѣтели,—то этотъ путь отчасти намѣченъ интеллектуалистическимъ ученіемъ Эпиктета о самой природѣ мірового зла. Такъ какъ все зло, въ существѣ дѣла, по Эпиктету, состоитъ въ

незнаніи и ошибочности нашихъ *мнѣній*, то единственнымъ и вполнѣ надежнымъ средствомъ для борьбы со зломъ, можетъ быть только надлежащее развитіе данной человѣку отъ природы силы *разума* (Diss. I, 1. 7 и др.), точнѣе, умѣнье должнымъ образомъ пользоваться внѣшними впечатлѣніями (I, 6. 14; I, 16—18), развитіе правильнаго мышленія (ὀρθὸς λόγος: Diss. VI, 8. 12; ср. I, 12, 35; II, 10. 32; II, 1, 26; III, 6. 1; III, 9. 2 и др.), причемъ это средство, по своей исключительной важности, у Эпиктета мыслится, какъ совершенно нераздѣльное съ понятіемъ *конечной цѣли* человѣческихъ стремленій, и потому иногда даже отождествляется съ этою послѣднею (Diss. II, 8, 1; ср. III, 9, 17 и мн. др.) [1]). Надлежащее же развитіе человѣческаго ума дается, по Эпиктету, только *философіей*. Отсюда философія у Эпиктета называется путеводительницею въ жизни, благодаря которой, всѣ внѣшнія невзгоды мы можемъ переносить съ должнымъ достоинствомъ (Diss. III, 21. 9; III, 22. 59). Философія, по Эпиктету, всякую непріятность обращаетъ намъ во благо (Diss. III, 20, 4). Она учитъ насъ божески болѣть и божески умирать (Diss. IV, 6. 3; II, 8. 28; II, 19. 24) и т. п. Однимъ словомъ, философія даетъ человѣку все необходимое для счастливой и добродѣтельной жизни. Въ интеллектуализмѣ Эпиктетъ, такимъ образомъ, ищетъ оправданія и опоры своему автономизму. Автономизмъ и интеллектуализмъ, такимъ образомъ, у Эпиктета самымъ тѣснымъ образомъ связаны между собою. Автономизмъ Эпиктета особенно ясно сказывается въ его ученіи о самоубійствѣ. Къ самоубійству, по Эпиктету, можно прибѣгать, напримѣръ, въ томъ случаѣ, если продолжать жизнь, согласную съ природой, уже невозможно (Diss. I, 29. 28), если человѣку не хватаетъ необходимыхъ средствъ для жизни и т. п. Изгнаніе изъ отечества, по Эпиктету, въ нѣкоторыхъ случаяхъ также можетъ служить основаніемъ къ самоубійству (Diss. I, 25. 20). Въ числѣ достаточныхъ мотивовъ къ самоубійству Эпиктетъ иногда указываетъ на потерю атлетомъ во время борьбы нѣкоторыхъ членовъ тѣла (Diss. I. 2. 26), на лишеніе бороды—характернаго отличія мужчины отъ женщины (I, 16. 1) и т. п. Человѣкъ, который вынужденъ жить милостынію другого и, такимъ образомъ, быть въ постоянной зависимости отъ другихъ, также имѣетъ, по Эпиктету, право покончить съ собою самоубійствомъ (Diss. IV, 1. 150).

[1]) Конечною цѣлью *въ болѣе точномъ смыслѣ этого слова* для человѣка, по Эпиктету, является достиженіе счастія (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. Ench. 31 и многр. друг.).

Наконецъ, и тому, кто не нашелъ въ жизни никакого смысла, кто *не желаетъ* жить согласно съ природою и подчиняться ея требованіямъ,—лучше убить себя, чѣмъ жить безъ убѣжденія въ существованіи смысла и цѣли жизни: «Если тебѣ не нравится жить, то уходи и не ропщи на Бога» (Diss IV 1. 108 ср. Ш, 26 и др.). «Если тебѣ нѣтъ пользы (жить), говоритъ Эпиктетъ въ другомъ мѣстѣ: дверь открыта; если выгодно, продолжай жить (Diss. II, 1. 19)». «Въ жизни по словамъ Эпиктета, нѣтъ ничего тяжелаго: когда желаешь, уходишь, и тебя перестаетъ тошнить (Diss. IV, 10. 27)». Итакъ, нравится человѣку жизнь,—онъ, по Эпиктету, можетъ продолжать жизнь, а не нравится,—имѣетъ право покончить съ собой; разсудку же предоставляется подыскать оправданія такому или иному рѣшенію, обыкновенно ссылаясь на то, что такъ, молъ, угодно Богу.... Правда Эпиктетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ старается подробнѣе опредѣлить тѣ обстоятельства, при которыхъ самоубійство позволительно или непозволительно (Diss. I, 9. 8; II, 12. 23; III, 2. 6 и др.); но, послѣ всего сказаннаго нами выше, эти ограниченія не имѣютъ никакого серьезнаго значенія и нисколько не ослабляютъ крайняго автономизма Эпиктета въ рѣшеніи ихъ вопроса о борьбѣ человѣка со зломъ жизни.

Но ученіе Эпиктета о самоубійствѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ, является характернымъ доказательствомъ того, насколько, съ его же точки зрѣнія, слабо и ненадежно то средство для борьбы съ міровымъ зломъ (разумъ и философія), какое рекомендуетъ Эпиктетъ: это средство, въ существѣ дѣла, является жалкою игрушкою въ рукахъ злой судьбы, а не оружіемъ противъ нея. Отсюда у Эпиктета—глубокое чувство грусти и пессимизмъ, соединенные съ сознаніемъ невозможности достигнуть главной цѣли жизни—побѣды надъ зломъ, несмотря на всѣ увѣренія Эпиктета относительно того, что цѣль эта, яко-бы, вполнѣ достижима для человѣка и, притомъ, его же собственными силами. Источникъ этого пессимизма Эпиктета и въ данномъ случаѣ, какъ и въ вопросѣ о природѣ мірового зла, всецѣло кроется тамъ же, гдѣ данъ и источникъ его *неустойчиваго теоретическаго* оптимизма, именно, въ односторонне-интеллектуалистическомъ и натуралистическомъ характерѣ его міросозерцанія, въ частности, въ матеріалистически-пантеистическомъ характерѣ его ученія о Богѣ, въ силу котораго человѣкъ оказывается предоставленнымъ во власть механическихъ законовъ матеріальной природы, столь презираемой Эпиктетомъ. Отъ одной крайности Эпиктетъ, какъ и другіе стоики, неизбѣжно долженъ былъ перейти къ другой.—Кромѣ всего сказаннаго, глубоко пессимистическій

характеръ философіи Эпиктета сказывается, какъ и у Сенеки, въ отсутствіи у него глубокой вѣры въ возможность реальнаго осуществленія въ жизни идеала мудрости и добродѣтели (Diss. IV, 13, 14 и др.). Объ этомъ же говоритъ и фактъ неустойчивости убѣжденій Эпиктета и его постоянныхъ колебаній при оцѣнкѣ внѣшняго міра и собственной природы человѣка,—то слишкомъ высокой, то чрезмѣрно низкой, вслѣдствіе чего изъ рукъ Эпиктета ускользаетъ основной критерій, съ точки зрѣнія котораго онъ могъ бы твердо оріентироваться въ своихъ отношеніяхъ къ окружающему міру.—О пессимизмѣ Эпиктета говоритъ, наконецъ, и то обстоятельство, что и онъ, подобно Сенекѣ, въ практической жизни, вмѣсто опредѣленнаго идеала мудрости и добродѣтели, весьма часто совѣтуетъ руководствоваться разнаго рода детальными нравственными правилами, долженствующими *внѣшнимъ образомъ* регулировать каждый шагъ человѣка, въ зависимости отъ различныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, къ которымъ человѣкъ и долженъ приспособляться. Собственный разумъ человѣка и нарисованный Эпиктетомъ идеалъ мудреца, такимъ образомъ, въ глазахъ самаго Эпиктета, оказываются слишкомъ слабыми путеводителями человѣка въ его стремленіи къ нравственному совершенству и счастію, разъ для этого постоянно требуются внѣшнія вспомогательныя средства (Diss. I, 4; I, 7; I, 11; II, 17; III, 14—15; Ench. 17; 29; 52; Fr. 174 и др.).

Вопросъ объ участи человѣческой души послѣ смерти, въ общемъ, столь же мало интересовалъ Эпиктета, какъ и другихъ стоиковъ. Это равнодушіе Эпиктета къ вопросу о загробной жизни объясняется, главнымъ образомъ, его взглядомъ на смерть, какъ на явленіе столь же безусловно нормальное, какъ и жизнь, здоровье и прочія самыя обычныя явленія въ жизни человѣка. Въ тѣхъ же рѣдкихъ случаяхъ, когда Эпиктетъ мимоходомъ касается вопроса объ участи человѣка послѣ смерти, онъ высказывается такимъ образомъ, что мы въ правѣ заключать объ отсутстіи у него твердой вѣры въ *личное* безсмертіе человѣческой души. Уже одно то обстоятельство, что у Эпиктета мы не находимъ яснаго представленія о томъ, что́, именно, ожидаетъ человѣка послѣ его смерти (онъ даже не задается цѣлью составить себѣ опредѣленное представленіе объ этомъ предметѣ), а между тѣмъ къ наступленію смерти совѣто-

валъ относиться совершенно спокойно (Diss. II, 13. 13 и др.),— уже одно это обстоятельство говоритъ за то, что личнаго безсмертія Эпиктетъ не признавалъ: признавать личное безсмертіе и въ то же время не имѣть опредѣленныхъ вѣрованій и убѣжденій относительно того, *въ чемъ* именно будетъ состоять эта личная жизнь за гробомъ,— не возможно, не испытывая при этомъ тяжелаго чувства мучительной неизвѣстности. А между тѣмъ, Эпиктетъ смотритъ на актъ смерти, именно, какъ на нѣчто неважное, какъ на явленіе, *ничего трагическаго въ себѣ не заключающаго* (Diss. IV, 7. 25 и друг.). Наконецъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Эпиктетъ прямо *отрицаетъ* личное безсмертіе. «Могу ли я быть безсмертнымъ—спрашиваетъ Эпиктетъ? Нѣтъ, но божески умереть въ моей власти (Diss. II, 8. 28)». Совершеннаго уничтоженія человѣческой души послѣ смерти Эпиктетъ, конечно, *какъ пантеистъ*, не могъ допустить; но онъ полагалъ, что душа человѣка послѣ смерти возвращается къ своему первоисточнику—міровой душѣ, или къ Богу, какъ и тѣло разрѣшается въ то, изъ чего оно образовано— въ матерію (Diss. IV, 7. 15 и др.). Въ частности, такъ какъ Божество у Эпиктета часто называется міровымъ огнемъ, а человѣческая душа есть часть Божества, то участь души человѣка послѣ ея смерти Эпиктетъ иногда представляетъ пантеистически, подъ видомъ возвращенія огненной части нашего существа, или нашего разума въ нѣдра мірового огня (Diss. III, 24. 93 и др.). О личномъ безсмертіи тутъ, очевидно, также не можетъ быть рѣчи. Въ концѣ концовъ, какъ мы видѣли, всякое индивидуальное бытіе, по взгляду Эпиктета, должно прекратить свое существованіе и послѣ мірового пожара будетъ поглощено міровымъ огнемъ, или Божествомъ и должно будетъ слиться съ Нимъ (Diss. III, 13. 4 и др.). Вслѣдствіе всего этого, тѣ рѣдкія мѣста, гдѣ Эпиктетъ, повидимому, говоритъ о безсмертіи человѣка въ загробной жизни, должно понимать или въ смыслѣ моральнаго безсмертія, т. е. въ смыслѣ сохраненія послѣ смерти человѣка памяти объ его добрыхъ дѣлахъ (Diss. IV, 5. 28 и др.), или же въ натуралистически-пантеистическомъ смыслѣ [1]). Что же касается наказанія людей въ будущей жизни за ихъ порочную жизнь на землѣ, то такового Эпиктетъ, какъ и Сенека, не признавалъ вовсе (Diss. III, 24. 89), равно какъ ничего не говоритъ Эпиктетъ и о воскресеніи въ прежнемъ тѣлѣ.

---

[1]) См. напр., III, 13. 7; ср. Ench. 15 и друг.

Ученіе Эпиктета о Богѣ, о сущности мірового зла и средствахъ борьбы съ нимъ и, наконецъ, его ученіе о загробной жизни—объ этихъ трехъ основныхъ постулятахъ нравственности, такимъ образомъ, несомнѣнно говоритъ о томъ, что въ данномъ случаѣ между Эпиктетомъ и другими стоиками существуетъ не только принципіальное сходство и согласіе, но нерѣдко также сходство и въ частностяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, несомнѣнно также и то, что въ своихъ религіозно-метафизическихъ воззрѣніяхъ Эпиктету никакъ не удалось, по существу, стать выше традиціоннаго античнаго міросозерцанія, всецѣло проникнутаго интеллектуалистическими и натуралистическипантеистическими идеалами. Но если такъ, то между религіозно-метафизическими воззрѣніями Эпиктета, проникнутыми односторонне-интеллектуалистическою и натуралистическою тенденціей, съ одной стороны, и супранатуралистическими идеалами христіанскаго ученія, вытекающаго изъ основныхъ постулятовъ практическаго разума человѣка, съ другой,—положительныхъ точекъ соприкосновенія быть не можетъ, равно какъ нельзя въ данномъ случаѣ говорить о генетической зависимости морально-психологическаго типа истиннаго христіанина отъ того типа античнаго философа-моралиста, однимъ изъ яркихъ выразителей котораго былъ Эпиктетъ.

Обращаясь къ *этическимъ* воззрѣніямъ Эпиктета въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, мы, прежде всего, остановимся на изслѣдованіи *формальнаго принципа*, лежащаго въ основѣ его этики. Принципіальное согласіе Эпиктета съ болѣе ранними представителями стоицизма, въ рѣшеніи только-что отмѣченныхъ нами основныхъ религіозно-метафизическихъ вопросовъ, заставляетъ насъ предполагать, что крайній упадокъ жизненной энергіи и апатія ко всему существующему и у Эпиктета, какъ и у другихъ разсмотрѣнныхъ нами выше представителей стоической философіи, будетъ составлять характерную черту его этическихъ воззрѣній съ ихъ формальной стороны, поскольку психологическая почва для этого—односторонній ультра-раціонализмъ и натурализмъ—у Эпиктета та же, что и у другихъ стоиковъ.—Укажемъ на нѣкоторыя важнѣйшія мѣста изъ сочиненій Эпиктета, могущія фактически подтвердить это высказанное нами положеніе.

Доказательствомъ наличности у Эпиктета сильной степени упадка *волевой* энергіи, прежде всего, можетъ служить столь часто проводимая имъ въ своихъ сочиненіяхъ мысль о томъ, что не внѣшній міръ человѣкъ долженъ стараться измѣнить согласно своимъ идеаламъ, а напротивъ, *свои желанія и стремленія долженъ приспособить къ внѣшнему порядку вещей*. Всѣ мѣста изъ сочиненій Эпиктета, гдѣ послѣдній убѣждаетъ слѣдовать Богу, или природѣ, или повиноваться Божескимъ законамъ и повелѣніямъ,—заключаютъ въ себѣ этотъ, именно, а не иной смыслъ, потому что подъ этими выраженіями, какъ мы видѣли, нельзя разумѣть чего-либо иного, какъ только требованіе безпрекословнаго подчиненія *механическимъ законамъ природы*, занимающимъ у Эпиктета мѣсто Божественнаго Промысла. Въ данномъ случаѣ Эпиктетъ, очевидно, ратуетъ не за то, чтобы человѣкъ своими дѣйствіями не нарушалъ какъ-нибудь *механическихъ законовъ природы*, такъ какъ, по Эпиктету, это нарушеніе и не возможно, слѣдовательно, и опасенія-то на этотъ счетъ или предостереженія, съ его точки зрѣнія, совершенно излишни. Эпиктетъ, очевидно, хочетъ сказать именно то, чтобы человѣкъ *самого себя* какъ-нибудь не поставилъ въ противорѣчіе съ природою, не вздумалъ бы *желать* и *стремиться* къ тому, что̀ не согласно съ механическими законами природы, *такъ какъ эти желанія и стремленія заранѣе обречены на совершенную неудачу*. Не преобразовывать и измѣнять внѣшній міръ—физическій и нравственный—согласно божескимъ законамъ, совѣтуетъ Эпиктетъ въ своихъ наставленіяхъ о повиновеніи Богу, природѣ и т. д., такъ какъ, по его взгляду, теченіе внѣшняго міра исключаетъ изъ себя всякое вмѣшательство человѣка,—но совѣтуетъ заранѣе отказаться даже *отъ всякихъ попытокъ* къ такому измѣненію и преобразованію внѣшняго міра, представивъ это исключительно Богу, или механическимъ законамъ природы что, по Эпиктету—одно и то же. Лишь *этимъ* путемъ, по мнѣнію Эпиктета, возможно устранить противорѣчіе между нашими желаніями и наличною дѣйствительностію.

У Эпиктета мы встрѣчаемъ множество и болѣе прямыхъ наставленій относительно необходимости для человѣка свои мысли и желанія приспособлять къ законамъ и ходу событій внѣшняго міра, чтобы не было противорѣчія между тѣми и другими, и чтобы человѣкъ былъ счастливъ. Правда, счастье человѣка Эпиктетъ иногда полагаетъ въ томъ, чтобы «быть спо-

койнымъ..., дѣлать лишь то, *что желательно*, не встрѣчать препятствій и не быть принуждаемымъ къ чему бы то ни было и кѣмъ бы то ни было (Diss. IV, 1. 46). Въ другихъ случаяхъ Эпиктетъ утверждаетъ, что счастье человѣка состоитъ во внутренней свободѣ и независимости отъ всего внѣшняго,—въ томъ, *чтобы жить такъ, какъ намъ желательно* (Diss. II, 1. 23)», чтобы непремѣнно достигалось то, чего мы желаемъ и не подвергаться тому, чего мы избѣгаемъ (Diss. I, 34; IV, 4. 16), чтобы, наконецъ, «въ своихъ стремленіяхъ не быть подверженнымъ случайностямъ» (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 такъ, какъ мы желаемъ,—по мнѣнію Эпиктета, *не должно желать того, что отъ насъ не зависитъ* и что лежитъ внѣ воздѣйствія нашей воли, а вѣдь внѣ нашей власти, по Эпиктету, лежитъ *весь внѣшній міръ* (Ench. 1—4 и др.). Истинное счастіе, такимъ образомъ, состоитъ, по Эпиктету, лишь въ томъ, *чтобы не желать ничего намъ чуждаго и внѣшняго и не бояться всего этого* (Diss. I, 1. 31; I, 19. 2; II, 8. 29; III, 12. 5 и др.), въ томъ, чтобы не искать счастія и не имѣть стремленія къ недостижимому, такъ какъ счастливая жизнь именно и состоитъ въ воздержаніи (ἀπέχειν) отъ всѣхъ желаній (Diss. III, 24. 17). «Если ты желаешь, говоритъ Эпиктетъ, чтобы твой ребенокъ не умеръ, то ты глупъ, такъ какъ ты желаешь того, что не въ твоей власти; но ты стремись къ тому, чтобы въ своемъ желаніи не подвергаться случайностямъ. Точно также если ты желаешь, чтобы твой слуга никогда не провинился, ты имѣешь мало ума, потому что ты желаешь того, чтобы злонравіе не было бы уже злонравіемъ, а чѣмъ-нибудь инымъ. Если хочешь достигать желаемаго, то желай лишь того, что отъ тебя зависитъ» (Ench. 14). Вообще, говоритъ Эпиктетъ, желай, *чтобы происходящее происходило такъ, какъ оно происходитъ* (Μὴ ζητεῖ τὰ γενόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε γίνεσθαι τὰ γενόμενα ὡς γίνεται, καὶ εὐροήσεις: Ench. 8)». Подъ «происходящимъ» въ данномъ случаѣ Эпиктетъ разумѣетъ весь внѣшній міръ. Та мысль, что человѣку для своего счастья должно свои желанія и дѣйствія приспособлять къ внѣшнему міру и его законамъ, а не, наоборотъ,—эта мысль особенно обстоятельно раскрывается Эпиктетомъ въ Diss. I, 17. Эта мысль и составляетъ основную идею всей данной главы. Подобно тому, говоритъ здѣсь Эпиктетъ, какъ желающій написать имя какого-нибудь предмета не

изобрѣтаетъ для этого собственныхъ буквъ, а пользуется готовыми, уже всѣми принятыми, такъ точно и свобода человѣческаго духа, счастье человѣка состоитъ въ томъ, чтобы свои желанія и мысли приспособлять къ законамъ природы, а не наоборотъ. На вопросъ, не состоитъ ли свобода духа въ желаніи и стремленіи къ тому, чтобы внѣшнія событія совершались по нашей волѣ, Эпиктетъ отвѣчаетъ: «Никоимъ образомъ! Воспитаніе (истинное) состоитъ въ желаніи, чтобы все происходило такъ именно, какъ оно происходитъ (τὸ παιδεύεσθαι τουτέστι μανθάνειν ἕκαστα τούτω θέλειν, ὡς γένεται). Какъ же оно происходитъ? Такъ, какъ установилъ его Устроитель. Онъ же постановилъ, чтобы лѣто и зима, плодородіе и скудость, добродѣтель и порокъ (ἀρετὴ καὶ κακά) и все имъ противоположное служило гармоніи цѣлаго. Должно, чтобы мы, помня о такомъ устройствѣ (вселенной), воспитывали себя не къ тому, чтобы измѣнить природу вещей (ἀλλάξωμεν τὰς ὑπόθεσεις), ибо это намъ не дано, и мы это сдѣлать не въ силахъ, но чтобы мы собственное мнѣніе (τὴν γνώμην) приспособили къ совершающемуся, потому что происходящія вокругъ насъ событія происходятъ согласно своему предначертанію. Неужели людямъ возможно избѣжать того, что имъ предначертано? И какимъ образомъ это возможно? Можетъ быть, возможно повліять на тѣхъ, кто является виновниками этихъ событій? Но кто позволитъ намъ это?! Что же въ такомъ случаѣ остается?» Далѣе у Эпиктета слѣдуетъ разсужденіе на ту тему, что нужно всегда быть довольнымъ судьбою, не сокрушаться тѣмъ, если насъ окружаютъ дурные люди, не жаловаться на дурныхъ родителей и дѣтей и т. п. въ этомъ родѣ. Такимъ образомъ, изъ приведенныхъ разсужденій Эпиктета становится совершенно яснымъ, что Эпиктетъ считалъ за нѣчто безусловно невозможное, а потому и излишнее всякое стремленіе человѣка измѣнить внѣшній физическій и нравственный строй міра: по Эпиктету, не только слѣдуетъ отказаться отъ самой мысли скудость, напр., превратить въ изобиліе, но также отъ мысли существующій въ мірѣ порокъ замѣнить, хотя отчасти, добродѣтелью. Да и какой, съ точки зрѣнія Эпиктета, смыслъ такъ печалиться и безпокоиться по поводу пороковъ—нашихъ собственныхъ и замѣчаемыхъ нами у другихъ людей? Вѣдь, пороки отдѣльныхъ лицъ, по словамъ Эпиктета, служатъ благу универса... Итакъ, все въ мірѣ подчинено неизмѣннымъ, независящимъ отъ насъ законамъ, и намъ остается только приспособить свои желанія къ совершающемуся и не

желать ничего иного, лучшаго. Подобнымъ образомъ и даже въ сходныхъ выраженіяхъ Эпиктетъ разсуждаетъ и въ Diss. II, 14. 7. [1]) Приспособлять свои мнѣнія и поступки къ внѣшнимъ обстоятельствамъ, поскольку подчинить внѣшній порядокъ вещей нашимъ желаніямъ невозможно,—Эпиктетъ совѣтуетъ также въ Diss. I, 29. 39; II, 17; II, 23. 42; III, 10. 6; 18; IV, 1; Frag. 136; 169 и др. Ench. 17. Въ Diss. II. 17 гл. особенно ясно выражена та мысль, что для того, *чтобы все совершалось по нашему желанію*, вслѣдствіе чего мы могли бы быть вполнѣ счастливы,—необходимо *ничего не желать* изъ того, что не въ нашей власти, т. е. исключить изъ сферы нашихъ желаній *весь* внѣшній міръ, такъ какъ *все* внѣшнее находится внѣ нашей власти (ср. Ench. 1—4 гл. Diss. I, 1; I, 19. 2 и др.). «Если ты желаешь, говоритъ здѣсь Эпиктетъ, только того, что́ для тебя возможно, то въ чемъ ты можешь встрѣтить себѣ препятствіе? Какимъ образомъ потерпишь неудачу? Ты не избѣгаешь неизбѣженаго,—какимъ же образомъ ты подвергнешься его ударамъ? Какимъ образомъ ты будешь несчастенъ? Какимъ образомъ ты почувствуешь, при этомъ условіи, недостатокъ въ томъ, чего ты желаешь, или же какимъ образомъ произойдетъ то, чего ты не желаешь?... Если свои симпатіи и антипатіи ты направишь на богатство и бѣдность, то потерпишь неудачу; если на здоровье,—будешь несчастенъ, точно также, если объектомъ твоихъ желаній будетъ *власть*, *почетъ*, *отечество*, *друзья*, *дѣти* и, вообще, что-нибудь изъ не находящагося въ твоей власти. Но предоставь это Зевсу и прочимъ богамъ (т. е. безжизненнымъ и механическимъ законамъ природы)..., и въ чемъ ты потерпишь неудачу? Если ты завидуешь, какъ ты жалокъ! Если чувствуешь состраданіе, соревнуешь, боишься, и у тебя не остается ни одного дня, когда бы ты не жаловался и на самого себя и на боговъ,—то какое ты имѣешь право говорить, что ты получилъ должное воспитаніе?» Такимъ образомъ, въ приведенномъ мѣстѣ Эпиктетъ съ полною ясностію требуетъ отъ человѣка отказа отъ всякой мысли, надежды и желанія измѣнить что-либо во внѣшнемъ порядкѣ вещей—физическомъ и нравственномъ, требуетъ все это предоставить есте-

---

[1]) Здѣсь Эпиктетъ требуетъ „τὴν βούλησιν συναρμόσαι τοῖς γενομένοις, ὡς μήτε τι τῶν γενομένων ἀκόντων ἡμῶν γίνεσθαι, μήτε τῶν μὴ γενομενων, θελόντων ἡμῶν, μὴ γίνεσθαι“,—чтобы жить безъ печали и страха (ἀλύπως,, ἀφόβως, ἀταράχως) и надлежащимъ образомъ исполнять свои обязанности—сына, отца, брата и т. п.

ственному теченію событій, и когда относительно всего этого мы будемъ желать, чтобы все происходило такъ, какъ оно происходитъ,— тогда, по Эпиктету, все и будетъ происходить по нашему желанію. Эпиктетъ, такимъ образомъ, проповѣдуетъ тупую покорность судьбѣ, отказъ отъ всѣхъ желаній для того, чтобы ничто не происходило противъ нашихъ желаній. Мѣста для личной активной дѣятельности и иниціативы Эпиктетъ не оставляетъ никакого. Чтобы быть *непобѣдимымъ* въ борьбѣ со внѣшнимъ зломъ, Эпиктетъ откровенно совѣтуетъ *избѣгать борьбы* со зломъ и не противиться ему (Ench. 10).

Но спрашивается: добровольно ли Эпиктетъ подчиняется велѣніямъ судьбы? Руководитъ ли имъ въ данномъ случаѣ какое-нибудь *положительное чувство любви и склонности къ тому, кому и чему онъ подчиняется*, или же это подчиненіе есть результатъ надломленности волевой энергіи, сознанія своего безсилія противостоять судьбѣ? Отвѣтъ на данный вопросъ можетъ быть только одинъ: въ проповѣдуемомъ Эпиктетомъ рабскомъ подчиненіи человѣческой личности механическимъ законамъ природы не можетъ быть мѣста живому положительному чувству любви и преданности, потому что психологически невозможно добровольно, съ любовью отказаться въ той или иной степени отъ своей индивидуальной свободы, во имя отвлеченнаго понятія законовъ бездушной природы. Только во имя другой живой *личности*, изъ любви къ ней, человѣкъ охотно можетъ отказываться отъ извѣстныхъ своихъ желаній и подчинять ихъ волѣ любимаго лица. Богъ же Эпиктета, какъ и Богъ прочихъ стоиковъ, не есть личность; поэтому у Эпиктета не можетъ быть и рѣчи о свободномъ, согрѣтомъ живымъ чувствомъ любви, подчиненіи Божеству. Эпиктетъ, если и отказывается отъ своихъ желаній, во имя требованій Божества, точнѣе, природы; *то лишь въ силу необходимости*, вслѣдствіе сознанія и убѣжденія въ томъ, что борьба съ природой и вообще съ внѣшнимъ порядкомъ вещей, вѣдь, все равно ни къ чему не приведетъ, т. е. вслѣдствіе крайняго упадка жизненной энергіи. И, дѣйствительно, изъ всѣхъ приведенныхъ нами разсужденій Эпиктета видно, что у него вездѣ *единственнымъ* аргументомъ того, почему должно отказываться отъ желанія такъ или иначе измѣнить внѣшній порядокъ вещей,—выставляется то положеніе, что наши желанія, вѣдь, все равно ни къ чему не при-

ведутъ, поэтому лучше желанія приноровить къ событіямъ, чтобы не было мучительнаго разногласія между нашими желаніями и внѣшнимъ ходомъ событій, чѣмъ безплодно стремиться къ тому, чтобы событія перестроить по нашему усмотрѣнію (Ench. 52).

Изъ всего сказаннаго мы имѣемъ право сдѣлать относительно Эпиктета то же заключеніе, что и относительно другихъ стоиковъ,—именно, что тѣ нравственные идеалы, защитникомъ которыхъ является Эпиктетъ, должны быть признаны неспособными къ дальнѣйшему нормальному жизненному развитію; что мораль Эпиктета идетъ *къ самоотрицанію*, поскольку отказывается отъ всякаго прогресса и улучшеній въ человѣческой жизни и дѣятельности. Представимъ себѣ общество, проникнутое убѣжденіемъ, что все нужно предоставить естественному теченію вещей, что не нужно заботиться ни о матеріальномъ ни о нравственномъ улучшеніи человѣческой жизни, потому что дѣлу мы, вѣдь, рѣшительно ни въ чемъ помочь не можетъ,—развѣ не имѣемъ мы права о такомъ обществѣ сказать, что его ожидаетъ полное нравственное разложеніе, что оно уже духовно мертво, ибо «къ добру и злу постыдно равнодушно?»—Изъ всего сказаннаго мы въ правѣ также сдѣлать и другой выводъ, что проповѣдники *Христова* ученія, ставившіе основною задачею своей дѣятельности *возродить и преобразовать весь міръ* на началахъ Христова Евангелія,—не могли въ данномъ случаѣ позаимствовать для себя у Эпиктета ни въ его ученіи ни въ его психикѣ, какъ и у другихъ стоиковъ, ничего положительно цѣннаго, равно какъ мы не имѣемъ основаній предполагать, что корни христіанской религіи, возродившей античный міръ, въ такой или иной степени могли заключаться въ той атмосферѣ старческаго одряхлѣнія и духовно-нравственнаго вырожденія, однимъ изъ яркихъ типичныхъ выразителей которой былъ Эпиктетъ. Отмѣченная нами высше неустойчивость убѣжденій Эпиктета въ опредѣленіи конечной цѣли человѣческихъ стремленій и ведущихъ къ ней средствъ, отсутствіе въ немъ твердой вѣры въ возможность осуществленія идеала мудрости и добродѣтели, его глубоко пессимистическія убѣжденія въ безграничномъ господствѣ среди людей грѣха и прочихъ видовъ зла,—все это также можетъ служить доказательствомъ наличности у Эпиктета упадка волевой энергіи, такъ какъ человѣкъ, проникнутый такого рода убѣжденіями и настроеніемъ,

безусловно, неспособенъ къ энергичной дѣятельности.—Ко всему этому слѣдуетъ прибавить еще и то, что и у Эпиктета, какъ и у Сенеки, мы встрѣчается съ тенденціей къ тому, чтобы *понизить* конечный идеалъ мудрости и добродѣтели и область καθῆκον, со стороны ея моральной цѣнности и значимости, приблизить къ κατόρθωμα настолько, что эти понятія у него часто употребляются уже почти, какъ синонимистическія, причемъ къ термину κατόρθωμα Эпиктетъ въ своей этикѣ, въ общемъ, прибѣгаетъ сравнительно рѣже, чѣмъ къ термину καθῆκον. Къ области καθῆκον Эпиктетъ, напр., готовъ относить такого рода добродѣтели, какъ почитаніе боговъ, любовь къ ближнему, благотворительность, любовь къ врагамъ 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 характернымъ для Эпиктета въ данномъ случаѣ является тотъ фактъ, что нравственная дѣятельность мудрецовъ (κατόρθωμα), съ одной стороны, и народной массы, съ другой, обозначаемая у Эпиктета терминомъ καθῆκον,—весьма часто разсматриваются, какъ *тождественныя по существу* и различаются только по своей напряженности и степени сознательности и устойчивости, въ отличіе отъ той сравнительно рѣзкой грани, какую между дѣятельностію мудреца и народной массы полагали древніе стояки (ibid. Сравн. подроб. у *Bonhoffer'a*: «Die Ethik des Stoikers Epiktet» s: 193—233). Но если Эпиктетъ не считаетъ себя вправѣ дѣлать рѣзкаго разграниченія между мудрецомъ и народною массою, то онъ, слѣдовательно, фактически, если не принципіально, удѣляетъ значительное вниманіе тѣмъ людямъ, которые лишь стремятся къ мудрости (προκόπτοντες), хотя и не достигли обладанія ею. Людей προκόπτοντες Эпиктетъ уже не рѣшается отождествлять съ φαῦλοι. Напротивъ, προκόπτοντες Эпиктетомъ, по существу, сближаются съ мудрецами, отъ которыхъ они отличаются не существомъ своей нравственной дѣятельности, а только *степенью*,—отсутствіемъ той абсолютной твердости и устойчивости, какими характеризуется нравственная дѣятельность мудреца (Diss. II, 8. 24; IV, 1. 151; IV, 10. 12 и друг.). Все это—черты, съ какими намъ приходилось уже имѣть дѣло и при изслѣдованіи моральной философіи Сенеки: онѣ показываютъ намъ, что Эпиктетъ убѣдился *въ безсиліи* человѣка достигнуть идеала нравственнаго совершенства, всѣдствіе чего онъ и рекомендуетъ намъ стремиться къ нравственной дѣятельности, такъ сказать, второго ранга, раньше имъ въ принципѣ уже отвергнутой.

Второю формою упадка жизненной энергіи, какъ характерной черты этическихъ воззрѣній Эпиктета съ ихъ формальной стороны, какъ мы уже сказали, является проповѣдуемая Эпиктетомъ *апатія*, или безучастное отношеніе ко всему насъ окружающему. Дѣйствительно, разъ человѣкъ проникся убѣжденіемъ, что измѣнить окружающій насъ міръ нельзя, а не видѣть въ немъ ненормальностей тоже нельзя; то онъ, естественно, долженъ впасть въ отчаяніе и потерять всякій интересъ къ міру и къ его благамъ. Вѣрный своей односторонне-интеллектуалистической точкѣ зрѣнія, Эпиктетъ, какъ и другіе стоики, принимаетъ міръ такимъ, каковъ онъ есть, со всѣми его недочетами. Но несомнѣнно, конечно, и то, что, при такой точкѣ зрѣнія на міръ, послѣдній не можетъ вызывать къ себѣ у Эпиктета чувства живого интереса и сердечной привязанности. Все это и подтверждается, прежде всего, тѣмъ, что̀ выше нами было сказано о необходимости для человѣка, по взгляду Эпиктета, всецѣло подчинять свои желанія внѣшнимъ обстоятельствамъ. Вторымъ доказательствомъ наличности у Эпиктета сильнѣйшей апатіи ко всему существующему можетъ служить все сказанное нами выше о безразличномъ отношеніи Эпиктета къ физическому и нравственному злу: признавать всѣ виды физическаго и нравственнаго зла (болѣзни, смерть, всевозможные пороки и т. п.) за явленія вполнѣ нормальныя, по поводу которыхъ Эпиктетъ, какъ мы видѣли, совѣтуетъ не огорчаться и не стараться ихъ искоренить,—психологически возможно только для человѣка, притупившаго въ себѣ въ самой сильной степени интересъ ко всему внѣшнему, порвавшему съ живою дѣйствительностію и съ окружающими его людьми всякія связи. Припомнимъ, напр., что Эпиктетъ не считалъ за зло, если у человѣка убьютъ жену, дѣтей, если враги разорятъ наше отечество и т. п. Такъ разсуждать человѣкъ можетъ лишь тогда, когда онъ потерялъ всякій интересъ къ жизни, порвалъ съ нимъ всякія духовныя связи. Припомнимъ далѣе и то, что Эпиктетъ не только не боялся смерти, но желалъ ее, смотрѣлъ на земную жизнь, какъ на пребываніе въ темницѣ, рекомендовалъ во многихъ случаяхъ самоубійство изъ-за самыхъ ничтожныхъ поводовъ, напр. вслѣдствіе потери бороды,—и все это *при отрицаніи индивидуальнаго безсмертія человѣческой души.* Развѣ мы не вправѣ относительно человѣка, проникнутаго такими убѣжденіями, сказать, что для него своя собственная живая личность,

со всѣми ея чувствами, желаніями, стремленіями, идеалами и т. п.,— въ существѣ дѣла, не имѣетъ рѣшительно никакой цѣны, разъ онъ такъ легко и даже съ радостью встрѣчаетъ мысль объ ея совершенномъ уничтоженіи въ недалекомъ будущемъ? Послѣ всего этого, естественно, что Эпиктетъ, вообще, проповѣдывалъ презрительное отношеніе къ такъ называемымъ внѣшнимъ благамъ, подъ которыми онъ разумѣлъ не только богатство, славу, здоровье и т. п. физическія и матеріальныя блага [1]), но часто и духовныя радости, если только онѣ вызываются чѣмъ-нибудь внѣшнимъ. Въ совершенной независимости человѣческаго духа отъ привязанности къ внѣшнимъ благамъ, въ самоудовлетвореніи нашего духа и заключается, по Эпиктету, одинъ изъ важнѣйшихъ источниковъ истиннаго счастія человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и его добродѣтель, такъ какъ Эпиктетъ не различаетъ того и другого, какъ и всѣ прочіе стоики. Мы уже видѣли, съ какимъ легкимъ сердцемъ, съ какою безучастностію совѣтуетъ Эпиктетъ относиться къ потерѣ, напр., близкихъ намъ лицъ, къ гибели отечества и т. п., не считая всего этого за какое-нибудь зло (Diss. II, 17; I, 28. 26; III, 17. 8 и друг.). Обратимъ, далѣе, вниманіе на то, что Эпиктетъ состраданіе къ ближнему считалъ за такое же ненормальное чувство, какъ и страхъ, зависть и т. п. (Diss. II, 17. 31; III, 22. 13; IV, 1. 4; Ench. 16 и др.),—и мы вправѣ отсюда заключить, что человѣкъ, потерявшій способность огорчаться по поводу несчастій окружающихъ его лицъ, даже самыхъ близкихъ и дорогихъ, не могъ вмѣстѣ съ тѣмъ не потерять также способности черпать изъ этого источника свѣтлыя радости. И, дѣйствительно, въ нѣкоторыхъ случаяхъ Эпиктетъ откровенно предостерегаетъ своихъ читателей отъ возможности всецѣло отдаться какой-нибудь, хотя бы то самой чистой и возвышенной радости, каковы, напр., радости любящихъ своихъ дѣтей отца и матери. «Когда ты ласкаешь своего ребенка, говоритъ Эпиктетъ, не предавайся слишкомъ большой радости, но всегда говори себѣ: завтра онъ можетъ умереть (Diss. III, 24. 85)». Если, такимъ образомъ, и матеріальныя блага и духовныя, по Эпиктету, должны быть для насъ чѣмъ-то совершенно

---

[1]) См. объ этомъ Diss. II, 23. 34; I, 1. 13; III, 9. 11; III, 5. 16; IV, 9. 3; Ench. 1—4. Особенно ясно сказывается презрительное отношеніе Эпиктета къ такъ называемымъ внѣшнимъ физическимъ матеріальнымъ благамъ въ 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.

безразличнымъ; то Эпиктетъ, съ своей точки зрѣнія, совершенно правъ, когда *всѣмъ* внѣшнимъ рекомендуетъ пользоваться столь же безучастно, какъ, напр., мы пользуемся постелью на постояломъ дворѣ (Diss. I, 24. 14).

Но откуда у Эпиктета возникла эта безучастность и апатія ко всему внѣшнему, эта его самоудовлетворенность? Потому-ли Эпиктетъ такъ равнодушенъ ко внѣшнему міру, что нашелъ въ своей душѣ *новый, лучшій* родникъ для радостей и счастья, или же только потому, что онъ *разочаровался* во внѣшнихъ благахъ, не обладая, взамѣнъ ихъ, ничѣмъ лучшимъ, могущихъ восполнить пустоту его сердца?—Изъ всего сказаннаго нами относительно *узко-натуралистическаго* характера метафизическихъ основоположеній этики Эпиктета, въ которыхъ онъ отрицаетъ бытіе личнаго Бога и загробной личной жизни,—мы вправѣ заключить, что внѣ этого земного міра Эпиктету неоткуда черпать духовнаго содержанія для своего «я», неоткуда черпать и радостей жизни. Но, съ точки зрѣнія Эпиктета, не можетъ быть такимъ источникомъ и собственное «я» человѣка (хотя это и старается доказать Эпиктетъ, вмѣстѣ съ прочими стоиками), потому что, и по ученію Эпиктета, какъ и по взгляду другихъ стоиковъ, все свое духовное содержаніе человѣкъ почерпаетъ именно изъ *внѣшняго* міра (сенсуализмъ), того самого *презрѣннаго* міра, отъ котораго Эпиктетъ совѣтуетъ человѣку удаляться. Проповѣдуемая Эпиктетомъ апатія къ внѣшнему міру, такимъ образомъ, явилась у него, какъ и у другихъ стоиковъ, лишь вслѣдствіе *разочарованія* во всемъ окружающемъ. И это разочарованіе Эпиктета въ возможности достиженія человѣкомъ своего индивидуальнаго счастія получаетъ тѣмъ болѣе трагическій отпечатокъ, что иного счастія, кромѣ *индивидуальнаго*, Эпиктетъ въ существѣ дѣла, въ силу односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго своего міросозерцанія, не признаетъ. Въ альтруистическихъ чувствахъ человѣкъ, съ точки зрѣнія Эпиктета, не можетъ найти себѣ возмѣщенія за утрату своего индивидуальнаго блага. Человѣкъ, по Эпиктету, рожденъ для того, чтобы не подвергаться лишенію благъ и не испытывать зла (Diss. I, 27. 12; III, 7. 15; III, 22. 43; Ench. 31. 3), такъ какъ всякое животное, въ томъ числѣ и человѣкъ, ни къ чему такъ не стремится, какъ именно къ *собственной выгодѣ* (Diss. II, 22. 15). Поэтому и

относительно себя человѣкъ вправѣ сказать: «Я рожденъ для *собственнаго* блага (ἐγὼ πρὸς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐμαυτοῦ πέφυκα: Diss. Ш, 24. 2) и для меня нѣтъ никого ближе *меня самого* (Diss. IV, 6, 11; ср. Ш, 4. 10 и др.)». Человѣкъ, по мнѣнію Эпиктета, по природѣ неспособенъ (ἀμήχανος) стремиться къ тому, что не кажется ему полезнымъ, а напротивъ, стремится только къ полезному (Diss. I, 18. 2), такъ что все кажущееся намъ благомъ само собою привлекаетъ насъ къ себѣ (Diss. Ш, 2. 2—4). Вѣдь, и самъ Зевсъ, этотъ идеалъ для подраженія, все желаетъ и дѣлаетъ *только для самого себя* (Diss. I, 19. 10). Это исключительное стремленіе къ *индивидуальному* благу, по Эпиктету, столь сильно въ человѣкѣ и столь законно, что оно можетъ служить достаточнымъ оправданіемъ для преступника, котораго мы не въ правѣ осуждать, и именно, потому, что онъ такъ поступаетъ *ради своей выгоды* и ошибается только въ опредѣленіи того, въ чемъ онъ долженъ искать этой выгоды (Diss. I. 18 и дрг.). Самого Зевса Эпиктетъ потому только и почитаетъ, что онъ дѣлаетъ людей счастливыми, хотя, какъ мы только-что видѣли, и вопреки своему желанію. «Поистинѣ, говоритъ Эпиктетъ, Зевсъ дурно управлялъ бы міромъ, если бы не заботился о своихъ гражданахъ, чтобы они равно были счастливы (Diss. Ш, 24. 19)». Если бы человѣкъ не получалъ пользы во время своего земного существованія, то и благочестіе оказалось бы невозможнымъ, такъ какъ «благочестіе, по словамъ Эпиктета, можетъ быть только тамъ, гдѣ есть польза» (Ench. 31). Поэтому, *несчастный человѣкъ не можетъ быть благочестивымъ и любить Бога и людей* (Ench. 3). Въ силу всего сказаннаго, о какомъ бы то ни было чувствѣ долга или свободномъ стремленіи подчинить свою личную волю волѣ другихъ личныхъ существъ (Бога или другихъ людей) у Эпиктета не можетъ быть и рѣчи, а слѣдовательно, въ альтруистическихъ чувствахъ Эпиктетъ не можетъ искать источника человѣческаго счастія. Эпиктетъ даже доводами своего разума не прочь пожертвовать, лишь бы отъ этого получилась какая-нибудь личная польза: «Если бы, говоритъ онъ, было ошибкой то, что все внѣшнее для человѣка безразлично, *то я охотно принялъ бы эту ошибку, такъ какъ она меня приводитъ къ счастливой жизни, къ миру и свободѣ* (Diss. 1, 4. 27). Изъ этихъ словъ Эпиктета особенно ясно видно, что единственной причиной, ради которой онъ проповѣдуетъ равнодушіе къ внѣшнимъ вещамъ, *является именно убѣжденіе въ невозмож-*

ности достигнуть личнаго, индивидуальнаго счастія, при наличности привязанности къ этимъ вещамъ. Эпиктетомъ, такимъ образомъ, проповѣдуется тотъ же эвдемонизмъ, точнѣе, *эгоизмъ*, проникнутый, притомъ, насквозь космическимъ характеромъ, но только соединенный съ чувствомъ разочарованія, вслѣдствіе тяжелаго жизненнаго опыта. Иного источника счастія Эпиктетъ не знаетъ. Этою-то исключительною привязанностію къ *земному* міру и объясняется то на первый взглядъ странное явленіе, что при всемъ своемъ презрительно-отрицательномъ отношеніи ко всему внѣшнему, Эпиктетъ, на самомъ дѣлѣ, не прочь пользоваться радостями, почерпаемыми изъ внѣшняго міра, отдавая предпочтеніе тому, что является болѣе полезнымъ, предъ менѣе полезнымъ (Diss. II, 6. 9; II, 10. 6 и друг.). Эпиктетъ, напр., увѣщавалъ благодарить Бога за внѣшнія физическія и матеріальныя блага и осуждаетъ неблагодарныхъ (Diss. II, 23. 5; II, 20. 32; II, 14. 25; III, 5. 10; IV, 6. 105 и друг.), допускалъ эстетическія наслажденія (Diss. II, 16. 32; III, 24. 12; IV, 4. 27); иногда даже въ сантиментальность вдавался, любуясь игрой дѣтей съ матерью, и самъ принималъ участіе въ дѣтскихъ играхъ (Diss. I, 10. 13; I, 29. 31 и дрг.). Увлекался Эпиктетъ и Олимпійскими играми, цѣнилъ физическую силу и красоту тѣла, сравнивая съ нею красоту души человѣческой (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 къ искусствамъ (Diss. I. 24. 8; III, 22. 88; IV, 11. 19), въ частности, любилъ музыку (Diss. II, 14. 6; III, 23. 25); одобрялъ умѣренное употребленіе вина (косвенно слѣдуетъ изъ Diss. I, 18. 23; II, 17. 33; III, 2. 5); проповѣдывалъ общительность и особенно рекомендовалъ радости дружбы, какъ утѣшеніе въ житейскихъ невзгодахъ (Diss. III, 13. 2—5; IV, 13. 16 и др.) и т. п. Въ устахъ Эпиктета, *принципіально не придававшаго всему внѣшнему никакого значенія для человѣческаго счастія*, все это можетъ говорить только о томъ, что Эпиктетъ потому, именно, и проповѣдывалъ удаляться отъ всего внѣшняго, *что раньше слишкомъ былъ привязанъ къ этому внѣшнему, но въ то же время слишкомъ много испыталъ зла, вслѣдствіе этой привязанности* и потому, въ концѣ концовъ, пришелъ къ рѣшенію отказаться совершенно отъ того, что̀ онъ раньше такъ любилъ,— отказаться безъ надежды найти иной родникъ счастія.... Иногда же, такъ сказать, по старой привычкѣ и какъ-бы по забывчивости, Эпиктетъ непрочь попрежнему воспользоваться радостями здѣш-

няго міра. Въ тѣхъ случаяхъ, когда Эпиктетъ говоритъ о ничтожествѣ внѣшнихъ благъ, о необходимости безразлично относиться къ нимъ,—онъ единственнымъ мотивомъ къ этому выставляетъ, по примѣру другихъ стоиковъ, то, что при иномъ отношеніи къ внѣшнимъ вещамъ, при увлеченіи ими, для человѣка недостижимо спокойствіе духа и, вообще, счастливая жизнь. Напротивъ, спокойствіе духа, счастіе человѣка имѣетъ своимъ источникомъ, именно, такое *отрицательное* отношеніе къ внѣшнимъ вещамъ. О другомъ, какомъ-либо источникѣ человѣческаго счастія у Эпиктета, обыкновенно, и не упоминается, такъ что безразличное отношеніе къ внѣшнему міру у него не только является *устраненіемъ* препятствій къ счастію, но и *источникомъ* счастія и, притомъ, *единственнымъ*. Правда, иногда Эпиктетъ указываетъ на то, что взамѣнъ суетныхъ внѣшнихъ благъ, при безразличномъ отношеніи къ внѣшнимъ вещамъ и вслѣдствіе такого отношенія къ нимъ, у человѣка остаются высшія блага—спокойствіе духа и обладаніе добродѣтелью. Но дѣло въ томъ, что эти, яко-бы, высшія блага, по Эпиктету, какъ и по взгляду другихъ стоиковъ, всегда являются, именно, какъ *непосредственный результатъ равнодушія;* какого-нибудь другого объекта любви и привязанности, другого *положительнаго* источника душевнаго міра и счастія Эпиктетъ не указываетъ.

По вопросу объ отношеніи разсмотрѣнныхъ нами философскихъ воззрѣній Эпиктета къ традиціонному античному міросозерцанію, съ одной стороны, и къ *христіанскому*, съ другой, намъ приходится, въ общемъ, повторить то же, что́ было нами сказано выше, при изложеніи ученія представителей древней и средней стои. И у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, *отрицательное* отношеніе къ традиціонному античному міросозерцанію, выросшему и развившемуся на почвѣ односторонняго интеллектуализма и на почвѣ почти исключительной привязанности къ *земному* существованію человѣка и *земнымъ* благамъ,—сказывается во всей своей силѣ и опредѣленности, именно, въ томъ *пренебрежительномъ*, а подчасъ и прямо *враждебномъ* отношеніи къ внѣшнимъ земнымъ благамъ, какое у Эпиктета проглядываетъ чуть-ли не въ каждой строчкѣ его сочиненій. Это же отрицательное отношеніе къ античнымъ традиціямъ, именно, какъ *традиціямъ*, требующимъ отъ индивидуальной человѣческой личности подчиненія *внѣшнему* авторитету,—сказывается у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, въ провозглашеніи безусловной моральной свободы за *индивиду-*

альною личностію человѣка, которая, по взгляду Эпиктета, должна признавать только одинъ авторитетъ и законъ—это вѣчный и неизмѣнный законъ своего собственнаго Божественнаго разума, совпадающій съ закономъ самого Божества, или природы, но никакъ не авторитетъ временныхъ и случайныхъ человѣческихъ установленій. Отрицательное отношеніе, къ античнымъ традиціямъ у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, такимъ образомъ, получаетъ *принципіальное философское обоснованіе*, въ его ученіи о независимости индивидуальной человѣческой личности, *вообще*, *отъ всего внѣшняго*. Но и при столь опредѣленно выраженномъ отрицательномъ отношеніи къ античнымъ традиціямъ, Эпиктету, какъ и другимъ стоикамъ, никакъ не удается стать *выше* этихъ же традицій и выработать *положительныя основы новаго міросозерцанія:* въ концѣ концовъ, Эпиктетъ, какъ и другіе стоики, оказывается вынужденнымъ въ метафизическихъ и этическихъ вопросахъ развивать тѣ же *односторонне-интеллектуалистическіе и натуралистическіе* идеалы, какими жило и все античное человѣчество,—*вынужденъ*, говоримъ, поскольку у Эпиктета мы видимъ ясное сознаніе негодности этихъ идеаловъ и *стремленіе* стать выше ихъ, но онъ не въ силахъ достигнуть этого, такъ какъ въ самомъ своемъ стремленіи порвать съ натурализмомъ античнаго міросозерцанія онъ стоитъ на почвѣ односторонняго интеллектуализма, изъ котораго, естественно, и развивается натурализмъ. Иныхъ положительныхъ идеаловъ Эпиктетъ не знаетъ.—Крайняя разочарованность Эпиктета въ реальной цѣнности космическихъ идеаловъ, въ связи съ сознаніемъ своего безсилія выработать иные положительные идеалы,—не могла, конечно, не положить на все его міросозерцаніе и на его душевное настроеніе болѣзненный отпечатокъ старческой душевной усталости и разслабленности. Въ своемъ исканіи *новыхъ* идеаловъ жизни, философія Эпиктета, подобно ученію другихъ стоиковъ, совершила логическій и психологическій кругъ, не видя изъ него выхода: *исходя изъ основъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія*, по существу ультра-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго,—она не могла, въ концѣ концовъ, не возвращаться всякій разъ къ тому же ультра-интеллектуализму и натурализму, отъ котораго инстинктивно стремилась освободиться. Вслѣдствіе этого, все философское міросозерцаніе Эпиктета и, въ частности, его моральная философія не могли заключать въ себѣ жизненнаго зерна для образованія и развитія *новаго* міросозерца-

нія, по существу отличнаго отъ традиціоннаго античнаго, какимъ въ исторіи человѣчества и явилось *христіанское* ученіе. Эпиктетъ, подобно другимъ стоикамъ, своимъ сознательно-отрицательнымъ отношеніемъ къ античнымъ традиціямъ весьма убѣдительно доказалъ негодность тѣхъ односторонне-интеллектуалистическихъ и натуралистическихъ идеаловъ, какими доселѣ жилъ античный человѣкъ. Эти идеалы ко времени Эпиктета оказались настолько устарѣлыми, что не могли уже удовлетворять возмужавшее античное человѣчество, которое, именно вслѣдствіе своей возмужалости и пережитого имъ горькаго историческаго опыта, не могло уже такъ легкомысленно-оптимистически увлекаться земными благами, какъ увлекалось въ болѣе раннюю пору своей исторической жизни. Философія Эпиктета побуждала античное человѣчество искать иныхъ, *новыхъ* идеаловъ, болѣе соотвѣтствующихъ его зрѣлому возрасту. Но, на ряду съ этимъ, философія Эпиктета собственнымъ примѣромъ наглядно доказывала античному человѣчеству и другую истину, менѣе лестную для самого Эпиктета,— доказывала, что исканіе этихъ *новыхъ* идеаловъ, взамѣнъ прежнихъ, переставшихъ удовлетворять античное человѣчество, не могло привести къ желанной цѣли, если стремящійся къ этому будетъ, подобно Эпиктету, въ своихъ исканіяхъ опираться на основы того же традиціоннаго односторонне-интеллектуалистическаго и натуралистическаго міросозерцанія, устарѣлость котораго становилась все болѣе и болѣе несомнѣнною. Философія Эпиктета собственнымъ примѣромъ доказала, что ея послѣдователямъ, будетъ ли то отдѣльное лицо или же цѣлое общество людей,—угрожаетъ опасность, въ наказаніе за свое нежеланіе въ корнѣ разстаться съ устарѣвшими античными идеалами жизни,изъ юношескаго возраста прямо впасть *въ преждевременную духовную старость*, съ ея обычными спутниками—крайнимъ упадкомъ жизненной энергіи, апатіей ко всему существующему и неспособностію итти навстрѣчу новымъ запросамъ прогрессирующей жизни. Другими словами, послѣдовавшему по стопамъ философіи Эпиктета угрожала опасность *духовно-нравственнаго вырожденія*. Всѣмъ этимъ философія Эпиктета, вопреки его намѣренію, несомнѣнно, подготовляла въ античномъ мірѣ почву къ окончательному разрыву съ традиціоннымъ античнымъ міросозерцаніемъ и косвеннымъ путемъ подготовляла путь къ торжеству новыхъ, *христіанскихъ* идеаловъ.

Переходя къ изложенію самаго *содержанія* нравственныхъ идеаловъ Эпиктета и, прежде всего, къ его ученію о *цѣли* человѣческой дѣятельности,—должно сказать, что у Эпиктета, подобно Сенекѣ, есть много возвышенныхъ положеній о нравственныхъ обязанностяхъ человѣка, о любви къ ближнимъ и даже врагамъ и т. п.; но что для этихъ положеній у него совершенно нѣтъ никакихъ ни метафизическихъ, ни религіозныхъ, ни наконецъ, психологическихъ основъ и соотвѣтствующихъ побужденій къ практическому осуществленію всѣхъ этихъ теоретическихъ предписаній. Отношеніе Эпиктета къ другимъ людямъ, какъ и у прочихъ стоиковъ, въ силу односторонняго интеллектуализма его міросозерцанія и всего его душевнаго уклада,—проникнуто характеромъ холодной и пассивной разсудочности и черствости. Въ моральной философіи Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, дано много высокихъ нравственныхъ *понятій*, но слишкомъ мало высокихъ нравственныхъ *чувствъ* и соотвѣтствующихъ внутреннихъ движеній *свободной воли*.

Что Эпиктетъ училъ о единствѣ рода человѣческаго, происшедшаго отъ одного Отца—Бога, вслѣдствіе чего всѣ люди равны между собой—мужчины и женщины, рабы и свободные; что всѣ они—братья между собой, съ одинаковыми конечными цѣлями жизни, способностями и правами на счастье,—все это не можетъ подлежать никакому сомнѣнію и подтверждается многочисленными мѣстами изъ сочиненій Эпиктета [1]). Нельзя отрицать и того, что изъ равенства всѣхъ людей по природѣ и единства ихъ происхожденія Эпиктетъ выводилъ ученіе о любви ко всѣмъ людямъ безъ исключенія, о томъ, что не должно воздавать за зло зломъ, а нужно прощать своему обидчику, такъ что лучшею местію нашему врагу, по Эпиктету, должно быть воздаяніе ему за зло добра. Отсюда же Эпиктетъ, наконецъ, выводилъ ученіе о благотворительности, основы которой, по его мнѣнію, лежатъ въ самой природѣ человѣка [2]). Попадаются въ сочиненіяхъ Эпиктета нерѣдко мѣста, гдѣ онъ высоко цѣнитъ гражданскія обязанности человѣка; требуетъ отъ человѣка честнаго ихъ исполненія (Diss. III, 22. 83; II, 10. 10; II, 23. 38.), полагая что стремленіе человѣка къ общественной дѣятельности врождено ему (Diss. I, 22. 6; I, 23. 1; II, 20. 6; III, 13, 5; IV, 11. 1 и

[1]) См. Diss. II, 10. 3; IV, 1. 154; IV, 7. 17; I, 13. 5; I, 19. 9. Ench. 43. 44. 115. Ср. Diss. III, 24. 1. (Богъ всѣхъ людей создалъ для добродѣтели и счастья). III, 22. 76. (о равенствѣ природы мужчины и женщины). Ср. III, 24. 22. и IV, 11. 35 и др.

[2]) См. обо всемъ этомъ въ Diss. II, 22. 35; III, 20. 9; IV, 1. 120; IV, 5. 17. Ench. 42. Diss. IV, 10. 22. Fr. 67; 130. Ench. 33. 9. Diss. I, 18 и многр. др.

др.). «Истинный гражданинъ, по Эпиктету, не ищетъ собственной пользы, но, какъ членъ цѣлаго организма, все направляетъ къ его благу (Diss. II, 10. 4)».—Обязанности къ государству Эпиктетомъ приравниваются къ обязанностямъ по отношенію къ богамъ и родителямъ (Diss. I. 22. 6; III, 2. 4; Ench. 30 и др.); отечество есть нѣчто, важнѣйшее и священнѣйшее въ жизни человѣка (Diss. III, 3. 6; II, 22. 16); ради отечества должно жертвовать всѣмъ, даже жизнію (Diss. III, 20. 5; III, 24. 44). Кто не можетъ проходить общественныя и государственныя должности самъ, тотъ долженъ вліять на гражданъ своимъ ученіемъ и примѣромъ нравственной жизни (Ench. 24, 7). Эпиктетъ, далѣе, училъ о повиновеніи законамъ государства (Diss. I, 29. 9; I, 12. 7; IV, 7. 33), но только разумнымъ (Diss. I, 13. 5; IV, 7. 33). Особенно строгія и высокія требованія Эпиктетъ предъявлялъ къ правителямъ и властелинамъ, требуя отъ нихъ законности, справедливости и гуманности (Diss. III, 4. 5; III, 7. 33 и др.). Эпиктетъ высказывалъ нерѣдко высокія воззрѣнія на семейную жизнь: проповѣдывалъ о любви дѣтей къ родителямъ и родителей къ дѣтямъ, о супружеской любви и вѣрности, о строгомъ цѣломудріи и т. п., считая всѣ эти чувства врожденными человѣку [1]).

При изложеніи ученія болѣе раннихъ стоиковъ, мы видѣли, что и у нихъ часто встрѣчаются подобныя же разсужденія о равенствѣ всѣхъ людей, любви къ ближнему и проч., и, однако, это не мѣшало предшественникамъ Эпиктета быть проповѣдниками самаго послѣдовательнаго индивидуализма, переходящаго въ замаскированный эгоизмъ. Причиной этого, какъ мы видѣли, является, прежде всего, то обстоятельство, что формальный принципъ этическихъ воззрѣній стоиковъ и, вообще, ихъ односторонній интеллектуализмъ съ психологическою необходимостью приводилъ ихъ при всемъ ихъ *теоретическомъ* альтруизмѣ, къ отрицанію любви къ ближнему, въ смыслѣ *живого, ведущаго къ дѣятельности чувства*, хотя предшественники Эпиктета открыто этого и не высказывали. Но въ ученіи о формальномъ принципѣ нравственности, какъ мы видѣли, Эпиктетъ въ существенномъ, ничѣмъ не отличается отъ болѣе раннихъ стоиковъ, поскольку надломленность жизненной энергіи является характерною формальною стороною и этическихъ воззрѣній Эпиктета. Поэтому

[1]) Diss. III, 7. 26; II, 20. 20; II, 10. 4; III, 12. 11; IV, 1. 143; II, 10. 7; IV, 5. 33; Ench. 32 и др.

apriori можно предполагать, что и у Эпиктета разочарованный эвдемонизмъ его этическихъ воззрѣній долженъ привести его къ *эгоизму*. У Эпиктета даже яснѣе, чѣмъ у многихъ другихъ стоиковъ выступаетъ связь его ученія объ эгоистическомъ отношеніи человѣка къ своимъ ближнимъ съ его ученіемъ объ апатіи. Нерѣдко самъ Эпиктетъ указываетъ на эту связь. «Только тогда, говоритъ Эпиктетъ, я могу быть истиннымъ другомъ, сыномъ, отцомъ, когда я ищу свое счастье не во внѣшнихъ вещахъ, а внутри себя (Diss. II, 22. 20)», и только при этомъ условіи, по Эпиктету, можно сохранить вѣрность, стыдливость, снисходительность, воздержанность и проч. (ibid.). При иномъ взглядѣ на вещи, среди людей, говоритъ Эпиктетъ, *необходимо* возникаетъ вражда, какъ между собаками изъ-за куска хлѣба (ibid.). «Ты еще не достигъ *черезъ душевное спокойствіе и невозмутимость* того, говоритъ Эпиктетъ въ другомъ мѣстѣ, чтобы не причинять вреда, никого не презирать, ни на кого не жаловаться, чтобы тебя никто не обижалъ, чтобы, такимъ образомъ, 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 нашихъ, яко-бы нормальныхъ отношеній къ ближнимъ отъ безучастнаго отношенія къ внѣшнимъ вещамъ высказана у Эпиктета въ Ench. 31, гдѣ онъ самымъ категорическимъ образомъ замѣчаетъ, что только тогда человѣкъ можетъ почитать и любить Бога и людей, а не ненавидѣть ихъ, когда онъ равнодушно относится къ внѣшнимъ вещамъ, не стремится къ нимъ, какъ къ истинному благу. Когда же люди свое благо полагаютъ во внѣшнихъ вещахъ, тогда между ними, по мнѣнію Эпиктета, происходитъ ненависть, вражда и зависть изъ-за этихъ вещей. Но уже изъ тѣхъ основаній, какія Эпиктетъ приводитъ въ доказательство тѣсной связи между своимъ ученіемъ объ апатіи и ученіемъ объ отношеніи человѣка къ ближнему,—видно, что въ существѣ дѣла онъ проповѣдуетъ скрытый эгоизмъ: человѣкъ, по Эпиктету, только тогда можетъ любить, а не ненавидѣть окружающихъ его людей, когда, при своемъ безучастномъ отношеніи къ внѣшнимъ вещамъ, онъ можетъ, *безъ всякаго ущерба для своего благополучія*, поступиться въ пользу своего ближняго чѣмъ угодно. Но стоитъ только тому же человѣку признать за внѣшними вещами значеніе истинныхъ благъ, такъ что ему уже приходится поступаться въ пользу другихъ лицъ тѣмъ, что онъ считаетъ не за призрачное, а за дѣйствительное благо,—и онъ *непремѣнно* долженъ относиться къ

окружающимъ его людямъ и къ Богу враждебно и съ ненавистью. По Эпиктету, слѣдовательно, люди могутъ не ссориться между собой только тогда, когда, при извѣстномъ взглядѣ на вещи, не можетъ быть и рѣчи о *жертвѣ* въ пользу ближняго, съ *ущербомъ для себя*. О *самопожертвованіи*, такимъ образомъ у Эпиктета и рѣчи быть не можетъ; оно, по Эпиктету,—источникъ вражды между людьми, а не источникъ нравственной связи между ними, въ противоположность *христіанскому* ученію. Если Эпиктетъ и готовъ съ охотою уступить своему ближнему всѣ блага внѣшняго міра, то лишь потому, что самъ онъ не придаетъ этимъ благамъ рѣшительно никакой цѣны, а въ противномъ случаѣ, по его взгляду, непремѣнно въ душѣ человѣка возникаетъ непріязненное чувство къ другому лицу. Съ этой точки зрѣнія, Эпиктету, очевидно, нетрудно было «любить» *всѣхъ людей*, даже враговъ, но дѣло въ томъ, что въ дѣйствительности здѣсь и любви-то нѣтъ.... Отсюда намъ становится понятнымъ то равнодушіе Эпиктета, съ какимъ онъ относится къ бѣдствіямъ окружающихъ его людей, къ разоренію его отечества, даже къ несчастію и гибели самыхъ близкихъ ему лицъ (отца, жены, дѣтей). Обратимъ, далѣе, вниманіе на то, что состраданіе къ ближнему Эпиктетъ считалъ такимъ же ненормальнымъ и нравственно предосудительнымъ чувствомъ, какъ и чувство зависти, гнѣва, ненависти и проч. (Diss. II, 17. 31; III, 22. 13; IV, 1. 4 и др.); что Эпиктетъ, по примѣру всѣхъ прочихъ стоиковъ, въ силу своего односторонняго интеллектуализма, созерцательныя добродѣтели ставилъ выше этическихъ (Diss. II, 23. 41. IV, 1. 118; IV, 12. 12; I, 15. 2 и друг.), т. е. тѣхъ, которыя побуждаютъ человѣка къ практической дѣятельности на пользу ближняго,—и намъ станетъ еще болѣе яснымъ то, что вся возвышенная проповѣдь Эпиктета о любви къ ближнему и о самоотверженной общественной дѣятельности у него, какъ и у другихъ стоиковъ, не идетъ дальше возвышенныхъ *теоретическихъ понятій* и громкихъ словъ. Къ тому же, ученіе о любви къ ближнему у Эпиктета, какъ и у другихъ стоиковъ, не имѣетъ значенія *основного принципа* нравственности: такимъ принципомъ у него, какъ мы видѣли, является *собственное*, личное благо, счастье и польза человѣка; принципъ же любви къ ближнему у него играетъ, *второстепенную* роль. *Послѣдовательный индивидуализмъ и эвдемонизмъ, переходящій въ эгоизмъ*, не имѣющій, конечно, ничего общаго съ *христіанскимъ* нравственнымъ

идеаломъ самоотверженной любви къ ближнему, не исключая и враговъ, состраданія къ несчастіямъ ближняго и сорадованія его радостямъ,—такимъ образомъ, составляетъ сущность ученія Эпиктета о конечной цѣли человѣческой дѣятельности. О любви къ Богу, являющейся въ христіанствѣ основной заповѣдью, у Эпиктета также не можетъ быть рѣчи, въ виду отсутствія у него вѣры въ бытіе *личнаго* Бога.

Въ своемъ ученіи о *нравственномъ законѣ* и о *совѣсти* Эпиктетъ стоитъ на общей всему стоицизму точкѣ зрѣнія. Ультра-интеллектуализмъ, сенсуализмъ и автономизмъ, соединенные съ скептицизмомъ не даютъ намъ права подъ тѣмъ нравственнымъ закономъ, о которомъ говоритъ Эпиктетъ, подразумѣвать *абсолютную*, *идеальную* моральную норму человѣческаго поведенія, отвѣчающую запросамъ не одного лишь ума, но также и, притомъ, главнымъ образомъ, запросамъ человѣческаго сердца и воли. Къ тому же, самъ Эпиктетъ, какъ мы видѣли, путается въ опредѣленіи критерія истины и нравственнаго совершенства. Естественно послѣ этого, что въ *совѣсти* человѣка Эпиктетъ, уже не можетъ видѣть выраженіе врожденнаго намъ нравственнаго закона. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, Эпиктетъ, подобно другимъ стоикамъ, очевидно принципіально расходится съ *христіанскимъ* ученіемъ.

По вопросу о *путяхъ* и *средствахъ* къ достиженію человѣкомъ своего нравственнаго совершенства и счастія, Эпиктетъ, подобно другимъ стоикамъ, стоящій на почвѣ послѣдовательнаго интеллектуализма и автономизма,—также, очевидно, стоитъ въ принципіальномъ разногласіи съ *христіанскимъ* ученіемъ о нравственности. Точно также и по вопросу о *мотивахъ* нравственной дѣятельности человѣка Эпиктетъ, при своемъ послѣдовательномъ натуралистическомъ и ультра-индивидуалистическомъ эвдемонизмѣ, развившемся на интеллектуалистической основѣ, по существу, расходится съ альтруистическимъ и супранатуралистическимъ характеромъ *христіанскаго* ученія по данному вопросу.

γ) *М. Аврелій.*

При изложеніи этическихъ воззрѣній М. Аврелія, какъ и при изслѣдованіи этическихъ воззрѣній другихъ представителей античной философіи мы, прежде всего, остановимся на метафизическихъ и религіозныхъ основахъ его морали.

Въ ученіи Марка Аврелія о Богѣ, какъ и въ ученіи Сенеки и Эпиктета объ этомъ же предметѣ, нѣкоторые слѣды теизма можно, повидимому, усматривать въ тѣхъ мѣстахъ его «Размышленій» [1]), гдѣ онъ говоритъ о Богѣ, какъ о *міровомъ разумѣ*, отличномъ отъ космоса, *творящемъ* этотъ послѣдній, *одухотворяющемъ его и управляющемъ имъ* (V, 21; V, 30; V, 32; VII, 9—10; IX, 28 и др.). Разумное начало, или Богъ, по М. Аврелію, проникаетъ весь міръ, какъ воздухъ наполняетъ собою всѣ вещи (VIII, 54). Разумная душа обнимаетъ не только весь міръ, но и окружающую его пустоту (XI, 1). Богъ у М. Аврелія часто называется также природой (φύσις) всего міра, образующей изъ матеріи всѣ вещи, существующія въ мірѣ, и, такимъ образомъ, повидимому, противопоставляется міру, какъ начало, или причина его (V, 23; IX, 1; 35 и др.). Затѣмъ, М. Аврелій иногда приписываетъ Богу человѣческія способности, а слѣдовательно, повидимому, представлялъ его подъ образомъ личнаго существа. Такъ, напримѣръ, обычнымъ терминомъ для обозначенія понятія о Богѣ у М. Аврелія является наименованіе „Νοῦς“ 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. Аврелій приписываетъ желаніе, волю (ὁρμή: VII, 75; IX, 1; IX, 28 и др.), любовь (V, 30 и др.), самосознаніе (IV, 5; 8 и др.) и т. п. свойства. Божеству М. Аврелій приписываетъ высокія нравственныя совершенства (VI, 1 и др.). Въ ученіи о Промыслѣ Божіемъ М. Аврелій, какъ и Сенека и Эпиктетъ, часто употребляетъ такія выраженія, которыя, повидимому, приложимы только къ личному существу (напр. II, 11; III,

[1]) „Τῶν εἰς ἑαυτὸν βίβλια ιβ“ (Выдержки изъ этого сочиненія М. Аврелія мы, б. ч., будемъ приводить по переводу *Пл. Краснова*. С.-Петербургъ. Изд. А. С. Суворина).

5 и др.). М. Аврелій училъ о необходимости молитвъ къ богамъ—благодарственныхъ (II, 17 и др.) и просительныхъ (VI, 23; IX, 40 и др.); признавалъ необходимость жертвъ, религіозныхъ клятвъ и проч. (V, 44 и др.); допускалъ откровеніе Божественной воли во снѣ и признавалъ различные виды мантики (IX, 27; XII, 28 и др.). О почитаніи боговъ, о благочестіи, которое должно состоять, главнымъ образомъ, въ послушаніи Богу, въ покорномъ и терпѣливомъ перенесеніи всѣхъ посылаемыхъ Богомъ жизненныхъ невзгодъ,—Маркъ Аврелій говоритъ чуть ли не въ каждой строчкѣ своихъ «Размышленій». Хотя М. Аврелій не былъ чуждъ и политеистическихъ воззрѣній (VII, 70; ср. V, 27 и др.), однако онъ признавалъ происхожденіе всего изъ одного общаго начала—Бога, въ собственномъ смыслѣ этого слова (VI, 36; 38 и др.).

Но всѣ упомянутыя и имъ подобныя мысли не представляютъ изъ себя ничего такого, чего бы мы не встрѣчали и въ сочиненіяхъ Сенеки и Эпиктета; у Эпиктета кажущіеся слѣды теизма, обрисовываются, пожалуй, даже рельефнѣе, чѣмъ у М. Аврелія. Однако это обстоятельство, какъ мы видѣли, нисколько не мѣшало ни Сенекѣ ни Эпиктету быть самыми послѣдовательными пантеистами. Вѣскія доказательства въ пользу наличности натуралистически-пантеистическихъ воззрѣній, развившихся на почвѣ односторонняго интеллектуализма, встрѣчаемъ мы и у М. Аврелія,—доказательства, проливающія совершенно иной свѣтъ и на тѣ приведенныя нами выше мѣста изъ его «Размышленій», которыя, повидимому, говорятъ въ пользу его теизма. Дѣло въ томъ, что Богъ, и по ученію М. Аврелія, какъ и по ученію другихъ стоиковъ, есть не что иное, какъ *міровой разумъ, безличное* начало, разлитое по всему міру, оживляющее и одухотворяющее собою все. О функціяхъ *сердца и воли*, этихъ характерныхъ чертахъ личности, какъ таковой, въ приложеніи къ Божеству М. Аврелія, можно говорить лишь въ переносномъ, аллегорическомъ смыслѣ. По словамъ М. Аврелія, «одна разумная душа распредѣлена между разумными существами (εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία νοερὰ ψυχὴ μεμέρισται): какъ у всѣхъ земныхъ существъ одна земля, какъ всѣ мы видимъ при одномъ свѣтѣ и дышимъ однимъ воздухомъ,—такъ и душу мы имѣемъ общую со всѣмъ видимымъ (IX, 8)». Въ приведенныхъ нами словахъ пантеистическій характеръ ученія М. Аврелія о міровомъ разумѣ выраженъ вполнѣ ясно и опредѣленно. Такой же смыслъ заключается и въ другихъ мѣстахъ «Размышле-

ній» М. Аврелія, гдѣ онъ говоритъ о міровомъ, общемъ всѣмъ существамъ разумѣ (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 выраженномъ *панлогизмѣ* общаго міросозерцанія М. Аврелія, и душа человѣческая, по М. Аврелію, не можетъ быть чѣмъ-нибудь инымъ, какъ только частицею этой же разлитой по всему міру разумной субстанціи, что, въ свою очередь, еще болѣе должно подтверждать пантеистическій характеръ ученія Марка Аврелія о Богѣ. Дѣйствительно, Маркъ Аврелій, какъ и другіе стоики, весьма часто говоритъ о человѣческой душѣ, какъ частицѣ міровой души, мірового разума, или какъ о частицѣ Божества, что, по нему, одно и то же (V, 10; V, 27; VIII, 7; IX, 9; IX, 23; XII, 26 и 32 и друг.). Какъ частица мірового разума, наша душа и послѣ смерти должна слиться со своимъ первоисточникомъ, т. е. образовать нѣчто единое съ душой всего міра (IV, 21; VI, 24; VII, 10 и др.). Пантеизмъ, точнѣе, *панлогизмъ* М. Аврелія подтверждается и тѣми мѣстами его «Размышленій», гдѣ онъ говоритъ о живущемъ въ каждомъ человѣкѣ Божествѣ, или геніи (III, 4; III, 5; III, 6; III, 12; IV, 1; III, 16; V, 27 и мног. друг.). Затѣмъ, хотя М. Аврелій иногда, повидимому, и различаетъ между собою понятія Бога, или мірового разума, съ одной стороны, и космоса, съ другой, но этотъ дуализмъ и у Марка Аврелія, какъ и у другихъ стоиковъ, имѣетъ характеръ временный и относительный. Въ строгомъ же смыслѣ этого слова, М. Аврелій проповѣдывалъ въ ученіи о Богѣ и мірѣ *натуралистическій монизмъ*, въ формѣ *панлогизма*, такъ какъ, по нему, все существующее и произошло изъ одного начала, *мірового разума*, и въ это же начало возвратится и сольется съ нимъ въ концѣ міровой исторіи [1]). О субстанціональномъ тождествѣ мірового разума и матеріальныхъ вещей особенно ясно М. Аврелій говоритъ въ «Размышленіяхъ» X, 7, гдѣ о *матеріальныхъ* предметахъ онъ, между прочимъ, говоритъ, что измѣненіе и разсѣяніе элементовъ, изъ которыхъ состоятъ предметы, выражается въ превращеніи твердыхъ элементовъ въ землю и воздушныхъ въ воздухъ, причемъ всѣ эти элементы, въ концѣ концовъ, *возвращаются* въ лоно *мірового разума* (ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον).—Пантеистическій монизмъ, въ формѣ панлогизма, привелъ, какъ мы видѣли, болѣе раннихъ стоиковъ къ самому послѣдовательному детерминизму и фатализму, къ

[1]) Въ IV, 23 своихъ «Размышленій», Маркъ Аврелій объ универсѣ выражается, напримѣръ, такимъ образомъ: «Все изъ тебя (исходитъ), все въ тебѣ (заключается), все въ тебя (возвращается) (ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. Ср. IV, 23; VII, 9—10 и друг.).

провозглашенію господства въ мірѣ неизмѣнныхъ механическихъ законовъ, которымъ подчиненъ самъ Богъ. То же мы видимъ и у Марка Аврелія. «Всякое событіе твоей жизни, говоритъ Аврелій, было предрѣшено судьбой всего міра (ἐκ τῶν ὅλων ἀπ' ἀρχῆς σοι συγκαθείμαρτο καὶ συνεκλώθετο πᾶν τὸ συμβαῖνον (IV, 26).» Необходимо поэтому сохранять въ характерѣ покорность судьбѣ, «какъ неизбѣжной, какъ прирожденной, истекающей изъ одного начала и изъ одного источника съ нами» (т. е. изъ Бога IV, 33). «Всѣ вещи, по словамъ Марка Аврелія, связаны другъ съ другомъ, и узелъ, связывающій ихъ святъ. Нѣтъ ничего чуждаго другъ другу, ибо все вмѣстѣ составляетъ и украшаетъ одинъ и тотъ же міръ. Міръ же, составленный изъ всѣхъ вещей, есть одинъ, и Богъ—единъ во всѣхъ вещахъ, и бытіе едино, и законъ единъ и общій разумъ у всѣхъ разумныхъ существъ и истина едины. (VII, 9)». Такимъ образомъ, необходимая связь всѣхъ вещей у Марка Аврелія прямо выводится изъ пантеистическаго монизма (ср. IV, 26; 27; IV, 40; 44 и др.). Еще яснѣе эта зависимость выражена у Марка Аврелія въ VI, 36 его «Размышленій». «Все, говоритъ здѣсь Маркъ Аврелій, происходитъ изъ *одного* общаго движущаго начала, или является слѣдствіемъ его. Поэтому и пасть льва, и смертельный ядъ, и *всякое зло* (πᾶσα κακουργεία)... только сопутствуютъ прекрасному и цѣнному. Не думай поэтому, что они произошли изъ другого начала, чѣмъ-то, что ты цѣнишь, но размысли лучше объ общемъ источникѣ всего этого» (ἀλλὰ τὴν πάντων πηγὴν ἐπιλογίσου) И не только измѣненіе матеріальныхъ вещей совершается по извѣстнымъ неизмѣннымъ механическимъ законамъ (VII, 23; 25 и др.), но то же должно сказать и относительно событій человѣческой жизни. Изучая исторію, можно, по мнѣнію М. Аврелія, предугадывать будущія событія, ибо все будетъ совершаться согласно разъ установленному неизмѣнному порядку. И въ данномъ случаѣ, по взгляду М. Аврелія, происходитъ только «распаденіе сцѣпленныхъ между собой атомовъ и въ нѣкоторомъ родѣ разсѣяніе безстрастныхъ стихій», т. е. все подчиняется неизмѣннымъ механическимъ законамъ природы (VII, 49; 50 и др.). «Для каждаго изъ насъ, по словамъ Марка Аврелія, природа опредѣляетъ кончину, начало и теченіе жизни, подобно тому, какъ играющій въ мячъ опредѣляетъ направленіе мяча (VIII, 20)». О свободной волѣ человѣка, съ этой точки зрѣнія, очевидно, не можетъ быть и рѣчи: жизнь человѣка, съ точки зрѣнія М. Аврелія, управляется тѣми же механическими законами, что и полетъ

мяча (ср. X, 5 и др.). Если мы, при этомъ, вспомнимъ и то, что Маркъ Аврелій разрушеніе матеріальныхъ вещей считалъ только возвращеніемъ въ лоно мірового разума (X, 7; сравн. объ этомъ выше); то для насъ станетъ яснымъ, что Маркъ Аврелій не только проповѣдывалъ послѣдовательный детерминизмъ и фатализмъ, будучи вѣренъ принципамъ своего панлогизма, но самый этотъ фатализмъ у него весь проникнутъ механическимъ взглядомъ на все существующее, согласно которому механическіе законы матеріальной природы переносятся и на природу Божества. Другими словами, М. Аврелій проникнутъ тѣми же воззрѣніями на природу Бога и міра, что и другіе разсмотрѣнные нами выше стоики. Что ученіе Марка Аврелія о такъ называемомъ Божественномъ Провидѣніи, въ существѣ дѣла, представляетъ изъ себя самый строгій детерминизмъ и фатализмъ, притомъ, фатализмъ, вытекающій изъ признанія господства въ мірѣ *механическихъ* законовъ бездушной матеріи,—это видно изъ того, что для этическихъ выводовъ М. Аврелія, въ общемъ, было не важно то, господствуетъ ли въ мірѣ роковая необходимость, ненарушимый законъ, Божественное Провидѣніе, или же *слѣпой случай* (XII, 14—24). Все это—такія черты, которыя, несомнѣнно, ученіе М. Аврелія о Богѣ сближаютъ съ соотвѣтствующимъ ученіемъ другихъ стоиковъ и представляютъ принципіальную противоположность *христіанскому* ученію о Богѣ, проникнутому характеромъ строгаго теизма и супранатурализма.

Въ ученіи о сущности и происхожденіи *зла* въ мірѣ М. Аврелій также вполнѣ согласенъ съ ученіемъ другихъ стоиковъ, стоя, подобно имъ на почвѣ односторонняго интеллектуализма и натурализма. Объективнаго зла, по взгляду М. Аврелія, не существуетъ, и не можетъ существовать, потому что *все* произошло изъ единаго начала, изъ совершеннаго мірового разума (=Божества) и имъ же все управляется. «Природа міра, говоритъ М. Аврелій, гибка и легко принимаетъ всѣ формы. Но управляющій ею разумъ не имѣетъ въ себѣ никакой причины творить зло. Въ немъ нѣтъ недостатковъ (ὁ δὲ ταύτην διοικῶν λόγος οὐδεμίαν ἐν ἑαυτοῦ αἰτίαν ἔχει τοῦ κακοποιεῖν κακίαν γὰρ οὐκ ἔχει...); ничего онъ не дѣлаетъ дурного и не пріемлетъ вреда ни отъ чего. Поэтому, и пасть льва, и смертельный ядъ, и всякое зло.... только сопутствуетъ прекрасному и цѣнному»

(VI, 36; ср. II, 3 и др.). «Не по незнанію..., не по безсилію, говоритъ Аврелій, природа міра имѣетъ недостатки... Но смерть и жизнь, слава и безславіе, богатство и бѣдность потому безразлично выпадаютъ на долю какъ хорошихъ, такъ и дурныхъ людей, что въ этихъ дарахъ нѣтъ ни прекраснаго ни постыднаго (οὔτε καλὰ ὄντα οὔτε αἰσχρά), а слѣдовательно, и сами они не представляютъ ни блага, ни зла (οὔτ' ἄρ' ἀγαθὰ, οὔτε κακά ἐστι: II, 11)». Въ данномъ случаѣ для насъ особенно важно то, что по Марку Аврелію, во внѣшнемъ мірѣ нѣтъ *объективнаго зла*. Все, что часто принимается нами за внѣшнее зло, на самомъ дѣлѣ, яко-бы «столь же естественно и въ порядкѣ вещей, какъ розы весной и плоды лѣтомъ; таковы: болѣзни, смерть, клевета, злоумышленіе (βλασφημία καὶ ἐπιβουλή) и, вообще, все, что̀ радуетъ и печалитъ глупцовъ (IV, 44)». Вообще, въ мірѣ нѣтъ ничего такого, что̀ бы не согласовалось съ природой созданныхъ существъ, а что̀ подчасъ намъ кажется суровымъ и дурнымъ, то на самомъ дѣлѣ только служитъ гармоніи цѣлаго мірозданія, имѣетъ цѣлью своею благо (ὑγιεία) всего міра и потому не должно быть принимаемо нами за зло (V, 8; сравн. X, 7).—Изъ различныхъ видовъ, такъ называемаго, внѣшняго зла Маркъ Аврелій, какъ и Сенека и Эпиктетъ, особенно подробно разбираетъ вопросъ о смерти и нравственныхъ недостаткахъ окружающихъ насъ людей. Смерть, по Марку Аврелію,—самое нормальное, естественное явленіе природы, столь же нормальное, какъ и жизнь и т. п. факты (II, 11; IV, 44; IV, 46; VII, 25 и др.). «Смерть, по словамъ М. Аврелія, такая же тайна природы, какъ и рожденіе..., въ ней нѣтъ ничего постыднаго, ибо она не противорѣчитъ ни природѣ мыслящаго существа ни міровому устройству (οὐ γὰρ παρὰ τὸ ἐξῆς τῷ νοερῷ ζώῳ, οὐδὲ παρὰ τὸν λόγον τῆς παρασκευῆς: IV, 5)». Бояться того, какая участь постигнетъ насъ послѣ смерти, въ силу чего можно бы смерть считать за зло, нѣтъ никакихъ основаній: «боящійся смерти, по словамъ М. Аврелія, боится или впасть въ безчувствіе, или получить новое чувство. Но если онъ лишится чувствъ, онъ не будетъ чувствовать и ничего дурного. Если же онъ пріобрѣтетъ новыя чувства, то получитъ и новую жизнь, слѣдовательно, не перестанетъ жить» (VIII, 58) [1]). Пороки окружающихъ насъ людей, какъ объ этомъ мы отчасти уже упомянули выше, по М. Аврелію,

[1]) О смерти, какъ естественномъ явленіи природы, не заключающемъ въ себѣ ничего злого, М. Аврелій говоритъ также въ IX, 3; IX, 21; IX, 35; X. 7; X, 36; XII, 5; XII, 23 и друг.

также представляютъ изъ себя явленіе, безусловно необходимое для гармоніи цѣлаго міросозданія и потому—вполнѣ нормальное, но вовсе не являются зломъ (IV, 44). «Къ одному и тому же, говоритъ Маркъ Аврелій, стремятся и ропщущій, и упорствующій, и разрушающій совершившееся. *Міръ нуждается и въ такихъ людяхъ* (καὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρησεν ὁ κόσμος: VI, 42)». Порокъ есть нѣчто самое обычное, всегда и вездѣ встрѣчающееся, и потому онъ не заслуживаетъ того, чтобы удивляться ему (XII, 1). Причиняемыя намъ кѣмъ-нибудь обиды не могутъ быть названы нравственнымъ зломъ, какъ потому, что обидчикъ, въ существѣ дѣла, не можетъ повредить нашей душѣ (VII, 22 и VIII, 56), такъ и потому, что всякій человѣкъ грѣшитъ противъ своей воли, слѣдовательно, злымъ, собственно говоря, не можетъ быть названъ (VII, 22. 63; IV, 3; XI, 18). Да иначе и быть не можетъ: «люди извѣстнаго рода, поступаютъ извѣстнымъ образомъ въ силу необходимости (ταῦτα οὕτως ὑπὸ τῶν τοιούτων πέφυκε γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης), и хотѣть, чтобы было иначе, все равно, что хотѣть, чтобы въ смоквѣ не было сока (IV, 6; ср. V, 10 и др.)». «Когда какой-нибудь наглецъ оскорбитъ тебя, говоритъ Маркъ Аврелій, спроси у себя: можетъ ли не быть въ мірѣ наглецовъ. *Очевидно, не можетъ.* Итакъ, не требуй невозможнаго. Вѣдь, и тотъ наглецъ есть одинъ изъ тѣхъ наглецовъ, *которые неизбѣжно должны быть въ мірѣ.* (...εἷς γὰρ καὶ οὗτός ἐστιν ἐκείνων τῶν ἀναιχύντων, οὓς ἀνάγκη ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι...). То же разсужденіе примѣняй и относительно глупцовъ, измѣнниковъ и, вообще, всѣхъ преступниковъ...,—и ты будешь милостивѣе относиться къ каждому изъ нихъ въ отдѣльности (IX, 42)». «Кто думаетъ, что злой не будетъ грѣшить, тотъ, по словамъ М. Аврелія, подобенъ желающему, чтобы въ смоквахъ не было соку, чтобы дѣти не кричали, лошади не ржали и чтобы не совершались другія неизбѣжныя вещи. Что можно сдѣлать съ прирожденнымъ характеромъ? (XII, 16; ср. XI, 18; 10; IV, 44 и др.)». Всѣ указанныя и имъ подобныя мѣста изъ «Размышленій» М. Аврелія самымъ яснымъ образомъ говорятъ о томъ, что такъ называемаго, объективнаго нравственнаго зла, по мнѣнію М. Аврелія, въ дѣйствительности, яко-бы, не существуетъ, потому что пороки въ мірѣ существуютъ *въ силу неизмѣнныхъ законовъ* (т. е. по волѣ Бога) и служатъ гармоніи цѣлаго. Само собою понятно, что нельзя говорить, съ этой точки зрѣнія, и о какомъ бы то ни было извращеніи внутренней духовной природы человѣчества или отдѣльныхъ людей, по-

тому что, если всѣ люди грѣшатъ противъ воли, то, слѣдовательно, воля человѣка сама по себѣ всегда остается доброю. Сущность того, что мы обыкновенно называемъ объективнымъ зломъ, по мнѣнію М. Аврелія, вѣрнаго односторонне-интеллектуалистической точкѣ зрѣнія прочихъ стоиковъ, состоитъ не въ извращеніи природы вещей внѣшней или нашей собственной—физической и духовной,—*но лишь въ ошибкахъ нашей мысли, нашего представленія и воображенія*. Въ данномъ случаѣ взгляды М. Аврелія, очевидно, не отличаются отъ взглядовъ другихъ стоиковъ. Стóить только, по мнѣнію М. Аврелія, составить себѣ правильный взглядъ на все мірозданіе, понять, что все происходящее въ мірѣ служитъ благу всего универса, что внѣшнія бѣдствія, въ дѣйствительности, не могутъ нарушить нашего душевнаго спокойствія,—чтобы, вмѣстѣ съ тѣмъ, застраховать себя отъ всякихъ бѣдствій и непріятностей, чтобы быть нечувствительнымъ къ нимъ, и вслѣдствіе этого, вполнѣ спокойнымъ и счастливымъ. Такъ какъ всѣ тѣ мѣста изъ «Размышленій» М. Аврелія, гдѣ послѣдній высказываетъ подобнаго рода мысли, не только по содержанію, но и по формѣ весьма близки къ подобнымъ же мѣстамъ изъ сочиненій Сенеки и особенно Эпиктета, то приводить ихъ нѣтъ надобности. Въ данномъ случаѣ 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 человѣка въ корнѣ была извращена, то человѣкъ, по мнѣнію М. Аврелія, собственными силами не былъ бы въ состояніи стать счастливымъ и вполнѣ добродѣтельнымъ. Между тѣмъ, и то и другое, по Марку Аврелію, вполнѣ доступно для человѣка безъ всякой посторонней помощи: человѣку для этого даны отъ природы всѣ необходимыя средства [1]), и ничто внѣшнее ему не можетъ помѣшать въ его стремленіи къ счастію и добродѣтели (II, 9; III. 12; V, 18; VI, 32; VI, 58; VIII, 41; X, 32; XI, 1; XII, 8 и др.). Хотя Маркъ Аврелій, какъ мы видѣли, повидимому, и допускалъ молитвы къ богамъ о помощи; но онъ въ то же время даетъ совѣтъ передѣлывать всѣ молитвы такимъ образомъ, что, въ существѣ дѣла, не остается вовсе мѣста для божественной помощи: по нему, должно молиться о томъ, чтобы все внѣшнее оставалось такимъ, какимъ оно существуетъ, т. е. чтобы условія для счастья и добродѣтели оставались прежними (IX, 40).

---

[1]) 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.

Что же касается пути, по которому человѣкъ долженъ стремиться и приближаться къ счастью и добродѣтели, то таковымъ, по М. Аврелію, согласно его интеллектуалистическому взгляду на сущность зла, не можетъ быть что-либо иное, какъ только правильное развитіе нашего *разума*, достигаемое, главнымъ образомъ, благодаря занятіямъ философіей, въ чемъ Маркъ Аврелій также находится въ полномъ согласіи съ другими стоиками [1]). Благодаря своему разуму, человѣкъ, будто-бы, можетъ достигнуть такого состоянія добродѣтели и счастья, когда его, по справедливости, можно считать равнымъ Богу (IV, 16; VII, 67 и др.). Въ послѣднемъ случаѣ, интеллектуализмъ и автономизмъ въ этическихъ воззрѣніяхъ Марка Аврелія сказался во всей своей силѣ. Автономизмъ, граничащій съ произволомъ, въ этическихъ воззрѣніяхъ М. Аврелія сказывается и въ томъ, что онъ, по примѣру всѣхъ стоиковъ, допускалъ самоубійство, когда, по мнѣнію человѣка, *счастье и добродѣтель оказываются для него здѣсь недоступными* (VIII, 47; V, 29 и др.).

Но въ данномъ случаѣ у Марка Аврелія, какъ это мы видѣли и у другихъ стоиковъ, сказывается уже иная, противоположная тенденція, также имѣющая своимъ психологическимъ корнемъ его односторонній интеллектуализмъ. Мы имѣемъ въ виду его *глубоко пессимистическій* взглядъ на устройство мірозданія, который, въ концѣ концовъ, беретъ у него рѣшительный перевѣсъ надъ его оптимизмомъ. Разъ человѣку, какъ это учитъ Маркъ Аврелій, иногда приходится прибѣгать къ самоубійству вслѣдствіе того, что ему въ жизни не удалось достигнуть идеала добродѣтели и истиннаго счастья; то тутъ ужъ никакими софизмами не замаскируешь того своего убѣжденія, что зло въ мірѣ существуетъ, и что проповѣдникъ самоубійства признаетъ, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ его непреодолимую силу и власть надъ человѣкомъ. Затѣмъ, М. Аврелій съ глубочайшимъ пессимизмомъ отзывается о нравахъ окружающихъ его людей. «Подумай, говоритъ М. Аврелій, о нравахъ своихъ сожителей... Самый снисходительный человѣкъ едва можетъ ихъ вынести, не говоря уже о томъ, что и самого себя каждый едва можетъ перенести. Чего же желать въ такой тьмѣ..., что заслуживаетъ здѣсь нашихъ попеченій?—Я и не придумаю. Напротивъ, мнѣ кажется,

[1]) 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.

слѣдуетъ успокоившись ожидать физическаго распаденія (τοὐναντίον γὰρ δεῖ παραμυθούμενον ἑαυτὸν περιμένειν τὴν φυσικὴν λύσιν), утѣшаясь тѣмъ, что ничего не случается противоестественнаго (V, 10)»... Приведенное мѣсто говоритъ о томъ, что Маркъ Аврелій вынужденъ былъ сознаться, что людскіе пороки столь распространены въ мірѣ и такъ укоренились, что бороться съ ними нѣтъ никакой возможности, но никакъ не о томъ, что авторъ не чувствовалъ всей ненормальности такого положенія вещей: иначе, зачѣмъ бы ему желать уйти изъ этого міра, вслѣдствіе дурныхъ нравовъ людей. Да при своей интеллектуалистически-детерминистической точкѣ зрѣнія, М. Аврелій не имѣлъ ни основаній ни побужденій даже подымать вопросъ о борьбѣ съ людскими пороками. Выше мы, дѣйствительно, видѣли, что людскіе пороки внутреннему сознанію М. Аврелія представлялись, какъ явленіе натурально-неизбѣжное и неотвратимое. Поэтому, хотя М. Аврелій и говоритъ, что человѣку даны всѣ средства къ тому, чтобы быть добродѣтельнымъ, что ни внѣшнихъ, ни внутреннихъ препятствій къ этому нѣтъ; но такого рода заявленія у М. Аврелія скорѣе были теоретическою формулою, чѣмъ не его глубокимъ убѣжденіемъ. Иначе для насъ было бы непонятнымъ наставленіе Марка Аврелія о томъ, что въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ оказывается безсильнымъ устоять въ добродѣтели, ему иногда лучше всего совсѣмъ уйти изъ міра, т. е. покончить съ собой самоубійствомъ (X, 8). Очевидно, живое чувство говорило М. Аврелію, что въ мірѣ вовсе не такъ ужъ хорошо живется, какъ утверждалъ онъ въ другихъ мѣстахъ, *разъ на землѣ далеко не всегда возможно быть добродѣтельнымъ*. Не удивительно послѣ этого, если смѣлыя увѣренія М. Аврелія о томъ, что человѣкъ по добродѣтели можетъ сравняться съ Богомъ, въ концѣ концовъ, сводятся къ довольно скромному желанію—довольствоваться, «если (на пути къ добродѣтели) хоть немного подвинешься впередъ (IX, 29)»; «если терпя неудачи, хоть въ большинствѣ случаевъ ты поступилъ такъ, какъ прилично человѣку (V, 9; ср. VII, 12 и др.)». Прибавимъ ко всему этому и то, что М. Аврелій допускалъ возможность существованія и господства въ мірѣ слѣпого случая,—почти столь же вѣроятную, какъ и возможность существованія Божественнаго промысла (XII, 14; 24). Кромѣ всего этого, М. Аврелій, подобно другимъ стоикамъ, не могъ не задаваться и тѣмъ вопросомъ, гдѣ же заключается причина того, что человѣкъ всегда оказывается столь склоннымъ къ ошибкамъ мышленія, если онъ обладаетъ неповре-

жденною духовною природою. И хотя М. Аврелій не говоритъ откровенно и вполнѣ опредѣленно о внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ, какъ источникѣ этихъ ошибокъ, но общій его взглядъ на все матеріальное и, въ частности, на тѣлесную природу человѣка, взглядъ, проникнутый духомъ презрѣнія и отрицанія,—даетъ намъ право заключать, что онъ, именно, здѣсь, во внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ видѣлъ причину всѣхъ золъ и ненормальностей жизни. Въ противномъ случаѣ Маркъ Аврелій не проповѣдывалъ бы, по примѣру другихъ стоиковъ, апатіи и безучастности къ внѣшнему міру, не проповѣдывалъ бы безучастной покорности судьбѣ, въ силу ея неизбѣжности и невозможности измѣнить внѣшній порядокъ вещей, не совѣтовалъ бы всякому человѣку замыкаться въ самого себя. Очевидно, М. Аврелій, какъ и всѣ прочіе стоики, никакъ не могъ отказаться отъ своего отрицательнаго взгляда на міръ и на его механическіе законы, какъ на источникъ зла, который уничтожить нельзя, а можно только отчасти отражать его удары и убѣгать отъ него. Наконецъ, косвеннымъ доказательствомъ того, что М. Аврелій отъ отрицанія всякаго объективнаго зла, въ концѣ концовъ, подобно другимъ стоикамъ, принужденъ былъ, въ силу своего интеллектуалистически-натуралистическаго міросозерцанія, перейти къ признанію его безграничнаго господства во внѣшнемъ мірѣ,—такимъ косвеннымъ доказательствомъ можетъ служить и тотъ фактъ, что М. Аврелій, хотя и отрицаетъ то, чтобы внѣшнія вещи, сами по себѣ, могли причинять намъ зло, однако не рѣшается въ то же время признать внѣшній міръ и *благомъ* самимъ по себѣ, считая все внѣшнее *безразличнымъ* (ἀδιάφορα) для нашего счастья. Благо, какъ и зло, по Марку Аврелію, имѣютъ свой источникъ, во всякомъ случаѣ, не въ объективномъ мірѣ, а въ субъективныхъ понятіяхъ и представленіяхъ 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 всѣхъ подобныхъ случаяхъ М. Аврелій, въ дѣйствительности, не только говоритъ о безразличіи всего внѣшняго для счастья человѣка, но говоритъ о *суетности и ничтожествѣ всего внѣшняго*. Если весь міръ, по мнѣнію Марка Аврелія, есть проявленіе благого Бога; то странно, почему не признать его источникомъ *добра*, самимъ по себѣ. Однако М. Аврелій этого не дѣлаетъ. Очевидно, только глубоко пессимистическій взглядъ на внѣшній міръ, взглядъ, имѣющій свои корни въ натуралистически-пантеистическомъ и

фаталистическомъ міросозерцаніи М. Аврелія,—заставляетъ его отказаться отъ мысли и надежды найти во внѣшнемъ мірѣ объективное благо. Вѣдь, отказываясь найти во внѣшнемъ мірѣ объективно существующее благо, считая внѣшній міръ безразличнымъ для нашего счастія и добродѣтели,—М. Аврелій тѣмъ самымъ молча утверждаетъ, что, слѣдовательно, весь внѣшній міръ представляетъ изъ себя нѣчто въ высшей степени ненормальное и даже враждебное въ отношеніи къ намъ. Такимъ образомъ, и М. Аврелій, по примѣру прочихъ стоиковъ, стремясь опровергнуть фактъ существованія въ мірѣ объективнаго зла, въ существѣ дѣла, достигъ совершенно противоположныхъ результатовъ,—пришелъ къ убѣжденію, что сила зла въ мірѣ такъ велика, что препобѣдить ее нѣтъ никакой возможности. Признаніе господства въ мірѣ неизмѣнныхъ механическихъ законовъ, на основаніи чего М. Аврелій имѣлъ намѣреніе доказать нормальность всего существующаго,—въ дѣйствительности, заставило его отказаться отъ самой мысли и надежды когда-нибудь одержать побѣду надъ ненормальностями земной жизни, опровергнуть которыя ему не удалось, такъ какъ это ему не позволили факты живой дѣйствительности. Отъ крайняго оптимизма Маркъ Аврелій, какъ и другіе стоики, былъ, такимъ образомъ, вынужденъ перейти къ столь же крайнему и уже окончательному пессимизму, т. е. стать на точку зрѣнія, діаметрально противоположную *христіанскому* ученію о данномъ предметѣ.

Что касается ученія Марка Аврелія о послѣсмертной участи человѣческой души, то въ данномъ случаѣ намъ достаточно сослаться на приведенныя нами выше мѣста изъ его «Размышленій», гдѣ Маркъ Аврелій говоритъ, что душа человѣка, будучи частицею мірового разума, или Бога, послѣ смерти, какъ и всякое другое индивидуальное бытіе, разрушается, сливаясь со своимъ первоисточникомъ: (IV, 21; VI, 24; VII, 10; VIII, 50; X, 7; и друг.). Въ этомъ смыслѣ Маркъ Аврелій говоритъ, что человѣкъ послѣ смерти становится Богомъ (II, 12 и друг.). Въ данномъ случаѣ, о *личномъ* безсмертіи, очевидно, не можетъ быть и рѣчи. Вотъ почему, когда Маркъ Аврелій касается вопроса объ участи человѣка послѣ его смерти, какъ индивидуальнаго существа, какъ личности,—онъ или выражается нерѣшительно относительно *личнаго* безсмертія

человѣческой души, или даже прямо утверждаетъ, *что послѣ смерти для человѣка наступитъ вѣчный покой, состояніе полнаго безчувствія*. Въ обоихъ случаяхъ смерть представляется Марку Аврелію одинаково желательною. «Быть можетъ, говоритъ Маркъ Аврелій, начнется (послѣ смерти) другая жизнь. Боги—всюду; будутъ они и тамъ. Если же наступитъ вѣчный покой, ты перестанешь страдать отъ страстей и печалей, перестанешь служить сосудомъ этого худшаго содержимаго, нежели самъ сосудъ, ибо сосудомъ служитъ разумъ и геній, содержимое—прахъ и тлѣнь (III, 3; ср. VIII, 58).» Чувство и желаніе индивидуальной личной жизни у М. Аврелія было, такимъ образомъ, настолько притуплено, что ему было рѣшительно все равно, будетъ ли личная жизнь продолжаться за гробомъ или нѣтъ. Въ другихъ случаяхъ Маркъ Аврелій уже рѣшительно *отрицаетъ* личное безсмертіе человѣческой души. Уносящіяся въ воздухъ души, по его словамъ, пребывъ въ немъ нѣкоторое время, измѣняются, разрушаются и поглощаются, сливаясь съ творческимъ началомъ всего міра, потому что помѣститься въ воздушномъ пространствѣ всѣмъ душамъ нѣтъ физической возможности (IV, 21). «Еще немного времени—и ты обратишься въ ничто (καὶ ὀλίγου χρόνου οὐδεὶς οὐδαμοῦ ἔσῃ: VIII, 5), говоритъ въ одномъ мѣстѣ Маркъ Аврелій. Или: «Еще недолго—и я умру, и все исчезнетъ для меня (μικρὸν καὶ τέθνηκα, καὶ πάντ' ἐκ 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.). Противъ возможности же будущаго воскресенія М. Аврелій прямо говоритъ въ «Размышленіяхъ» XII, 5. По мнѣнію М. Аврелія, даже святые люди умирая, «не воскресаютъ болѣе, но угасаютъ разъ навсегда». Такимъ образомъ, и въ своемъ ученіи о загробной жизни Маркъ Аврелій находится въ полномъ согласіи съ ученіемъ прочихъ стоиковъ и въ принципіальномъ противорѣчіи съ *христіанскимъ* ученіемъ о данномъ предметѣ.

Согласіе Марка Аврелія съ ученіемъ прочихъ стоиковъ въ рѣшеніи трехъ важнѣйшихъ религіозно-метафизическихъ основоположеній нравственности, т. е. въ рѣшеніи вопроса о Богѣ, міровомъ злѣ и загробной жизни,—даетъ намъ право аргоігі предположить такое же согласіе въ ученіи М. Аврелія со своими предшественниками и въ его *этическихъ* воззрѣніяхъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, какъ непосредственно обусловливающихся такимъ или инымъ рѣшеніемъ вопросовъ о бытіи и сущности Бога, о

міровомъ злѣ и загробной участи человѣка. Это предположеніе легко можетъ быть подтверждено фактическими данными, заимствованными изъ «Размышленій» М. Аврелія, къ которымъ мы и обращаемся.

Характерною чертою этическихъ воззрѣній Марка Аврелія, какъ и у Сенеки, Эпиктета и у прочихъ стоиковъ, съ *формальной* стороны является крайняя надломленность жизненной энергіи, обнаруживающаяся какъ въ сферѣ *волевой* дѣятельности, такъ и въ области *чувствъ* и необходимо вытекающая изъ характерныхъ особенностей его религіозно-метафизическихъ воззрѣній (изъ его ученія о Богѣ, міровомъ злѣ и загробной жизни), поскольку односторонне-интеллектуалистическій и узко-натуралистическій характеръ этихъ воззрѣній М. Аврелія, какъ и другихъ стоиковъ, не заключаетъ въ себѣ реальныхъ психическихъ основъ для развитія свободной активности индивидуальной человѣческой личности: роль этой послѣдней въ общемъ ходѣ міровой жизни у Марка Аврелія, какъ и у другихъ стоиковъ, въ концѣ концовъ, сводится къ одному изъ пассивныхъ моментовъ въ общей натуральной цѣпи причинъ и слѣдствій, подчиненной механически-необходимымъ законамъ матеріальнаго бытія,—къ пассивно созерцательному и безучастно-апатичному отношенію ко всему міру и къ собственному существованію.

Надломленность *волевой* энергіи у М. Аврелія подобно тому, какъ и у другихъ стоиковъ, выразилась, главнымъ образомъ, въ его глубокомъ убѣжденіи въ безсиліи и невозможности для человѣка измѣнить внѣшній порядокъ вещей—физическій и нравственный, въ отказѣ отъ всякихъ надеждъ и попытокъ къ этому и въ проповѣди о необходимости во всемъ покоряться судьбѣ, все предоставить естественному теченію вещей и со всѣмъ покорно примиряться. Наличность у М. Аврелія такого упадка волевой энергіи, прежде всего, подтверждается тѣми многочисленными (отчасти приведенными нами выше) мѣстами изъ его «Размышленій», гдѣ онъ говоритъ о необходимости во всемъ покоряться судьбѣ, Богу, законамъ и велѣніямъ Бога (=природы) и т. п., какъ объ основномъ условіи для счастливой и добродѣтельной жизни, и о необходимости терпѣливо переносить всѣ невзгоды жизни [1]). А что въ этой проповѣди о все-

[1]) Смотр. эти мѣста о покорности судьбѣ: 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.

цѣлой покорности передъ судьбою, или Богомъ, сказывается именно *упадокъ* волевой энергіи, отказъ отъ всякой активной дѣятельности въ цѣляхъ измѣненія и улучшенія существующаго строя вещей, а не какое-нибудь извѣстное положительное направленіе въ дѣятельности нашей воли, въ смыслѣ развитія волевой энергіи, направленной къ достиженію опредѣленныхъ *положительныхъ* цѣлей,—это, прежде всего, видно изъ того, что подъ судьбою, Богомъ, природою и ея законами Маркъ Аврелій, по примѣру другихъ стоиковъ, разумѣетъ не какое-либо личное существо и Его волю, но безличный міровой разумъ и неизмѣнные механическіе законы природы. Бездушная природа и ея механическіе законы не могутъ быть самостоятельною цѣлію стремленій человѣка—существа личнаго, такъ чтобы онъ *свободно* и *охотно* подчинялъ свои стремленія и желанія, какъ личнаго существа, бездушной природѣ, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда ея законы не совпадаютъ съ нашими желаніями и цѣлями. Нормальное развитіе волевой энергіи человѣка можетъ имѣть мѣсто только въ томъ случаѣ, если человѣкъ или бездушную природу подчиняетъ и преобразуетъ согласно своимъ желаніямъ, какъ существа личнаго, т. е. низшее начало бытія подчиняетъ высшему, или же свою волю подчиняетъ волѣ личнаго же существа, если въ этомъ случаѣ онъ надѣется, путемъ такого подчиненія, расширить духовное содержаніе своего «я». Но о такомъ расширеніи духовнаго содержанія нашей личности, исключительно черезъ подчиненіе нашей воли бездушной природѣ и ея мертвымъ, механическимъ законамъ, какъ это имѣетъ мѣсто у М. Аврелія,—у послѣдняго, очевидно, не можетъ быть и рѣчи: тутъ можетъ быть налицо одно только *ограниченіе* стремленій личнаго существа въ пользу *низшей*, бездушной природы, подчиненіе цѣлей разумнаго существа цѣлямъ мертвой неразумной природы. Потому-то у М. Аврелія въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ онъ говоритъ о покорности судьбѣ, въ дѣйствительности, часто проглядываетъ *глубокій пессимизмъ* въ его душевномъ настроеніи. Оказывается, что М. Аврелій потому лишь проповѣдуетъ подчиненіе человѣка судьбѣ, что противиться ей человѣку *невозможно*. И, дѣйствительно, весьма обычнымъ аргументомъ того, почему должно покорно слѣдовать велѣніямъ Бога, или судьбы,—у М. Аврелія является то положеніе, *что въ противномъ случаѣ человѣку все равно, вѣдь, придется покориться поневолѣ*, т. е. тотъ самый аргументъ, какой обычно приводится и у другихъ стоиковъ, въ

особенности, у Сенеки и у Эпиктета (IV, 6; IV, 33; IV, 48 V. 10; IX, 42; и друг.). Правда, М. Аврелій нерѣдко аргументируетъ свое требованіе — подчиняться велѣніямъ судьбы и охотно переносить всѣ посылаемыя ею невзгоды,—также тѣмъ соображеніемъ, что все, посылаемое намъ Богомъ, или судьбою, можетъ быть только нормальнымъ и служитъ къ нашей пользѣ и къ пользѣ цѣлаго міра, почему это подчиненіе и должно быть для насъ только пріятнымъ (II, 17; II, 2—3; III, 2; III, 4; IV, 23; VIII, 43 и друг.). Но чтобы усомниться въ искренности такого рода доводовъ М. Аврелія, достаточно припомнить сказанное выше о томъ, что Маркъ Аврелій въ глубинѣ души весьма многое въ мірѣ признавалъ *ненормальнымъ*, особенно враждебно, какъ мы видѣли, относясь, въ частности, къ тѣлесной природѣ человѣка.

Что касается болѣе частныхъ проявленій надломленности волевой энергіи у М. Аврелія, то въ данномъ случаѣ можно указать, во-первыхъ, на признаніе Маркомъ Авреліемъ натуральности всѣхъ физическихъ бѣдствій въ жизни и, слѣдовательно, невозможности и безцѣльности борьбы съ ними. Во-вторыхъ, какъ мы видѣли, М. Аврелій и нравственное зло считалъ явленіемъ естественнымъ, необходимымъ для блага цѣлаго міра (IV, 6; V, 10; VI, 42 42; VII, 1; IX, и др. см. выше) и рѣшительно требовалъ отъ человѣка отказаться отъ всякой мысли и надежды на то, чтобы въ мірѣ не было негодяевъ и, вообще, порочныхъ людей. Но въ то же время выше мы видѣли, что, въ дѣйствительности, М. Аврелій весьма далекъ былъ отъ глубокаго убѣжденія въ нормальности всего существующаго: теоретическое признаніе нормальности всего существующаго Марку Аврелію понадобилось лишь для логическаго обоснованія своего положенія о необходимости человѣку разъ навсегда отказаться отъ борьбы съ отрицательными явленіями жизни. Правда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ М. Аврелій совѣтуетъ заботиться объ исправленіи преступнаго человѣка (XI, 18; XII, 16 и др.). Но, во-первыхъ, съ точки зрѣнія М. Аврелія, искорененіе порока возможно только въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ, но нельзя и мечтать объ искорененіи или даже ослабленіи, вообще, порочности среди людей (VI, 42 и др.), такъ какъ порокъ, по Марку Аврелію, какъ мы видѣли, *необходимъ и полезенъ* для гармоніи мірового цѣлаго. А если такъ, если и негодяи необходимы для блага универса (VI, 42 и друг.), то есть ли какой-нибудь смыслъ исправлять негодяевъ и, такимъ образомъ, итти противъ самой природы и противъ инте-

ресовъ универса? Вѣдь, это было бы несогласнымъ съ основнымъ взглядомъ самого же Марка Аврелія, требовавшаго, чтобы человѣкъ во всемъ подчинялся законамъ природы. Во-вторыхъ, люди, по М. Аврелію, являются порочными въ силу *прирожденнаго* имъ дурного характера. А если такъ, то что же мы можемъ подѣлать съ такимъ человѣкомъ, разъ онъ самимъ Богомъ созданъ съ такимъ, а не инымъ характеромъ и, именно, съ опредѣленною цѣлію—для блага универса? Маркъ Аврелій самъ сознавалъ, повидимому, въ данномъ случаѣ свою нелогичность: по крайней мѣрѣ, рекомендуя заботиться объ исправленіи пороковъ отдѣльныхъ личностей, онъ въ то же время высказываетъ недоумѣніе, какимъ образомъ это возможно сдѣлать при врожденности человѣку опредѣленнаго порочнаго характера (XII, 16). Общее же правило, которымъ, по М. Аврелію, должно руководствоваться человѣку въ своихъ отношеніяхъ ко внѣшнему міру,—это не стремиться къ преобразованію и улучшенію внѣшняго міра, но самому сообразоваться съ событіями, которыя посылаетъ намъ судьба, и съ тѣми людьми, съ которыми мы вынуждены жить (VI, 39), такъ какъ для того, кто обладаетъ достаточно глубокимъ пониманіемъ явленій въ ихъ цѣломъ, по словамъ М. Аврелія, *все* будетъ казаться пріятнымъ, не исключая и случайныхъ явленій природы (III, 2). Затѣмъ, если мы вспомнимъ, что М. Аврелій высказывался нерѣшительно даже по вопросу о томъ, господствуетъ ли въ мірѣ разумный промыслъ Бога, и не считалъ невѣроятнымъ мнѣніе о господствѣ въ мірѣ *слѣпого случая* (XII, 14. 24 и друг.),—то для насъ станетъ еще яснѣе та глубокая надломленность волевой энергіи, какая сказывается въ «Размышленіяхъ» Марка Аврелія. М. Аврелій готовъ былъ, слѣдовательно, свое требованіе подчиняться судьбѣ и ея желаніямъ—замѣнить требованіемъ все предоставить дѣлу *случая*, а самому отказаться отъ всякаго активнаго участія въ дѣлахъ внѣшняго міра. Такимъ образомъ, надломленность жизненной энергіи въ волевой сферѣ у Марка Аврелія въ его «Размышленіяхъ» выражена, во всякомъ случаѣ, не менѣе ясно и сильно, какъ и у другихъ стоиковъ.

Ученіе М. Аврелія объ *апатіи* ко всему внѣшнему, какъ доказательство и выраженіе надломленности его жизненной энергіи въ сферѣ *чувствъ*, вообще, и *нравственныхъ чувствъ*, въ частности,—существенно ничѣмъ не отличается отъ ученія по этому вопросу другихъ стоиковъ, въ особенности, Сенеки и Эпи-

ктета. Основною и самою общею формой, въ какую вылилось ученіе М. Аврелія объ апатіи, является его проповѣдь о безразличіи всего внѣшняго міра и всѣхъ его предметовъ и явленій для нашего счастія или несчастія и о необходимости каждому человѣку, для достиженія истиннаго счастія, стремиться къ выработкѣ въ себѣ такого душевнаго настроенія, такого безучастнаго отношенія ко всему внѣшнему міру, чтобы послѣдній, дѣйствительно, оказался совершенно безсильнымъ вліять на наше счастье и несчастье. Въ развитіи своего ученія о необходимости притупить въ себѣ всякій интересъ и привязанность ко всему внѣшнему міру, М. Аврелій оказывается столь же, если не болѣе, послѣдовательнымъ, какъ и другіе стоики, его предшественники, въ особенности, Сенека и Эпиктетъ.

М. Аврелій, прежде всего, проповѣдуетъ безучастное, апатичное отношеніе ко всякаго рода *физическимъ и матеріальнымъ благамъ и лишеніямъ*, требуя, чтобы человѣкъ не привязывался къ физическимъ и матеріальнымъ благамъ,—не радовался бы имъ чрезмѣрно и не огорчался бы, въ случаѣ ихъ утраты или невозможности ихъ достиженія. Всѣ указанныя выше разсужденія М. Аврелія относительно того, что различныя *физическія* бѣдствія (болѣзни, бѣдность, смерть и т. п.), въ дѣйствительности, не должны быть признаваемы за таковыя и не должны огорчать и дѣлать насъ несчастными,—всѣ эти разсужденія приводятся имъ всегда съ тою именно цѣлью, чтобы побудить человѣка къ выработкѣ въ себѣ такого *апатичнаго* душевнаго настроенія, когда бы онъ, дѣйствительно, не огорчался всѣми этими бѣдствіями. Въ частности, блага нашего тѣла, будучи наиболѣе намъ близки изъ всѣхъ физическихъ благъ, въ то же время встрѣчаютъ со стороны М. Аврелія наибольшее порицаніе, какъ ничего нестоящія. «Презри свое тѣло, какъ если бы ты былъ при смерти, говоритъ М. Аврелій: вѣдь, это лишь кровь, да кости, да сплетенія нервовъ, венъ и артерій. Разсмотри и дыханіе жизни, что оно такое?—Вѣтеръ и притомъ еще не всегда одинаковый, но постоянно то выдыхаемый то снова вдыхаемый (II, 2; ср. IV, 41)». По взгляду М. Аврелія, «слѣдуетъ поступать, говорить и думать такъ, какъ будто мы можемъ всякій мигъ разстаться съ жизнью» (II, 11), т. е. слѣдуетъ подавлять въ себѣ всякій интересъ къ жизни, «быть выше радостей и печалей» этой земной жизни и спокойно ожидать смерти, какъ самаго естественнаго явленія природы, которому подвергаются всѣ живыя существа (II, 17). Маркъ Аврелій

полагаетъ, что именно тотъ достигъ въ жизни наивысшаго счастія, кто «живетъ, не гоняясь ни за чѣмъ и не убѣгая ни отъ чего (...μήτε διώκων, μήτε φεύγων...); кто нисколько не заботится о томъ, много ли времени душа останется въ тѣлѣ или скоро разстанется съ нимъ... (III, 7; сравн IV, 47 и мног. друг.)». Да и къ чему стремиться въ этой жизни къ чему привязываться,—когда здѣсь все такѣ ничтожно, кратковременно и скоротечно,—даже послѣсмертная память о человѣкѣ (III, 10; ср. IV, 1 и др.)? То же должно сказать и о судьбѣ цѣлыхъ большихъ эпохъ и народовъ (IV, 32—33), поскольку измѣняемость и скоропреходящность всего существующаго вытекаетъ изъ самой природы міра и есть условіе всякой жизни (IV, 36 и друг.). Весьма характерно, между прочимъ, и слѣдующее мѣсто изъ «Размышленій» М. Аврелія: «Коротка наша жизнь, разсуждаетъ М. Аврелій: между тѣмъ, въ какихъ несчастіяхъ, среди какихъ людей и въ какомъ тѣлѣ она протекаетъ! *Не считай же жизнь за что-либо важное* (μὴ οὖν ὡς πρᾶγμα) (IV, 50)». Такимъ же тономъ безграничной апатіи ко всему окружающему, даже къ самому факту жизни проникнуты и слѣдующія слова М. Аврелія: «Посмотри вокругъ себя. Какъ все кратковременно, преходяще, какъ легко можетъ попасть во власть грабителя, блудницы, разбойника. Подумай, затѣмъ, о нравахъ своихъ сожителей. Самый снисходительный человѣкъ едва можетъ выносить и самого себя. Что же желать въ такой тьмѣ, въ такомъ тѣлѣ и такомъ потокѣ перемѣнъ въ матеріи, времени, движеніи и движущихся предметахъ... Напротивъ, мнѣ кажется, примирившись съ этимъ, слѣдуетъ ожидать смерти, не сердясь на промедленіе и утѣшаясь... тѣмъ, что ничего не случится противоестественнаго (V, 10)». Изъ приведеннаго мѣста видно, что Маркъ Аврелій не удовлетворяется въ жизни ничѣмъ: ни собой, ни окружающими его людьми и вещами; все ему представляется ничтожнымъ и не заслуживающимъ того, чтобы его желать [1]). Духомъ полной апатіи къ жизни проникнуто также слѣдующее мѣсто изъ «Размышленій» М. Аврелія. «Однѣ вещи спѣшатъ возникнуть, другія разрушаться... Теченіе и измѣненіе постоянно об-

---

[1]) 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.

новляетъ міръ... *Къ чему же можно привязаться* въ такомъ потокѣ проходящихъ мимо явленій, *на чемъ можно остановиться?* Любить эти явленія—все равно, что любить пролетающихъ мимо птицъ; мгновеніе—и они скрылись изъ глазъ. Самая жизнь каждаго изъ насъ подобна испаренію крови и вдыханію воздуха. Какъ легко разъ вдохнуть и выдохнуть воздухъ..., такъ же легко должно отдавать и всю нашу жизненную силу... туда, откуда впервые и получилъ (VI. 15)». «Какъ въ амфитеатрѣ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ М. Аврелій...., приходится тебѣ смотрѣть все одно и то же, и подъ конецъ зрѣлище это начинаетъ тебѣ *надоѣдать*,—такъ приходится тебѣ терпѣть все одно и то же въ теченіе цѣлой жизни... До какихъ же поръ, однако, это будетъ продолжаться (ὡς ἀεὶ τὰ αὐτὰ ὁρώμενα, καὶ τὸ ὁμοειδες, προσκορῆ τὴν θέαν ποιεῖ· τοῦτο καὶ ἐπὶ ὅλου τοῦ βίου πάσχειν.... Μέχρι τίνα οὖν; VI, 46)?» «Замкнись въ себя, говоритъ М. Аврелій: душа, по своей природѣ, довольствуется собой, если поступаетъ праведно (VII, 28)». «Тому, кто одаренъ возвышенною душою.., неужели покажется *сколько-нибудь цѣнною жизнь человѣка?*—Это невозможно (VII, 35—слова Платона)». М. Аврелій совѣтуетъ «проводить остатокъ предстоящей жизни, согласно съ природой, какъ-будто ты дожилъ до конца жизни и уже умеръ (VII, 56)». «Обернись, говоритъ М. Аврелій, и посмотри, каково твое тѣло, и какъ измѣняютъ его старость, болѣзни, излишества!... Не долговѣчны хвалящій и хвалимый, помнящій, и тотъ, о комъ помнятъ. Прибавь еще и то, что все это происходитъ въ одномъ уголкѣ страны... Да и вся земля только одна точка!... (VIII, 21)». «Каковою представляется тебѣ баня?—сочетаніемъ масла, пота, *грязи, мутной воды*. Все это—омерзительно (σικχαντά). *Такова любая часть жизни и матеріи* (VIII, 24)». Въ отношеніи къ внѣшнимъ благамъ, по М. Аврелію, должно руководиться слѣдующимъ правиломъ: «*получать безъ радости, отдавать безъ сожалѣнія* (Ἀτύφως μὲν λαθεῖν, εὐλύτως δὲ ἀφεῖναι: VIII, 33)». Здѣсь, на землѣ, по М. Аврелію, „все—суета, все—сосудъ, наполненный прахомъ (VIII, 37)“. Кто не взираетъ равнодушно на наслажденіе и страданіе, тотъ, по М. Аврелію, грѣшитъ. Также должно смотрѣть «на жизнь и на смерть, славу и позоръ и на другіе предметы, къ которымъ природа міра относится безразлично (IX, 1)». «*Побѣди* игру ощущеній, *смири* стремленіе, *погаси* желаніе, *владѣй* самимъ собою (ἐξαλεῖψαι φαντασίαν, στῆσαι ὁρμήν, σβέσαι ὄρεξιν·ἐφ' ἑαυτῷ ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν IX, 7)»,—вотъ основное правило М. Аврелія. «Ссоры и игры дѣ-

тей,—вотъ, по словамъ М. Аврелія, ваша жизнь, о души, обремененныя трудами (IX, 24)!» «Скоро всѣхъ насъ, разсуждаетъ М. Аврелій, покроетъ земля. Потомъ и она измѣнится... И когда вдумаешься въ эти колыбанія перемѣнъ и превращеній и въ ихъ быстроту,—*станешь презирать все смертное* (...παντὸς θνητοῦ καταφρονήσει) (IX, 28)». «Природа вещей—подобна потоку и все уноситъ за собою. Какъ жалки эти государственные людишки, претендующіе поступать философски! Они—лишь прахъ и тлѣнь. О, человѣкъ, чего тебѣ! Твори, что предписываетъ тебѣ природа... Не надѣйся на осуществленіе Платоновской Республики, но довольствуйся, если хоть самую малость подвинешься впередъ (...ἀλλὰ ἀρκοῦ, εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι: IX, 29)». «О, какъ ничтожна память людская, слава и, вообще, что бы то ни было въ мірѣ (IX, 30)!» восклицаетъ М. Аврелій. «Довольно жалкой жизни! довольно жалобъ и гримасъ! чѣмъ ты тревожишься!? Что въ этомъ новаго!? Изъ-за чего ты выходишь изъ себя (X, 27)!?» «Люди, говоритъ М. Аврелій, молятся, какъ бы добиться обладанія женщиной, а ты молись: помоги мнѣ не желать ея обладанія! Люди молятся, какъ бы погубить врага, а ты молись: помоги мнѣ обойтись безъ его погибели! Люди молятся, спаси жизнь моего ребенка, а ты молись: дай мнѣ силу не страшиться его утраты! Передѣлай такимъ образомъ всѣ обычныя молитвы (IX, 40)». Другими словами, М. Аврелій совѣтуетъ во всемъ всегда ограничивать и подавлять свои желанія и, именно, *только* ограничивать и подавлять. «Если съ тобой, говоритъ М. Аврелій, случится то, чего ты не можешь перенести, не огорчайся: *уничтоживъ* тебя, оно и само исчезнетъ (X, 3)». М. Аврелій совѣтуетъ взывать къ природѣ съ слѣдующими словами: «Дай мнѣ, что хочешь, и возьми, что хочешь (δὸς ὃ θέλεις, ἀπόλαβε ὃ θέλεις: X, 14)», т. е. совѣтуетъ ничего не желать и ничѣмъ не огорчаться, въ случаѣ утраты. Вотъ и другой подобный совѣтъ: «Думая о каждомъ изъ окружающихъ тебя предметовъ, представляй его себѣ *разложившимся, измѣненнымъ, подверженнымъ гніенію и распаденію: думай о томъ, что все рождено для того, чтобы умереть* (X, 18)». Мысль М. Аврелія, такимъ образомъ, исключительно занята вопросами о разрушеніи и смерти всего существующаго, но не о жизни и развитіи его... Предъ своею смертію, по М. Аврелію, въ качествѣ самоутѣшенія должно размышлять такимъ образомъ: «Я покидаю этотъ міръ, гдѣ даже мои современники, для которыхъ я столько трудился, молился и заботился, сами желаютъ, чтобы я ушелъ... Зачѣмъ же желать еще

дальнѣйшаго пребыванія здѣсь (X, 36)?» Разочарованіе жизнію въ приведенныхъ словахъ сказывается полное. Въ XI, 3 своихъ «Размышленій» М. Аврелій прямо требуетъ отъ своихъ читателей уходить изъ жизни не съ тѣми чувствами, какъ это дѣлаютъ христіане: именно, безъ суевѣрія. И хотя М. Аврелій ясно не говоритъ, что, именно, ему въ данномъ случаѣ не нравилось у христіанъ, но можно догадываться, что за суевѣріе М. Аврелій считалъ вѣру христіанъ въ личное безсмертіе. А если такъ, то и въ данномъ случаѣ М. Аврелій обнаруживаетъ отрицательное отношеніе къ самому факту индивидуальной жизни человѣка. Затѣмъ, М. Аврелій, по примѣру Сенеки и Эпиктета, предостерегаетъ своихъ читателей отъ излишней привязанности къ близкимъ и дорогимъ намъ лицамъ, вполнѣ соглашаясь съ извѣстнымъ афоризмомъ Эпиктета, что «лаская ребенка, слѣдуетъ въ душѣ своей говорить: завтра онъ можетъ умереть» (X, 34). Приведенныя и имъ подобныя мѣста сами по себѣ, безъ всякихъ комментаріевъ, вполнѣ ясно говорятъ о томъ, какъ сильно было развито у Марка Аврелія не только равнодушіе къ жизни, къ внѣшнему міру, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ прямо-таки чувство *отвращенія* къ жизни,—говорятъ о томъ, съ какимъ стараніемъ М. Аврелій стремится подавить въ себѣ всякое живое чувство, желаніе и какой бы то ни было, даже малѣйшій интересъ къ окружающему его міру и къ собственной жизни.

Приведенныя мѣста говорятъ объ апатіи Марка Аврелія, главнымъ образомъ, къ физическимъ благамъ, включая сюда и самый фактъ физическаго существованія человѣка на землѣ. Не менѣе безучастно относится М. Аврелій и къ *нравственному* порядку вещей въ мірѣ. Пороки и добродѣтели окружающихъ людей, по нему, не могутъ дѣлать насъ ни счастливыми ни несчастными, а потому намъ до нихъ нѣтъ рѣшительно никакого дѣла, тѣмъ болѣе, что вѣдь, въ концѣ концовъ, всему наступитъ конецъ. Вотъ какъ, напр., выражается М. Аврелій по данному вопросу: «Люди извѣстнаго рода поступаютъ извѣстнымъ образомъ въ силу необходимости. И хотѣть, чтобы было иначе,—все равно, что хотѣть, чтобы въ смоквѣ не было сока. Во всякомъ случаѣ помни, что въ скоромъ времени оба вы умрете, а вскорѣ забудутся и ваши имена (IV, 6)». Слѣдовательно, обращать вниманіе на поступки людей, огорчаться ими нѣтъ никакого побужденія,—это, очевидно, и хотѣлъ сказать Аврелій приведенными словами. «Кто-нибудь поступилъ несправедливо? говоритъ М. Аврелій: тѣмъ хуже для него... (IV, 26)»,

а мнѣ, молъ, какое до этого дѣло... «Кто-нибудь погрѣшаетъ противъ меня... Его дѣло!.. У него *своя* воля, *свои* поступки. У меня же то, что требуетъ общая природа, и я поступаю такъ, какъ мнѣ велитъ *моя* природа (V, 25)». Другими словами, онъ самъ по себѣ, а я тоже самъ по себѣ, *и скорбѣть о грѣхахъ другихъ людей, я, молъ, не намѣренъ и не желаю.* Или вотъ, напр., разсужденіе М. Аврелія по тому же вопросу: «Если это *не мой* порокъ, и не слѣдствіе *моего* порока и если вселенной это не вредитъ (но, по М. Аврелію, какъ мы видѣли, порокъ даже *полезенъ* для гармоніи универса),— о чемъ мнѣ безпокоиться? И что можетъ подтвердить вселенной?! (εἰ μήτε κακία ἐστὶ τοῦτο ἐμή, μήτε ἐνέργεια κατὰ κακίαν ἐμὴν, μήτε τὸ κοινὸν βλάπτεται, τί ὑπὲρ αὐτοῦ διαφέρομαι; τίς δὲ βλάβη τοῦ κοινοῦ; V, 35; ср. VI, 42; 57; VIII, 51 и др.)». Смыслъ этихъ словъ тотъ же, что и предшествующихъ: нравственные недостатки другихъ лицъ для каждаго изъ насъ должны быть чѣмъ-то совершенно безразличнымъ «Что такое порокъ? спрашиваетъ М. Аврелій: нѣчто такое, что̀ ты часто видѣлъ.., ничто не ново. Все—обычно и кратковременно (VII, 1)», а намъ извѣстно, съ какимъ равнодушіемъ М. Аврелій относится ко всему, что не ново, обычно и кратковременно. Еще примѣръ безучастности М. Аврелія къ участи другихъ людей. «Пусть, говоритъ онъ, случается, что угодно съ тѣми, кто можетъ страдать отъ внѣшнихъ бѣдствій..., я же не могу испытывать вреда, если не воображу себѣ, что случившееся со мною есть зло» (VII, 14). «*Не унывай съ унывающими и не волнуйся*» (μὴ συνεπιθρηνεῖν, μὴ σφύζειν), по поводу ихъ несчастія, совѣтуетъ М. Аврелій въ VII, 43 своихъ «Размышленій». «Ты хоть разорвись, говоритъ Аврелій, а дѣла людей будутъ все тѣ же (ὅτι οὐδεν ἧττον τὰ αὐτὰ ποιήσουσι, κἂν σὺ διαῤῥαγῇς: VIII, 4; ср. IX, 42 и друг.). Впрочемъ, М. Аврелій иногда чувствуетъ всю тяжесть жизни среди безнравственныхъ людей; но онъ этимъ не возмущается, не принимаетъ близко къ своему сердцу состояніе *другихъ* людей, а испытываетъ, какъ и при созерцаніи физическаго зла въ мірѣ, только желаніе *уйти* вовсе изъ міра, чѣмъ его апатичное отношеніе къ нравственному злу въ мірѣ, равнодушіе и безсердечіе къ прочимъ людямъ лишь подтверждается и завершается. Одно только, по словамъ М. Аврелія, «могло бы привязать и удержать тебя въ жизни. Это, если бы ты могъ жить съ людьми единодушными. Но, ты видишь, какъ досадно расходиться во мнѣніяхъ, живя вмѣстѣ, и самъ готовъ воскликнуть: *о, смерть! скорѣе приходи и дай мнѣ*

позабыть самого себя (ὦ θάνατε, μή που καὶ αὐτὸς ἐπελάθωμαι ἐμαυτοῦ: IX, 3)!» Къ факту существованія среди людей *добродѣтели* Маркъ Аврелій также безусловно равнодушенъ, потому что это тоже есть нѣчто внѣшнее по отношенію къ намъ, слѣдовательно, не благо и не источникъ нашего счастія. Вотъ какимъ образомъ кратко высказывается М. Аврелій относительно этого предмета: «*Едва проснувшись, спрашивай себя, есть ли тебѣ дѣло до того, поступаютъ ли другіе праведно и хорошо? Нѣтъ, это тебя не касается* (οὐ διοίσει: X, 13)».

Приведенныхъ данныхъ, думается, вполнѣ достаточно для того, чтобы имѣть основаніе утверждать, что апатія, равнодушіе и даже полное отвращеніе къ жизни являются характерными чертами нравственныхъ воззрѣній и душевной настроенности Марка Аврелія. Ко всему этому надо прибавить и то, что и Маркъ Аврелій, по примѣру другихъ стоиковъ, не зналъ иныхъ идеаловъ жизни и дѣятельности, кромѣ идеаловъ этого земного міра, поскольку онъ не имѣлъ вѣры ни въ личнаго премірнаго Бога, ни въ будущую личную жизнь за гробомъ. Въ данномъ случаѣ и относительно М. Аврелія можно было бы повторить тѣ же соображенія, въ подтвержденіе чисто *отрицательнаго* характера того душевнаго состоянія, которое у М. Аврелія обозначается, по примѣру другихъ стоиковъ, терминомъ ἀπάθεια, какія нами уже были высказаны, при изложеніи ученія болѣе раннихъ представителей стоицизма. Такимъ образомъ, не развитіе и усиленіе въ себѣ чувства любви и привязанности къ извѣстнаго рода предметамъ и лицамъ должно быть, по взгляду М. Аврелія, какъ и по ученію другихъ стоиковъ, основною цѣлью человѣка и основнымъ условіемъ его счастья, *но подавленіе въ себѣ, вообще, какого бы то ни было чувства любви и привязанности къ какому бы то ни было предмету или лицу*. «Если ты, говоритъ М. Аврелій, не перестанешь любить многое другое (согласно контексту, здѣсь подразумѣвается, вообще, внѣшій міръ), то не будешь ни свободенъ, ни доволенъ, ни спокоенъ, *ибо по необходимости ты будешь завидовать, ревновать, подозрѣвать всѣхъ, кто можетъ отнять эти дорогіе тебѣ предметы, и будешь злоумышлять противъ тѣхъ, кто имѣетъ эти предметы въ своей власти*. Однимъ словомъ, если будешь желать какого-либо изъ этихъ предметовъ, тебѣ придется жить въ безпокойствѣ. Сверхъ того, постоянно ты будешь роптать на боговъ. Если же ты будешь любить и чтить только свой разумъ, то и собой ты всегда будешь доволенъ, и съ

людьми будешь жить въ мірѣ, и покорный богамъ, будешь ихъ славословить». (VI, 16). Такимъ образомъ, по мнѣнію М. Аврелія, стоитъ только человѣку полюбить что-либо въ своей жизни, пожелать или привязаться къ чему-нибудь, кромѣ себя самого,—какъ сейчасъ же по необходимости возникаютъ вражда, ненависть, зависть и т. п. То же самое и въ сходныхъ выраженіяхъ М. Аврелій говоритъ и въ VI, 41 ст. своихъ «Размышленій». Въ VIII, 44 М. Аврелій прямо отрицаетъ всякій смыслъ въ заботахъ о томъ, что будетъ послѣ нашей смерти и совѣтуетъ заботиться только о настоящемъ, т. е. о своемъ земномъ существованіи. «Пользуйся, говоритъ онъ здѣсь, настоящимъ временемъ въ своихъ собственныхъ интересахъ (τοῦτον ἰδοὺ τὸν χρόνον σεαυτῷ χαρίσαι). Тѣ, которые заботятся о послѣсмертной славѣ, не понимаютъ того, что послѣ нихъ будутъ жить такіе же люди, какъ и тѣ, которыхъ они едва переносятъ теперь, и также будутъ смертны. Что же тебѣ толку въ томъ, что эти люди будутъ говорить о тебѣ такъ или иначе и составятъ о тебѣ то или иное мнѣніе?» (ср. XII, 3). Сильнѣе выразить исключительную и эгоистическую привязанность къ этому земному міру,— врядъ ли возможно. М. Аврелій въ данномъ случаѣ оставляетъ позади себя и Сенеку и Эпиктета. Но если такъ, то тѣмъ безотраднѣе намъ представляется душевное настроеніе М. Аврелія, если, по нему, единственнымъ средствомъ къ тому, чтобы пользоваться этимъ *настоящимъ*, является *подавленіе въ себѣ всякаго желанія, любви и привязанности къ чему бы то ни-было, и къ кому бы то ни было.* Тѣмъ болѣе безотраднымъ должно казаться намъ душевное настроеніе М. Аврелія, что желая подавить въ себѣ всякое живое чувство и желаніе, онъ этимъ-то путемъ и думалъ достичь наслажденія, т. е. въ самомъ фактѣ подавленія въ себѣ чувствъ и желаній. Стремленіе до дна испить чашу наслажденій здѣсь, на землѣ у М. Аврелія было въ высшей степени развито; но въ то же время онъ до глубины души былъ разочарованъ во всемъ земномъ. Въ этомъ самопротиворѣчіи М. Аврелія и заключается весь трагизмъ его душевнаго состоянія, подобно тому, какъ это мы видѣли и у Сенеки и у Эпиктета. «Не раньше перестанешь ты стонать, говоритъ М. Аврелій въ одномъ мѣстѣ своихъ «Размышленій»: какъ когда поймешь, *что такое же наслажденіе*, какое сластолюбцамъ доставляетъ роскошь, тебѣ должно доставлять исполненіе въ каждомъ поступкѣ своего назначенія. Вѣдь, все, что заставляетъ поступать сообразно своей природѣ, *должно доставлять наслажденіе* (X, 33)». Но

мы уже знаемъ, что поступать согласно природѣ, по М. Аврелію, значитъ вполнѣ подчиняться существующему порядку вещей, не скорбѣть, если что либо совершается противно нашему желанію, ни къ чему не привязываться и ничего не любить такъ, чтобы можно было печалиться въ случаѣ утраты. И въ такомъ-то апатичномъ подчиненіи природѣ, въ такомъ подавленіи въ себѣ всякаго рода чувствъ и желаній М. Аврелій ищетъ себѣ душевнаго наслажденія! Счастливая жизнь человѣка ставится М. Аврелiемъ въ исключительную зависимость отъ его *крайне апатичнаго* отношенія ко всему внѣшнему міру также въ XI, 16 его «Размышленій» [1]). Косвеннымъ подтвержденіемъ развиваемой нами мысли можетъ служить также фактъ полнаго умолчанія М. Аврелiемъ о какомъ бы то ни было положительномъ чувствѣ любви и привязанности къ чему бы то ни было, взамѣнъ отрицаемой имъ любви и привязанности къ внѣшнему міру. Правда, М. Аврелій часто говоритъ, что вмѣсто привязанности къ внѣшнему міру у человѣка остаются еще такъ называемыя духовныя, высшія блага: справедливость, честность, общительность и проч. (напр., смотр. V, 9; VI, 16 и др.). Но, вѣдь, и справедливость, и честность, и даже любовь суть только безсодержательныя отвлеченныя понятія, если мы изъ этихъ душевныхъ движеній устранимъ ихъ *объекты*, т. е. *людей*, а это-то и дѣлаетъ М. Аврелій, который, хотя и проповѣдуетъ любовь, справедливость, честность въ отношеніи къ людямъ, но въ то же время требуетъ, чтобы намъ не было до нихъ никакого дѣла. По мнѣнію М. Аврелія, мы должны любить и помогать людямъ; но такъ, чтобы не огорчаться ихъ страданіями и не радоваться ихъ счастію. Такимъ образомъ, по мнѣнію Марка Аврелія, человѣку, въ замѣнъ привязанности къ внѣшнему міру, остается одно лишь „духовное“ благо—самозамкнутость и самодовлѣемость человѣка (X, 13; VII, 53; V, 35; VIII, 51: VII, 14; XII, 1; V, 25; XI, 34; XII, 3; XIII, 33; 37; VII, 28 и друг.). Но эта-то самозамкнутость человѣка и его самодовлѣемости для ограниченнаго существа, почерпающаго извнѣ и начало своей жизни и ея развитіе,—въ дѣйствительности, является *«началомъ конца»*, началомъ нравственнаго омертвѣнія, о чемъ намъ уже приходилось говорить и выше, при изложеніи ученія Сенеки и Эпиктета. Поэтому

---

[1]) Кромѣ приведенныхъ мѣстъ, объ эвдемонистическомъ характерѣ проповѣдуемой Маркомъ Аврелiемъ апатіи смотр. еще III, 6; VI, 23. 24. 26; V; 34; VI, 44; VII, 57. 68. 74; VIII, 1. 10; IX, 2. 3. 26; X, 6. 20; XI, 34 и многія другія.

нѣсколько неожиданнымъ представляется намъ мнѣніе нѣкоторыхъ изслѣдователей философіи М. Аврелія, которые причину враждебности его къ христіанству видятъ въ томъ, что М. Аврелію будто-бы внушало отвращеніе къ христіанству отрицательное отношеніе послѣдняго къ земной жизни, страстное искаціе смерти, отрицаніе всякаго человѣческаго прогресса и всякой культуры. Въ дѣйствительности, мы видимъ какъ разъ обратное этому: не христіанство, а именно М. Аврелій отрицалъ не только всякій смыслъ *земного* существованія человѣка, а слѣдовательно и прогресса, но отрицалъ также прогрессъ и въ будущей, *загробной* жизни.

Послѣ всего сказаннаго о формальной сторонѣ этическихъ воззрѣній М. Аврелія, нѣтъ надобности подробно распространяться о матеріальномъ принципѣ его этики, т. е. о самомъ *содержаніи* его нравственнаго идеала.—По вопросу о конечной *цѣли* стремленій человѣка, М. Аврелій можетъ быть только проповѣдникомъ самаго послѣдовательнаго *пассивнаго ультра-индивидуализма*, переходящаго въ *эгоизмъ*, полагая счастіе человѣка внѣ *альтруистическихъ* чувствъ любви и привязанности къ другимъ людямъ. Этотъ эгоизмъ М. Аврелія является только естественнымъ логическимъ и психологическимъ выводомъ изъ его ученія о совершенной апатіи ко всему внѣшнему, въ томъ числѣ и къ людямъ, въ связи съ общимъ холодно-разсудочнымъ его отношеніемъ къ міру и къ людямъ. Поэтому, для подтвержденія наличности у М. Аврелія этого пассивнаго эгоизма достаточно сослаться на тѣ мѣста изъ его «Размышленій», которыя мы приводили выше для доказательства его безучастнаго отношенія ко всему внѣшнему, въ особенности къ *людямъ*, такъ какъ въ этой, именно, его холодности и безучастности въ отношеніи къ людямъ и выражается его эгоизмъ. Подъ этимъ, а не инымъ угломъ зрѣнія должно смотрѣть и на всѣ тѣ многочисленныя мѣста «Размышленій» М. Аврелія, гдѣ онъ говоритъ о любви человѣка къ ближнимъ, какъ основной задачѣ его жизни. Такого рода мѣстъ у М. Аврелія, дѣйствительно, мы встрѣчаемъ столь много, сколько не попадается ни у Сенеки ни у Эпиктета. И самое это количество такихъ мѣстъ въ «Размышленіяхъ» М. Аврелія и ихъ тонъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, повидимому, не лишенный искренности, можетъ, конечно, отчасти говорить о томъ, что апатичное отношеніе М. Аврелія ко всему внѣшнему міру еще не окончательно заглушило въ его душѣ чувство любви къ людямъ. Причинъ этому, прежде

всего, должно искать въ особенностяхъ личнаго характера Марка Аврелія, въ извѣстной мягкости и деликатности его натуры, не вполнѣ еще извращенной его пессимизмомъ. Общественное положеніе М. Аврелія въ данномъ случаѣ также, вѣроятно, сыграло нѣкоторую роль. Въ самомъ дѣлѣ, странно было бы ожидать отъ государя Римской имперіи, гдѣ личность, по самому характеру государственнаго строя, всецѣло приносилась въ жертву государству,—чтобы онъ не постарался въ своей философской системѣ отвести значительное мѣсто идеаламъ *общественной* и *государственной* жизни. Но всѣмъ этимъ, конечно, еще нисколько не ослабляется тотъ конечный выводъ, что ученіе о любви къ людямъ у М. Аврелія, и у другихъ стоиковъ, какъ идущее въ разрѣзъ съ основнымъ принципомъ его этическихъ воззрѣній—съ его *ультра-индивидуализмомъ*, въ связи съ его апатіей ко всему окружающему,—вовсе не является его устойчивымъ и глубокимъ убѣжденіемъ, проникнутымъ соотвѣтствующимъ живымъ *чувствомъ*. А что изъ двухъ противоположныхъ теченій мысли въ философскихъ разсужденіяхъ М. Аврелія, изъ которыхъ одно говоритъ о безучастности ко всему окружающему и о самомъ грубомъ эгоизмѣ, а другое, яко-бы, о любви къ человѣчеству, что основнымъ и характернымъ для М. Аврелія должно признать именно *первое*, а не второе,—это ясно видно и изъ того, что и М. Аврелій, по примѣру другихъ стоиковъ, любовь къ ближнимъ и къ Богу *выводитъ изъ апатіи ко всему внѣшнему міру*. Слѣдовательно, формальный принципъ его этики является у него *доминирующимъ и налагающимъ свой специфическій отпечатокъ и на его матеріальный принципъ*. Эту мысль Маркъ Аврелій высказываетъ неоднократно. Напр., въ VI, 16 своихъ «Размышленій» онъ говоритъ: «Если ты не перестанешь любить многое другое (въ данномъ случаѣ Маркъ Аврелій, какъ и въ другихъ мѣстахъ, разумѣетъ весь внѣшній міръ), то ты не будешь ни свободенъ, ни доволенъ, ни спокоенъ, ибо *по необходимости* будешь завидовать, ревновать подозрѣвать всѣхъ, кто можетъ отнять эти дорогіе тебѣ предметы... Сверхъ того, ты постоянно будешь роптать на боговъ» и т. д. Дальше Маркъ Аврелій говоритъ о томъ, что при иномъ отношеніи къ внѣшнему міру, возникаетъ любовь къ людямъ и прочія добродѣтели (ibid. также VI, 41 и др.). Маркъ Аврелій, такимъ образомъ, допускаетъ, какъ и прочіе стоики, благожелательное и любовное отношеніе къ другимъ людямъ *только подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, если человѣкъ перестанетъ совершенно цѣнить всякія внѣшнія блага*,

причемъ, эти послѣднія, какъ мы видѣли, у М. Аврелія имѣютъ очень широкое значеніе охватывая, напр., также радости семейной жизни, любовь къ дѣтямъ и проч. (ср. XI, 34 и проч.). И это потому, что тогда, молъ, людямъ не изъ-за чего будетъ ссориться между собою. Слѣдовательно, по М. Аврелію, какъ и по ученію другихъ стоиковъ, человѣкъ тогда только можетъ любить людей и благотворить имъ,—когда все то, что онъ можетъ имъ отдать, самъ онъ цѣнитъ ни во что или же, по крайней мѣрѣ, самъ онъ ничего отъ утраты ихъ не теряетъ. Въ противномъ же случаѣ, т. е. стóить только человѣку признать извѣстную цѣнность за тѣмъ, что ему приходится уступить своему ближнему,—и онъ *непремѣнно* долженъ почувствовать къ послѣднему вражду и ненависть. Невольно вспоминается извѣстная басня Крылова, гдѣ лисица съ такою охотою уступаетъ своему куманьку-волку цѣлый стогъ сѣна, изъ чувства «любви и состраданія» къ нему... Ко всему этому слѣдуетъ прибавить и то, что ультра-индивидуализмъ ученія М. Аврелія о конечной цѣли человѣческихъ стремленій, какъ и у другихъ стоиковъ, носитъ опредѣленную печать *натурализма*, такъ какъ иной жизни, кромѣ протекающей въ условіяхъ земного существованія человѣка, М. Аврелій не знаетъ [1]). Въ обоихъ этихъ отношеніяхъ изложенное нами ученіе М. Аврелія о конечной цѣли стремленій, очевидно, находится въ принципіальномъ противорѣчіи съ альтруизмомъ и супранатурализмомъ *христіанскаго* ученія о данномъ предметѣ.

---

[1]) О любви людей между собою, вытекающей изъ сознанія единства природы всѣхъ людей, единства ихъ происхожденія и ихъ назначенія, М. Аврелій говоритъ въ 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 прощеніи обидъ своимъ врагамъ, которымъ-де не слѣдуетъ мстить, а лучше позаботиться объ ихъ исправленіи, Маркъ Аврелій говоритъ въ 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 тутъ сказывается также и эгоизмъ М. Аврелія, такъ какъ обычнымъ аргументомъ того, почему должно прощать обиды и оскорбленія, наносимыя намъ нашими врагами, у М. Аврелія, какъ и у другихъ стоиковъ, является соображеніе, что враги намъ повредить не могутъ, *а скорѣе вредятъ самимъ себѣ*. О благотворительности, милосердіи, о жизни для блага общества, а не только для личнаго—М. Аврелій говоритъ, наприм., въ слѣдующихъ мѣстахъ своихъ „Размышленій": 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, какъ мы уже сказали, М. Аврелію нетрудно было говорить о благотворительности, такъ какъ тому, чѣмъ онъ готовъ былъ дѣлиться со своимъ ближнимъ, онъ не придавалъ рѣшительно никакого значенія или, по крайней мѣрѣ, стремился къ этому. Кромѣ всего этого, у М. Аврелія мы встрѣчаемъ общія всѣмъ стоикамъ разсужденія о дружбѣ, о любви родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ и т. п.; но всѣ эти разсужденія должно понимать подъ угломъ зрѣнія основного принципа М. Аврелія—его ученія объ *апатіи*, почему онъ, проповѣдуя, напр., любовь къ дѣтямъ, въ то же время предостерегаетъ отъ чрезмѣрности этой любви, чтобы какъ-нибудь не огорчиться въ случаѣ потери ребенка.

По вопросу о содержаніи *нравственнаго закона* и о человѣческой *совѣсти*,— ученіе М. Аврелія, какъ и другихъ стоиковъ, также не имѣетъ существенныхъ, положительныхъ точекъ соприкосновенія съ *христіанскою* моралью, поскольку вся моральная философія М. Аврелія проникнута духомъ *односторонняго интеллектуализма* и вытекающихъ отсюда *скептицизма, неувѣренности и самопротиворѣчій* въ рѣшеніи вопроса о томъ, къ чему и какими путями человѣкъ долженъ стремиться въ своей жизни. Припомнимъ, напр., хотя бы тотъ фактъ, что М. Аврелій иногда готовъ былъ даже допустить господство въ мірѣ слѣпого *случая*,— и намъ станетъ ясно, что объ *абсолютномъ нравственномъ законѣ*, долженствующемъ лежать въ основѣ человѣческой дѣятельности и человѣческой *совѣсти*, какъ неподкупномъ органѣ этого закона, М. Аврелій не могъ говорить *съ достаточно глубокимъ убѣжденіемъ*. Христіанское ученіе объ *абсолютномъ* нравственномъ законѣ человѣческой дѣятельности, имѣющемъ своимъ источникомъ самого Бога,—не могло имѣть своихъ положительныхъ корней въ той философіи, представителемъ которой былъ М. Аврелій.— Наконецъ, ученіе М. Аврелія *о мотивахъ* нравственной дѣятельности, проникнутое духомъ послѣдовательнаго эвдемонизма и эгоизма, въ натуралистической его окраскѣ, затѣмъ ученіе о *путяхъ и средствахъ*, ведущихъ человѣка къ его нравственному совершенству и счастію, носящее характеръ послѣдовательнаго интеллектуализма и автономизма,—все это также черты, никакъ не сближающія моральную философію М. Аврелія съ *христіанскимъ* ученіемъ о нравственности.

Представленное нами изложеніе этическихъ воззрѣній Марка Аврелія говоритъ о томъ, что онъ не только въ основныхъ пунктахъ, но въ большинствѣ случаевъ и въ частностяхъ находится въ полномъ согласіи со взглядами другихъ стоиковъ, въ особенности Сенеки и Эпиктета. А если такъ, то сдѣланные нами конечные выводы и заключенія объ отношеніи къ *христіанству* этическихъ воззрѣній Сенеки, Эпиктета и прочихъ стоиковъ, какъ выразителей идеаловъ и стремленій того общества, среди котораго они жили и представителями взглядовъ котораго они являлись, — вполнѣ приложимы и къ этикѣ М. Аврелія.

Подводя общій итогъ всему сказанному нами объ особенностяхъ этики позднѣйшихъ представителей стоицизма— Сенеки, Эпи-

ктета и М. Аврелія,—мы можемъ констатировать тотъ фактъ, что Сенека, Эпиктетъ и М. Авреній, въ общемъ, сдѣлали дальнѣйшій шагъ впередъ, сравнительно съ представителями древней и средней стои, по пути саморазложенія основъ традиціонnаго античнаго міросозерцанія, вообще, и основъ традиціонной античной этики, въ частности, не давая взамѣнъ разрушаемаго ничего положительно новаго. Отсюда, тотъ основной процессъ духовнаго развитія, какой былъ нами отмѣченъ у послѣдователей позднѣйшаго стоицизма, получаетъ у нихъ еще болѣе опредѣленно выраженныя психо-патологическія, въ широкомъ смыслѣ этого слова, черты, чѣмъ аналогичный же процессъ у представителей древней стои,—поскольку общій упадокъ волевой энергіи и эгоистическая апатія ко всему существующему у разсмотрѣнныхъ нами представителей новой стои очерчены въ еще болѣе опредѣленныхъ, яркихъ и сильныхъ краскахъ, чѣмъ у болѣе раннихъ стоиковъ. Представители древней и отчасти средней стои дали съ своей стороны, главнымъ образомъ, *теоретическую* разработку и обоснованіе ученію объ апатіи, какъ высочайшемъ благѣ человѣка; представители же новой стои свое главное вниманіе обратили на тѣ *практическіе выводы*, какіе слѣдуютъ изъ этой теоріи, стараясь эти выводы провести въ *самую жизнь*,—какъ свою личную, такъ и въ жизнь современнаго имъ общества, черезъ посредство своей научной и педагогической дѣятельности. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что у представителей новой стои мы имѣемъ дѣло не столько съ *теоретическимъ* обоснованіемъ ученія объ апатіи, сколько съ *наставленіями* и *проповѣдью* о необходимости это ученіе осуществлять въ жизни. Изъ теорической сферы ума ученіе объ апатіи ко всему существующему у представителей новой стои, такимъ образомъ, переносится въ жизненно-практическую сферу воли и серца и должно было поэтому вести къ болѣе пагубнымъ послѣдствіямъ, чѣмъ соотвѣтствующее ученіе представителей древней и средней стои.

Еще болѣе крайнее развитіе этотъ *психопатологическій* процессъ получаетъ у *Эпикура* и его послѣдователей.

VIII.

Эпикуреизмъ.

Почти одновременно со стоической философіей возникъ эпикуреизмъ, который, ко времени возникновенія и первоначальнаго распространенія христіанства получилъ среди философски-образованной части греко-римскаго общества почти такое же широкое распространеніе, какъ и стоицизмъ. Что же касается своей популярности и своего распространенія въ среднихъ слояхъ греко-римскаго общества,—то, судя по нѣкоторымъ указаніямъ какъ и замѣчаніямъ Цицерона, эпикурейская нравственная философія, болѣе льстящая, по своей прикладной сторонѣ невзыскательнымъ нравственнымъ вкусамъ тогдашняго языческаго общества, благодаря своей полной откровенности въ провозглашеніи эвдемонизма, какъ своего основного принципа, въ этомъ отношеніи эпикурейская философія, пожалуй, даже оставляетъ стоицизмъ позади себя. Само собою понятно, что при характеристикѣ нравственнаго состоянія античнаго міра, въ эпоху возникновенія и первоначальнаго распространенія христіанства, нельзя не коснуться такого крупнаго отображенія этого состоянія, какимъ, очевидно, былъ эпикуреизмъ, доказательствомъ чего можетъ служить, прежде всего, его широкая популярность среди тогдашняго образованнаго общества. Исторія нравовъ языческаго общества, ко времени возникновенія и первоначальнаго распространенія здѣсь христіанства, подтверждаетъ фактъ глубокаго проникновенія въ эту среду эвдемонистическихъ началъ эпикуреизма.

Эпикурейская моральная философія уже въ лицѣ своего основателя—Эпикура получила настолько законченную форму, что всѣ позднѣйшіе представители этой философіи, вплоть до появленія христіанства и далѣе, только повторяли основные принципы своего учителя, насколько объ этомъ можно судить, главнымъ образомъ, на основаніи свидѣтельствъ Цицерона, который характеризуетъ взгляды современныхъ ему эпикурейцевъ чертами, въ общемъ тождественными

со взглядами самого Эпикура, а также на основаніи совершеннаго сходства въ основныхъ пунктахъ между взглядами наиболѣе виднаго изъ представителей позднѣйшаго эпикуреизма— Лукреція Кара [1]) со взглядами Эпикура. Поэтому для характеристики основныхъ принциповъ эпикурейской моральной философіи, думается, достаточно будетъ ограничиться изложеніемъ взглядовъ одного лишь Эпикура, на основаніи сохранившихся отрывковъ изъ его сочиненій и многочисленныхъ свидѣтельствъ объ его философскихъ воззрѣніяхъ, находимыхъ нами у другихъ древнихъ писателей, главнымъ образомъ, у Цицерона, Сенеки, Діогена Лаэрція, Плутарха и др., а также у нѣкоторыхъ отцевъ и учителей церкви, полемизировавшихъ противъ Эпикура, напр., у Лактанція, Оригена, Іеронима и пр. Сузить такимъ образомъ нашу задачу, кромѣ указанныхъ выше основаній, тѣмъ болѣе позволительно, что свѣдѣнія о другихъ представителяхъ эпикурейской философіи, кромѣ самого Эпикура, имѣются въ высшей степени скудныя, благодаря потерѣ ихъ сочиненій, а тѣ свѣдѣнія, какія имѣются, въ большинствѣ случаевъ къ Эпикуру относятся столько же, сколько и къ его послѣдователямъ. Это особенно должно сказать относительно свидѣтельствъ Цицерона. Слѣдовательно, характеризуя, на основаніи этихъ свидѣтельствъ, взгляды самого Эпикура, мы тѣмъ самымъ характеризуемъ взгляды и его послѣдователей [2]).

Изъ предшествующихъ философскихъ моральныхъ системъ эпикуреизмъ, по своему основному духу, ближе всего стоитъ къ школѣ *киринейцевъ*, въ томъ фазисѣ развитія послѣдней, когда эвдемонистическій и гидонистическій принципъ въ киринейской этикѣ уже принялъ вполнѣ опредѣленную окраску *разочарованія* въ возможности достиженія совершеннаго и, яко-бы, единственно доступнаго человѣку счастья здѣсь на землѣ, въ условіяхъ его матеріальнаго, космическаго существованія. Основной духъ и тонъ этическаго міросозерцанія эпикурейцевъ тотъ же, что́ и у киринейцевъ. Но, въ отличіе отъ послѣднихъ, эпикурейцы не относились съ совершен-

---

[1]). Мы упомянули въ данномъ случаѣ о Лукреціи Карѣ потому, что его воззрѣнія изъ всѣхъ другихъ представителей эпикурейской философіи, за исключеніемъ самого Эпикура, извѣстны намъ въ наибольшихъ подробностяхъ, благодаря сохранившемуся его сочиненію „De natura deorum", гдѣ онъ приводитъ и раскрываетъ основные физическіе и моральные принципы эпикуреизма.

[2]). Собраніе важнѣйшихъ изъ этихъ свидѣтельствъ см., напр., у Usener'a, въ его «Epicurea» (Lepsig. 1887). Здѣсь же изданы имъ и сохранившіеся отъ Эпикура отрывки изъ его сочиненій. Этимъ изданіемъ Usener'a мы, главнымъ образомъ, и будемъ пользоваться.

нымъ пренебреженіемъ къ вопросамъ метафизики. Хотя, по сравненію съ этикой, метафизика и отходила у эпикурейцевъ на второй планъ, но основныя положенія своей морали они все-таки сознательно выводили изъ своего общаго (матеріалистическаго) взгляда на природу всего существующаго. У киринейцевъ же этотъ выводъ, какъ мы видѣли, дѣлался почти ненамѣренно, какъ-бы вслѣдствіе ихъ безсознательнаго проникновенія духомъ интеллектуалистически-натуралистическаго античнаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, эпикуреизмъ стоитъ къ киринейской школѣ въ отношеніи, аналогичномъ тому, какое выше мы отмѣтили между стоицизмомъ и цинизмомъ, причемъ, метафизика Эпикура имѣетъ въ своей основѣ атомистическое ученіе Демокрита (съ несущественными уклоненіями), тогда какъ стоическая метафизика сближается съ ученіемъ Гераклита, отчасти Платона и Аристотеля. Существенное родство эпикурейской морали съ киринейскою, во второмъ фазисѣ развитія этой послѣдней, когда киринейская этика, по существу, явилась почти тождественною съ циническою, съ которой, въ свою очередь, какъ мы видѣли, тѣсно связана стоическая философія, — это обстоятельство даетъ намъ право, такъ сказать, apriori предполагать, что внутреннее взаимоотношеніе эпикурейской и стоической морали, въ общемъ, должно характеризоваться чертами самаго близкаго сродства. Правда, эпикуреизмъ, какъ философско-моральную систему, часто противополагаютъ стоицизму, какъ по существу иное и даже враждебное ему философское направленіе, и, обыкновенно, не въ пользу философской морали Эпикура. Такой взглядъ на взаимоотношеніе между стоицизмомъ и эпикуреизмомъ ведетъ свое начало съ самыхъ древнихъ временъ. Высказанъ онъ впервые и утвердился болѣе или менѣе въ общемъ сознаніи, благодаря самимъ стоикамъ, которые любили противополагать свою моральную философію, какъ ученіе о добродѣтели, эпикурейской, возводящей, какъ извѣстно, удовольствіе въ основной принципъ человѣчес кихъстремленій и дѣятельности. Въ этомъ направленіи особенно много сдѣлано Цицерономъ, который эту противоположность между стоицизмомъ и эпикуреизмомъ возвелъ, что называется, на степень принципіальной, тогда какъ другіе стоики, напр., Сенека, во многихъ случаяхъ не только соглашались съ нѣкоторыми взглядами Эпикура, но даже дѣлали ссылки на его сочиненія, для подтвержденія своихъ собственныхъ взглядовъ. Различіе между стоицизмомъ и эпикуреизмомъ часто усматривается и въ томъ (тоже начиная со временъ стоиковъ и, прежде всего, благодаря имъ), что стоицизмъ проводилъ,

яко-бы, телеологическій взглядъ на міръ, а Эпикуръ, напротивъ, былъ защитникомъ механическаго міросозерцанія. Отсюда, конечно, различіе идетъ и далѣе, касаясь также самыхъ основъ *этики* того и другого, напр., вопросовъ о сущности и происхожденіи зла и средствъ для борьбы съ нимъ, о конечномъ благѣ человѣка и способахъ его достиженія и т. п. Но излагая религіозно-этическія воззрѣнія важнѣйшихъ представителей стоицизма, намъ пришлось убѣдиться въ томъ, что ученіе о добродѣтели, телеологическій характеръ міровоззрѣнія и т. п. черты, столь часто признаваемыя характерными для стоицизма въ противоположность эпикурейской моральной философіи,—въ существѣ дѣла, представляютъ ихъ себя только, такъ сказать, внѣшнюю, показную сторону стоицизма, теоретическую и логическую его скорлупу, или оболочку, подъ которой скрывается содержаніе и самый духъ системы, не имѣющіе ничего общаго съ этою внѣшнею, показною ея стороною и даже прямо ей противоположные. Мы видѣли, что идеалы стоицизма, если мы будемъ обращать вниманіе не на громкія фразы и логическую только формулировку основныхъ его положеній, а на внутренній ихъ смыслъ, на самый *духъ* системы,—въ существѣ дѣла, всецѣло проникнуты космическимъ характеромъ и нисколько не возвышаются надъ этимъ земнымъ міромъ. Видѣли, что стоическое ученіе о Богѣ, какъ разумномъ началѣ, все создавшемъ и всѣмъ цѣлесообразно управляющемъ, въ концѣ концовъ, обращается въ провозглашеніе безграничнаго господства въ мірѣ механическихъ законовъ, въ натуралистическій пантеизмъ (панлогизмъ) и фатализмъ, такъ что, напр., М. Аврелій настолько не былъ убѣжденъ въ цѣлесообразности всего существующаго, что не считалъ чѣмъ-либо несогласнымъ со своей системой допустить даже господство въ мірѣ слѣпого случая. Видѣли, наконецъ, и то, что стоическое ученіе о добродѣтели, какъ высочайшемъ благѣ и основной цѣли всѣхъ стремленій человѣка, въ существѣ дѣла, было замаскированною проповѣдью самаго послѣдовательнаго индивидуализма и вытекающаго отсюда эгоизма, не говоря уже о томъ, что ученіе стоиковъ объ апатіи, въ дѣйствительности, было не что иное, какъ разочарованный эвдемонизмъ и даже гидонизмъ, въ силу безусловно космическаго характера этой проповѣдуемой стоиками апатіи. Но если такъ, то тѣ основанія, какія обычно приводятся въ пользу принципіальной, будто-бы, противоположности между стоицизмомъ и эпикуреизмомъ, теряютъ свою силу: стоицизмъ оказывается, въ дѣйствительности, только замаскированнымъ и недостаточно послѣдовательнымъ эпикуреизмомъ.

Обратимъ также вниманіе на тотъ фактъ, что и у Эпикура основнымъ принципомъ его моральной философіи было, какъ увидимъ, его ученіе объ *атараксіи*, которая, при ближайшемъ разсмотрѣніи этого понятія, оказывается по существу тождественною со стоическою *апатіей*. Изслѣдователи философско-этическихъ взглядовъ Эпикура, начиная со стоиковъ, чаще всего основной центръ тяжести этихъ взглядовъ полагаютъ въ ученіи Эпикура объ *удовольствіи* (ἡδονή), какъ высочайшемъ благѣ и послѣдней цѣли всѣхъ стремленій человѣка, и противополагаютъ этотъ принципъ эпикуреизма ученію стоиковъ о *добродѣтели*, какъ высочайшемъ и конечномъ благѣ, забывая о томъ, что и стоики это высочайшее благо, или добродѣтель полагали, именно, въ *апатіи*, и эпикурейцы понятіе ἡδονή опредѣляютъ такими чертами, что съ гораздо большимъ правомъ этотъ терминъ можно было бы замѣнить или терминомъ ἀπάθεια, или ἀταραξία. Затѣмъ, какъ стоическая апатія отличается, какъ мы видѣли, гидонистическимъ характеромъ, такъ и эпикурейское ἡδονή носитъ, какъ увидимъ ниже, характеръ апатіи ко всему внѣшнему. Вслѣдствіе всего этого, думается, нѣтъ никакихъ основаній противопоставлять стоицизму эпикуреизмъ, какъ двѣ совершенно противоположныя и враждебныя другъ другу философскія моральныя системы. Напротивъ, у насъ имѣются вѣскія основанія смотрѣть на философію Эпикура, какъ на прекрасный комментарій къ моральной философіи стоиковъ, какъ на самое точное и опредѣленное выясненіе самого *духа* стоицизма, замаскированнаго громкими словами и фразами. Эпикуръ только былъ, по сравненію со стоиками, болѣе послѣдователенъ и болѣе откровененъ. Онъ видѣлъ, что стоическое ученіе о Богѣ, какъ высочайшемъ разумѣ, ученіе о Божественномъ провидѣніи, о жизни послѣ смерти въ нѣдрахъ мірового разума, о добродѣтели, какъ высочайшемъ благѣ и т. п. возвышенныхъ предметахъ, —на самомъ дѣлѣ, было лишь внѣшнею, показною стороною, теоретическими формулами, не выражающими собою внутренняго характера и основного *духа* стоицизма, и смѣло рѣшился замѣнить эти, несоотвѣтствующіе внутреннему содержанію и основному характеру стоицизма термины, болѣе точными. Эпикуръ, т. о., лишь назвалъ вещи ихъ собственными именами: натуралистически-механическое міросозерцаніе стоиковъ на все существующее не сталъ называть телеологическомъ, какъ это дѣлали стоики; безличное существованіе человѣческой души послѣ смерти, Эпикуръ назвалъ просто и ясно ея небытіемъ, такъ какъ глубже стоиковъ

понималъ, что для человѣка, какъ существа *личнаго*, перестать быть таковымъ, т. е. *личнымъ* существомъ—и значитъ обратиться въ небытіе; стоическую добродѣтель, которая фактически исключила изъ себя участіе и любовь къ ближнему и проповѣдывала цѣлью всей человѣческой дѣятельности и стремленій довольство самимъ собою, независимо отъ какихъ бы то ни было чувствъ любви и привязанности къ чему бы то ни было и къ кому бы то ни было,—Эпикуръ назвалъ болѣе подходящимъ и точнымъ терминомъ ἡδονή, точнѣе выражающимъ эвдемонистическій, эгоистическій и чисто натуралистическій характеръ этическихъ идеаловъ стоицизма. И, вообще, во всѣхъ пунктахъ своей моральной философіи Эпикуръ, въ общемъ, держался стоическихъ воззрѣній; но, какъ мы уже сказали, онъ называлъ вещи ихъ дѣйствительными именами, сбросивъ со стоицизма блестящее внѣшнее покрывало высокихъ словъ и представилъ моральную философію стоиковъ въ ея истинномъ свѣтѣ. Не потому ли стоики такъ энергично и вооружались противъ философіи Эпикура, что въ ея лицѣ видѣли живой упрекъ себѣ въ непослѣдовательности и неискренности, видѣли, къ какимъ выводамъ приводитъ ихъ философія, если снять съ нея чуждую ей по духу блестящую теоретическую оболочку и точно обозначить основные ея принципы соотвѣтствующими терминами? Этимъ-то принципіальнымъ тождествомъ нравственныхъ воззрѣній стоической и эпикурейской школы, вѣроятнѣе всего, и объясняется то, что эпикурейцы иногда старались дать понять стоикамъ, что, въ существѣ дѣла, ихъ мораль ничѣмъ не отличается отъ эпикурейской (см., напр., объ этомъ у Цицерона: De finib. I, 5 и др.): эпикурейцы глубоко понимали истинный эвдемонистическій и натуралистическій духъ стоической морали. Чтобы это согласіе въ основныхъ пунктахъ между стоическою и эпикурейскою нравственною философіей сдѣлалось болѣе яснымъ и очевиднымъ, изложимъ вкратцѣ религіозно-этическіе взгляды Эпикура, параллельно указаннымъ выше основнымъ пунктамъ религіозно-этическихъ воззрѣній стоиковъ.

На принципіально-отрицательномъ отношеніи эпикурейцевъ къ традиціоннымъ античнымъ взглядамъ и формамъ жизни, выразившемся, какъ и у стоиковъ, въ томъ, что взамѣнъ авторитета общественныхъ античныхъ традицій и, вообще, всякаго внѣшняго авторитета, выдвигалась совершенная самостоятельность индивидуальной человѣческой личности, точнѣе, его разума,—мы подробно останавливаться не будемъ. Что въ данномъ случаѣ эпикурейцы,

даже по сравненію со стоиками, лишь сдѣлали дальнѣйшій шагъ впередъ по пути къ совершенному и всестороннему разрыву съ внѣшнимъ міромъ, вообще, а слѣдовательно, и съ античными традиціями,—лучшимъ подтвержденіемъ этого можетъ служить тотъ упрекъ, какой стоики въ этомъ отношеніи иногда дѣлаютъ эпикурейцамъ. Стоики, въ принципѣ отрицавшіе какую бы то ни было зависимость индивидуальной человѣческой личности отъ всего внѣшняго, а слѣдовательно, и отъ подчиненія всякаго рода внѣшнимъ авторитетамъ,—даже они упрекаютъ эпикурейцевъ въ ихъ безчувственности къ внѣшнему міру, въ пренебреженіи къ общественнымъ обязанностямъ и т. п. (Seneca, De otio, 3, 2 и др.). Ниже, при изложеніи ученія эпикурейцевъ о міровомъ злѣ и способахъ борьбы съ нимъ и при изложеніи формальной стороны эпикурейской этики,—мы увидимъ, что эпикурейскій мудрецъ, дѣйствительно, мыслится ими совершенно независимымъ и отъ людей и, вообще, отъ всего внѣшняго міра, въ дѣлѣ достиженія своего духовнаго совершенства и счастія. Эпикурейскій мудрецъ, какъ и стоическій, обладаетъ совершенной самодовлѣемостію (αὐτάρκεια), являясь и законодателемъ для самого себя и кузнецомъ собственнаго счастія. Все сказанное нами выше о принципіальномъ стремленіи стоиковъ къ преувеличенной оцѣнкѣ индивидуальной человѣческой личности, въ противовѣсъ авторитету общества,—приложимо и къ ученію Эпикура, который, какъ мы сказали, по сознанію самихъ стоиковъ, въ этомъ отношеніи даже этихъ послѣднихъ оставилъ позади себя.—Вопросъ теперь въ томъ, удалось ли Эпикуру въ своихъ общихъ метафизическихъ воззрѣніяхъ, сознательно полагаемыхъ имъ въ основу этики, найти тѣ реальныя психологическія основы, на которыхъ, какъ на фундаментѣ, могла бы опереться индивидуальная личность человѣка, столь превозносимая Эпикуромъ въ ея нравственно-практическомъ значеніи и цѣнности? Не пришлось ли и Эпикуру, подобно стоикамъ, фактически свести къ нулю активную роль и значеніе индивидуальной человѣческой личности, столь высоко имъ превозносимой въ абстрактной теоріи? Такое или иное рѣшеніе этого вопроса, по существу, должно зависѣть отъ того, удалось ли эпикурейцамъ преподѣдить ту односторонне-интеллектуалистическую и узко-натуралистическую точку зрѣнія античнаго міросозерцанія, какая, въ концѣ концовъ, въ стоицизмѣ фактически обезцѣнивала индивидуальную личность человѣка, или же Эпикуръ и въ этомъ отношеніи, какъ и въ опредѣленіи степени отрицательнаго отношенія индивидуума къ внѣш-

нему міру, сдѣлалъ, по сравненію съ стоиками, лишь дальнѣйшій шагъ впередъ?

Что нѣкоторая нерѣшительность (въ теоріи) стоиковъ окончательно стать на сторону чисто механическаго воззрѣнія на все существующее у Эпикура не имѣетъ и не можетъ имѣть какого бы то ни было мѣста въ его философской системѣ, объ этомъ врядъ ли слѣдуетъ говорить сколько-нибудь подробно. Эпикуръ, какъ извѣстно, въ основу всего сущаго полагалъ *матеріальные атомы и ихъ движеніе*. Изъ этихъ двухъ началъ онъ старается объяснить все существующее, начиная отъ бездушной природы—органической и неорганической—и кончая высшими проявленіями духовно-разумной человѣческой природы. Атомы, по Эпикуру, суть основныя начала всѣхъ вещей; изъ нихъ всѣ вещи составляются и въ нихъ разрѣшаются послѣ своего разрушенія. Все измѣнчиво и разрушимо въ мірѣ; однимъ только атомамъ Эпикуръ усвояетъ предикаты неизмѣняемости, вѣчности, безконечности и, вообще, всѣ тѣ предикаты, которые античными философами обычно прилагались къ абсолютному началу всего существующаго, какимъ-бы терминомъ они ни обозначали это абсолютное начало—Богомъ ли, міровымъ ли розумамъ, природой ли, или какимъ нибудь инымъ [1]). Само собою понятно, что разъ своимъ атомамъ Эпикуръ усвояетъ предикаты безконечности, вѣчности, неизмѣняемости и, вообще, придаетъ имъ значеніе абсолютнаго начала всего сущаго; то онъ, поэтому самому, долженъ признать вѣчность и всего мірозданія и въ принципѣ отрицать твореніе міра изъ ничего и его уничтоженіе: вѣдь, все мірозданіе представляетъ изъ себя только такую или иную комбинацію атомовъ, а атомы вѣчны, неизмѣнны и т. п. Эпикуръ, дѣйствительно, въ качествѣ основного принципа своей метафизики и выставляетъ положеніе о вѣчности и неразрушимости міра [2]). Міръ въ его цѣломъ, въ своей основѣ признается безусловно вѣчнымъ и самобытнымъ, не нуждающимся въ какой-нибудь посторонней причинѣ для приведенія его въ состояніе бытія и для его поддержанія и развитія.—Что въ образованіи міра, по Эпикуру, не принимала участія никакая разумная, цѣлесообразно дѣйствующая сила, а все произошло по чисто механическимъ за-

---

[1]) См. объ этомъ „Epicuri epistola“ у Usener'a, стр. 1—32, особ. 1—22 стр.

[2]) Epicuri epistola prima. См. Usener, стр. 5—6.

конамъ, которыми этотъ міръ и управляется,—это видно также и изъ того, что Эпикуръ послѣднимъ началомъ всякаго бытія, т. е. атомамъ не усвояетъ никакихъ духовныхъ свойствъ, напр., свойствъ разумности, воли, чувства и т. п. (см. Epicuri epistola prima, Usener, 14 стр.). Въ числѣ первоначальныхъ, основныхъ свойствъ атомовъ Эпикуръ указываетъ на ихъ чисто матеріальныя свойства—фигуру, тяжесть и величину. Что же касается движенія атомовъ, то и ему Эпикуръ не приписываетъ ничего такого, что напоминало бы присутствіе здѣсь духовной силы: это движеніе совершается по законамъ тяготѣнія—сверху внизъ (Epicuri epistola prima, Usener, 18 стр. Ср. Diog. Laertius X, 60). Правда, Эпикуръ, желая избѣжать упрека въ фатализмѣ, допускалъ *произвольное* уклоненіе атомовъ отъ прямолинейнаго паденія, думая этимъ путемъ объяснить круговращеніе универса. [1]) Но это уклоненіе атомовъ онъ не объясняетъ какими-нибудь присущими атомамъ духовными свойствами: онъ просто на мѣсто *механической необходимости* подставляетъ понятіе *слѣпого случая* [2]). Существо дѣла отъ этого, конечно, по существу не измѣняется. Наконецъ, однимъ изъ самыхъ сильныхъ доказательствъ того, что Эпикуръ атомамъ не усвоялъ никакой разумной и вообще духовной силы, а понималъ ихъ въ смыслѣ, именно, бытія матеріальнаго, подчиненнаго механическимъ законамъ, а не законамъ духа,—такимъ доказательствомъ можетъ служить и тотъ фактъ, что, по ученію Эпикура, духовная природа человѣка, его душа состоитъ изъ тѣхъ же атомовъ, что и тѣло, только болѣе тонкихъ и подвижныхъ, вслѣдствіе чего, душу Эпикуръ нерѣдко прямо называетъ тѣломъ [3]), а также прямо заявляетъ [4]), что желанія, мысли и чувства образуются у человѣка вслѣдствіе извѣстнаго сочетанія атомовъ и потому прекра-

---

[1]) См. объ этомъ свидѣтельство у Cicero: „De natura deorum", I, 25. 69 и др.; „De fibus", I, 6, 18 и др.; свидѣтельство объ этомъ мы находимъ и у Плутарха и другихъ писателей (см. Usener, стр. 201 и др.).

[2]) Представленныя нами особенности ученія Эпикура объ атомахъ и ихъ движеніи, характеризующія его механическое воззрѣніе на все существующее, поскольку Эпикуръ въ основу всего сущаго полагалъ бездушные атомы, одаренные только матеріальными свойствами, и движеніе, совершающееся только по законамъ механики,—подтверждаются, кромѣ сохранившихся отрывковъ изъ сочиненій самого Эпикура, и многочисленными свидѣтельствами другихъ древнихъ писателей. Важнѣйшія изъ нихъ можно читать у Usener'а, стр. 191—212.

[3]) σῶμα; см. «Epicuri epistola prima», у Usener'а, стр. 19 и слѣд. ср. Usener стр. 216—218, гдѣ приведены свидѣтельства объ этомъ ученіи Эпикура о душѣ другихъ древнихъ писателей—Плутарха, Тертулліана и др.

[4]) Usener, 19—20 стр.

щаютъ свое существованіе послѣ смерти человѣка, вмѣстѣ съ разрушеніемъ его физической природы. А если такъ, то ясно, что, по ученію Эпикура, не матерія и механическіе ея законы являются продуктомъ духа, но наоборотъ—духъ есть продуктъ матеріальныхъ атомовъ и ихъ извѣстной комбинаціи, совершающейся, какъ мы видѣли, по чисто механическимъ законамъ, вслѣдствіе ихъ движенія сверху внизъ. И не только человѣкъ по своей духовной и тѣлесной природѣ есть продуктъ извѣстнаго рода комбинаціи атомовъ, но и сами боги и своимъ бытіемъ и условіями своего существованія обязаны тѣмъ же атомамъ и ихъ движенію, согласно механическимъ законамъ. Относительно этого мы имѣемъ свидѣтельства нѣсколькихъ древнихъ авторовъ, изъ которыхъ одни говорятъ, что, по ученію Эпикура, боги состоятъ изъ атомовъ, т. е. являются такими же аггрегатами атомовъ, какъ и люди и всѣ тѣлесные и матеріальные предметы [1]), другіе точнѣе опредѣляютъ ученіе Эпикура о внѣшнемъ видѣ боговъ, говоря, что онъ приписывалъ имъ человѣческій видъ, человѣческое тѣло, хотя болѣе тонкое, чѣмъ наше тѣло [2]). Наконецъ, по ученію Эпикура, какъ объ этомъ также свидѣтельствуютъ древніе писатели, боги подчинены условіямъ пространства, именно, живутъ въ какомъ-то неопредѣленномъ мѣстѣ между двумя мірами, вѣроятно, между земнымъ и небеснымъ [3]). Вообще же, если боги, по ученію Эпикура, и отличаются отъ людей, то не по существу своей природы, а только тѣмъ, что они неизмѣнны и блаженны [4]); но это ихъ нетлѣніе и блаженство вовсе не обусловливается ихъ духовною природою, а лишь особенностями тѣхъ же атомовъ и ихъ извѣстной комбинаціи, въ результатѣ чего образуется и человѣческая природа, по степени, однако, менѣе совершенная. Такимъ образомъ, матеріалистическое и механическое міровоззрѣніе Эпикура проведено имъ со всею послѣдовательностію. Въ данномъ случаѣ Эпикуръ только сдѣлалъ логическій выводъ изъ стоическаго ученія о Богѣ—отъ односторонняго интеллектуализма сдѣлалъ окончательный

---

[1]) См. August. Ad Dioscorum epist. CXVIII, по Usener'y, стр. 237; Tertullian. Apolog. 47; Lactantius, De ira Dei, 10, 28 и др.

[2]) Cicero, „De natura deorum" I, 25, 71; „De divin." II, 17, 40 и др. Sextus Empir. Advers. dogmat. II, 25, 10 и др.

[3]) Cicero „De divin." II, 17, 40 и др. См. у Usener'a, 237 стр. и далѣе.

[4]) „Epicuri Epist. tertia", у Usener'a, стр. 59 и слѣд. Ср. „Epicuri Sententiae selentiae I, у Usener'a, 71 стр.

психологическій переходъ къ натурализму,—настолько рѣшительный, что первоначальный психологическій корень этого натурализма у Эпикура какъ-бы совершенно уже забывается. Стоики, называя Божество высочайшимъ міровымъ разумомъ, все создавшимъ и всѣмъ управляющимъ, въ то же время представляли этотъ міровой высочайшій разумъ дѣйствующимъ не по законамъ свободнаго духа, а по законамъ механической необходимости, поскольку мыслили этотъ разумъ, не какъ разумъ *практическій*, которому присущи элементы чувства и свободной воли, а исключительно, какъ разумъ *теоретическій*, подчиненный законамъ логической *необходимости*, переходящей, при своей объективаціи, въ необходимость натуральную. Но черезъ это Божество у стоиковъ, очевидно, фактически лишалось предикатовъ личнаго духовнаго существа, даже свойства *разумности*, въ смыслѣ свойства, присущаго именно *личному* существу. Эпикуръ смѣло и сдѣлалъ этотъ выводъ, вслѣдствіе чего ему оставалось одно изъ двухъ: или совершенно отвергнуть существованіе какихъ бы то ни было боговъ, на томъ основаніи, что въ дѣлѣ мірозданія имъ не остается никакого мѣста и никакой роли, такъ какъ все здѣсь объясняется изъ матеріи и ея механическихъ законовъ; или же поставить боговъ въ подчиненное отношеніе къ матеріальной первоосновѣ всего сущаго—къ атомамъ и ихъ движенію, совершающемуся по законамъ механики, считая и боговъ, въ числѣ прочихъ предметовъ мірозданія, лишь извѣстной комбинаціей атомовъ. Отвергнуть совершенно бытіе боговъ было не безопасно, такъ какъ за это можно было поплатиться передъ невѣжественною языческою толпою; поэтому Эпикуръ избралъ вторую половину данной альтернативы. Такимъ образомъ, онъ и почитаніе боговъ могъ проповѣдывать, потому что боги, по нему, все же обладаютъ высшею, сравнительно съ людьми, природою, и въ то же время со всею послѣдовательностію проводитъ свое механическое воззрѣніе на все существующее, опредѣляя отношеніе между богами и міромъ въ томъ смыслѣ, что не міръ подчиненъ Божеству, а само Божество подчинено механическимъ законамъ мірозданія. Эпикуръ, такимъ образомъ, возвращается, по существу дѣла, къ древнему античному міросозерцанію, нашедшему свое ясное выраженіе въ извѣстномъ миѳѣ о хаосѣ, откуда произошло все сущее, не исключая и боговъ [1]).—При такомъ взглядѣ Эпикура на отношеніе между міромъ и Божествомъ, уже

[1]) „Epicuri epistola tertia", Usener, 59—60 стр.; Sententia I, Ibid. стр. 71; Cicero, „De natura deorum". 1, 16, 20 и др.

можно apriori предполагать, что у Эпикура вовсе не останется мѣста ученію о Божественномъ Провидѣніи. Разъ сами боги являются продуктомъ матеріальной природы и ея механическихъ законовъ и только въ силу какой-то непонятной случайности получили отъ бездушныхъ атомовъ свойство нетлѣнія и блаженства; то само собою понятно, что вліять на ходъ міровой жизни, въ частности, на дѣла людей, они ни въ какомъ случаѣ не могутъ, тѣмъ болѣе, что и въ движеніи атомовъ, изъ которыхъ состоятъ и сами боги, Эпикуръ не рѣшается признать дѣйствіе какого-нибудь опредѣленнаго закона, который бы заключалъ въ себѣ свойства неизмѣнности и цѣлесообразности. Своимъ ученіемъ о *случайномъ*, никакими особенными цѣлями не обусловленномъ уклоненіи атомовъ отъ своего прямолинейнаго движенія сверху внизъ—Эпикуръ уничтожаетъ послѣдній оттѣнокъ цѣлесообразности, какой еще, правда, съ большими натяжками, можно усматривать въ ученіи его предшественника—Демокрита о безпредѣльномъ господствѣ въ мірѣ рока, или судьбы (Демокритовская εἱμαρμένη), дѣйствующей по неизвѣстнымъ законамъ: цѣлесообразности совершенно нѣтъ мѣста тамъ, гдѣ господствуетъ слѣпой случай. У Эпикура мы, т. о., видимъ сознательное устраненіе изъ міра проявленія какой бы то ни было не только разумности, но даже закономѣрности; видимъ сознательный отказъ отъ надежды какимъ-нибудь образомъ уяснить себѣ, почему то или иное явленіе или предметъ существуетъ такимъ, а не инымъ образомъ. Это отрицаніе Эпикуромъ существованія въ мірѣ Провидѣнія подтверждается многочисленными свидѣтельствами древнихъ языческихъ и христіанскихъ писателей, которые несомнѣнно имѣли подъ руками достаточно фактическихъ данныхъ для сужденія объ этомъ предметѣ, а вѣроятнѣе всего— пользовались и подлинными сочиненіями Эпикура, до насъ не дошедшими. Одни изъ этихъ свидѣтельствъ говорятъ о томъ, что Эпикуръ отрицалъ существованіе въ мірѣ промыслительной дѣятельности боговъ, представляя ихъ совершенно безучастно относящимися къ міру, въ частности, къ человѣческимъ дѣламъ. Такъ, напримѣръ, у Лактанція (Lactant. «De ira Dei» VI, 1; Usener, 241 стр.) мы читаемъ объ Эпикурѣ слѣдующее: «Богъ, говоритъ Эпикуръ, ни о чемъ не заботится. .....Онъ непороченъ и блаженъ, поелику всегда покоенъ» (Ср. «Divin. instit.», III, 12. 15; «De ira Dei», 2, 7; у Usener'a, 242 стр.). Особенно подробно о безучастности боговъ къ міру, по ученію Эпикура, говоритъ Seneca въ «De be-

nefic.» IV, 19: «Ты, Эпикуръ, наконецъ, дѣлаешь Бога безоружнымъ, говоритъ здѣсь Сенека: отнялъ у Него всѣ стрѣлы, все могущество и, чтобы Онъ былъ не страшенъ, поставилъ Его внѣ міра..... Нѣтъ у Него никакихъ средствъ ни къ тому, чтобы дарить, ни къ тому, чтобы вредить. Одиноко стоящій въ срединѣ между двумя мірами, внѣ живыхъ существъ..., онъ избѣгаетъ происходящаго вверху и вокругъ него разрушенія міровъ, не слыша обѣтовъ и не заботясь о насъ. И ты, кажется, желаешь почитать Его не иначе, какъ отца, съ чувствомъ благодарности!? Или, если не съ благодарностію, такъ какъ ты не получаешь отъ него никакого благодѣянія..., то для чего ты Его почитаешь? По причинѣ, говоришь, величія превосходной и особенной природы!? Итакъ, Богъ не подаетъ (по Эпикуру) благодѣяній, но занятъ другимъ, будучи беззаботенъ и нерадивъ о насъ, отвратившись отъ міра и ничего не дѣлая» [1]). Такимъ образомъ, по ученію Эпикура, Богъ не можетъ испытывать ни гнѣва ни любви къ міру и людямъ, потому что, допустивъ у Бога существованіе чувства любви и милосердія къ людямъ, по Эпикуру, необходимо признать за Богомъ и способность гнѣваться на людей, а слѣдовательно, и вредить имъ, чего Эпикуръ, при всемъ своемъ безразличномъ отношеніи къ вопросу о природѣ боговъ, сдѣлать не рѣшается [2]), такъ какъ Богъ, по мнѣнію Эпикура, чуждъ всякаго рода аффектовъ, не только аффектовъ страха, пожеланій, скорби, состраданія, но также аффектовъ радости и т. п. [3]). Изъ сохранившихся отрывковъ сочиненій Эпикура указаніе на его ученіе о полной безучастности Божества къ міру и къ людямъ содержитъ въ себѣ Sententia 1 [4]), гдѣ Эпикуръ говоритъ, что «блаженное и истинное Существо (т. е. Богъ) ни само не имѣетъ занятій, ни другимъ не доставляетъ ихъ, такъ что не испытываетъ ни чувства гнѣва ни чувства милосердія». Въ качествѣ основанія, почему нельзя допустить вмѣшательства боговъ въ дѣла міра, въ частности, въ дѣла людей,—Эпикуръ, между прочимъ, выставляетъ и то, что въ такомъ случаѣ существующіе

---

[1]) Ср. Seneca, „De benefic." IV, 4, 1.

[2]) Ср. Lactantius, „De ira Dei", 4, 1; у Usener'a 243—244 стр.

[3]) Lactantius, „De ira Dei", 4, 1; 15, 5 и др. Usener, 244 стр. О безучастности Божества ко всему мірозданію, о Его бездѣятельномъ и, яко-бы, поэтому блаженномъ состояніи, по ученію Эпикура,—говоритъ и Эпиктетъ въ Diss. 1, 12, 1; II, 20, 23, а изъ отцевъ и учителей Церкви, кромѣ Лактанція,—Оригенъ, Климентъ, Алекс. и др. См. Usener, 246—248 стр.

[4]) Usener, 71 стр.

въ мірѣ безпорядки пришлось бы приписать дѣйствію Божества, что, по его мнѣнію, не возможно, такъ какъ «у Бога дѣла не идутъ въ безпорядкѣ» [1]), хотя основательность этого аргумента, съ точки зрѣнія самого Эпикура, стоитъ ниже всякой критики: почему бы Божеству и не быть причиной безпорядковъ въ мірѣ, разъ оно само, по Эпикуру, безусловно подчиняется тѣмъ же механическимъ законамъ, которымъ подчиняется и все остальное мірозданіе, и которые порождаютъ здѣсь разнаго рода безпорядки? Нельзя, съ другой стороны, придавать серіознаго значенія и неоднократно высказываемому Эпикуромъ желанію—своимъ ученіемъ о невмѣшательствѣ Божества въ дѣла міра возвысить Его совершенство, какъ нельзя придавать какого-нибудь значенія и проповѣди Эпикура о почитаніи боговъ [2]), о врожденности человѣку понятія о нихъ [3]) и т. п. Собственно говоря, Эпикуру, съ его точки зрѣнія, совершенно не было нужды касаться вопроса о богахъ, а тѣмъ менѣе рѣшать его такъ, именно, а не иначе. Поэтому нѣтъ ничего невѣроятнаго въ высказанномъ еще Посидоніемъ предположеніи, передаваемомъ намъ Цицерономъ [4]), что Эпикуръ «не признавалъ никакихъ боговъ, а что, если онъ и говоритъ о безсмертныхъ богахъ, то говоритъ лишь для устраненія злорѣчій; онъ не былъ столь глупъ, чтобы представлять Бога подобнымъ человѣку (что онъ дѣлаетъ на словахъ)». Догадка—не лишенная характера значительной вѣроятности. Во всякомъ случаѣ, и при признаніи со стороны Эпикура существованія боговъ, его механическое міровоззрѣніе не только нисколько не приближается къ теологическому и телеологическому, но, напротивъ, сохраняется во всей своей силѣ, разъ сами боги подчиняются законамъ матеріи: эти боги, по мѣткому выраженію Сенеки, дѣйствительно оказываются совершенно обезоруженными. Само собою понятно, что Эпикуръ долженъ былъ отрицать разумность и умѣстность молитвъ къ богамъ, мантику, предсказанія и т. п., какъ объ этомъ говорятъ многочисленныя свидѣтельства древнихъ писателей—Цицерона, Діогена Лаэрція, Оригена и другихъ [5]). Съ устраненіемъ Божества отъ участія въ ходѣ міровой жизни, въ частности, въ ходѣ

---

[1]) Epicuri Epist. tertia, Usener, стр. 65.

[2]) „Epicuri epist. tertia", Usener, 59—60 стр. См. Cicero, „De natura Deorum", I, 16. 20 и др.

[3]) Cicero, ibid. и „Epicuri epist. tertia", Usener, 60 стр. и др.

[4]) „De natura Deorum", I, 44. 123.

[5]) См. подробно выдержки у Usener'a, 259—261 стр.

человѣческихъ дѣлъ,—у Эпикура устраняется все, что можно было бы еще сказать въ защиту существованія въ мірѣ цѣлесообразности вообще, какъ бы мы ее ни понимали, въ теистическомъ или пантеистическомъ смыслѣ. Основа къ признанію этой цѣлесообразности подорвана въ корнѣ ученіемъ Эпикура объ атомахъ и чисто механическомъ ихъ движеніи. Косвеннымъ доказательствомъ того, что Эпикуръ отрицалъ существованіе въ мірѣ всякой цѣлесообразности, можетъ служить также упомянутое выше мѣсто изъ его третьяго, дошедшаго до насъ, письма [1]), гдѣ Эпикуръ, въ качествѣ основанія, почему, по его мнѣнію, нельзя допустить вмѣшательства Божества въ дѣла міра, приводитъ то соображеніе, что тогда пришлось бы приписать Божеству способность дѣйствовать безпорядочно (ἀτάκτως): по Эпикуру, ходъ міровой исторіи, слѣдовательно, идетъ не по извѣстному разумному плану, но именно ἀτάκτως. Изъ свидѣтельствъ другихъ древнихъ писателей, фактически подтверждающихъ то положеніе, что Эпикуръ отрицалъ существованіе въ мірѣ всякой цѣлесообразности, можно, прежде всего, указать на приводимую Usener'омъ выдержку изъ «Философуменъ» Ипполита (22, 3) [2]), который прямо говоритъ что Эпикуръ не признавалъ ни провидѣнія (πρόνοια), ни судьбы (εἱμαρμένη), даже въ томъ смыслѣ, какъ объ этомъ училъ Демокритъ, но утверждалъ, что все происходитъ само собою, *случайно* (αὐτοματισμῷ). Это мѣсто для насъ особенно важно въ томъ отношеніи, что, судя по нему, Эпикуръ въ своемъ механичекомъ міровозрѣніи пошелъ далѣе самого Демокрита, потому что ему даже Демокритовская „εἱμαρμένη" казалась не вполнѣ соотвѣтствующею атомистической теоріи, такъ какъ не вполнѣ выражала *автоматическій и механическій* характеръ теченія міровой жизни, заключая въ себѣ нѣкоторый элементъ неизмѣнной закономѣрности, что нѣсколько приближало понятіе „εἱμαρμένη" къ понятію πρόνοια". Еще болѣе, пожалуй, характерно въ данномъ случаѣ, по своей опредѣленности и обстоятельности, свидѣтельство Лактанція. Въ «Divin. institution.», III, 17. 8 [3]) Лактанцій объ Эпикурѣ говоритъ, между прочимъ, что по его ученію, въ мірѣ «нѣтъ никакого планомѣрнаго расположенія (dispositio), ибо многое сдѣлано иначе, чѣмъ должно бы быть сдѣлано». Но если нѣтъ Провидѣнія, то какимъ образомъ, спрашиваетъ Лактанцій: тѣла живыхъ существъ устроены столь пре-

[1]) Usener, 65 стр.

[2]) Usener, стр. 240.

[3]) Usener, 249—250 стр.

мудро, что отдѣльные члены дивнымъ резумомъ предрасположены къ исполненію своихъ обязаностей? «Ничего, отвѣчаетъ Эпикуръ въ живыхъ существахъ не устроено разумомъ Провидѣнія, ибо ни глаза не устроены для того, чтобы видѣть, ни уши, чтобы слышать, ни языкъ, чтобы говорить, ни ноги, чтобы ходить, потому что это произошло прежде, чѣмъ мы начали говорить, слушать, видѣть, ходить. Итакъ, не органы тѣла явились для выполненія извѣстныхъ функцій, а эти послѣднія возникли, благодаря органамъ» [1]). Не удивительно поэтому, что, по Эпикуру, «природа для человѣка оказывается не матерью, а мачехой», причиняющей ему всевозможныя бѣдствія и огорченія, создавшей его слабымъ, немощнымъ и т. д. [2]). По словамъ Эпикура, «Богъ или желаетъ уничтожить зло, но не можетъ, или можетъ, но не желаетъ; если желаетъ, и не можетъ то онъ безсиленъ, что по отношенію къ Богу не допустимо; если можетъ и не желаетъ, то онъ, слѣд., завистливъ, что также не свойственно Богу» и т. д. [3]). Чтобы избѣжать всѣхъ этихъ неудобныхъ, по мнѣнію Эпикура, заключеній относительно Божества, онъ, по словамъ Лактанція, совершенно отрицалъ возможность вмѣшательства Бога въ дѣла міра. Конечно, аргументація Эпикура является весьма не убѣдительной, такъ какъ чѣмъ же Богъ, ничего не дѣлающій, ни о чемъ не заботящійся, никого не любящій и т. п., лучше того Бога, который бы участвовалъ въ дурномъ ходѣ міровой жизни? Но въ данномъ случаѣ для насъ особенно важенъ самый фактъ признанія Эпикуромъ существованія въ мірѣ такого, именно, ненормальнаго порядка вещей, при которомъ Эпикуръ затрудняется какимъ бы то ни было образомъ связать этотъ порядокъ вещей съ дѣятельностію Божества, подъ тѣмъ благовиднымъ предлогомъ, что признаніе Божественнаго промысла унизило бы величіе Божества. Слѣдовательно, Эпикуръ избѣгалъ даже самыхъ слабыхъ намековъ на возможность признанія въ мірѣ цѣлесообразности.

Мы нѣсколько подробно остановились на изложеніи ученія Эпикура о Богѣ и мірѣ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ потому, что въ этомъ ученіи Эпикура въ принципѣ заключается и рѣшеніе вопроса о характерѣ остальныхъ двухъ основоположеній нравственности, именно—вопроса о сущности и природѣ существующаго въ мірѣ

[1]) Usener, 252 стр.

[2]) Usener, 250—252 стр.

[3]) Ср. Lactant. „De ira Dei" 13, 19. Подробнѣе см. Usener, 253 стр.

зла и способахъ борьбы съ нимъ и, во-вторыхъ, вопроса о послѣсмертной участи человѣческой души. Оба эти вопроса Эпикуръ, какъ можно было видѣть уже изъ изложенія его ученія о Богѣ и мірѣ, естественно, долженъ былъ рѣшать въ томъ же духѣ, что и стоики, если въ ученіи послѣднихъ мы будемъ обращать вниманіе на самое существо дѣла, на основной *духъ* и внутренній смыслъ ихъ философіи. Въ частности, относительно ученія Эпикура о природѣ существующаго въ мірѣ *зла* должно сказать, что и онъ, какъ и стоики, признавалъ ненормальность внѣшняго порядка вещей и невозможность измѣнить этотъ порядокъ, потому что онъ обусловливается неизмѣнными механическими законами, передъ которыми безсильно и которымъ повинуется само Божество. Тѣмъ съ бо́льшимъ основаніемъ это приложимо къ слабому человѣку, который, по Эпикуру, также всецѣло есть продуктъ матеріальной, физической природы, почему и оказывается безсильнымъ предъ нею. Всѣ эти мысли мы находимъ и у стоиковъ, только тамъ онѣ были замаскированы ихъ поверхностно-оптимистическимъ ученіемъ объ управленіи міра Божественнымъ разумомъ и ученіемъ о совершенствѣ природы Божества, виновника и управителя всего мірозданія. Это положеніе стоической философіи, какъ противорѣчащее ея основному духу, въ своей основѣ глубоко *пессимистическому*,—Эпикуръ замѣнилъ *натуралистически-пессимистическимъ* ученіемъ, которое характеризуетъ его взглядъ на природу существующаго въ мірѣ зла столько же, сколько и дѣйствительный взглядъ стоиковъ. Стоики лишили своего Бога основныхъ предикатовъ существа разумнаго и личнаго, заставили его всецѣло подчиниться натуральнымъ законамъ природы, а эти натуральные законы разсматривали, какъ выраженіе и проявленіе природы самого Божества, потому что, вѣдь, и матеріальный міръ, съ точки зрѣнія стоиковъ, есть только проявленіе Божества, Его природы, съ которою этотъ міръ въ концѣ своего бытія и сольется. Эпикуръ тоже признавалъ безграничное господство въ мірѣ матеріальныхъ, физическихъ законовъ, какъ и стоики; но онъ ясно понималъ, что устроять міръ по извѣстнымъ, заранѣе обдуманнымъ цѣлямъ возможно только для существа личнаго, т. е. разумнаго и свободнаго. А поскольку существованія такой, именно, первоосновы міра не признаютъ ни стоики ни Эпикуръ; то послѣдній, слѣдовательно, поступаетъ гораздо логичнѣе стоиковъ, совершенно отрицая въ мірѣ существованіе цѣлесообразности. Но разъ міръ не есть проявленіе разумной воли *личнаго* существа, все приспособившаго для осуществленія извѣстныхъ цѣлей,

въ частности, для осуществленія человѣкомъ своего назначенія, —то въ мірѣ не можетъ не существовать объективнаго, реальнаго зла. Напротивъ, самая-то неприспособленность внѣшняго міра къ потребностямъ нашей природы, къ нашимъ желаніямъ, чувствамъ и т. п. и есть величайшее зло, какое только мы можемъ представить. Слѣдовательно, хотя и Эпикуръ, подобно стоикамъ, признаетъ неизмѣняемость внѣшняго объективнаго порядка вещей; но онъ, въ противоположность поверхностной оптимической тенденціи стоицизма, утверждаетъ, что эта-то неизмѣняемость и является для насъ величайшимъ зломъ, тѣмъ болѣе великимъ, что измѣнить его въ объективномъ смыслѣ не только невозможно для человѣка, но и для Бога. Съ такимъ *ультра-пессимистическимъ* выводомъ, впрочемъ какъ мы видѣли, должны были, въ концѣ концовъ, согласиться и стоики, такъ какъ иначе они не проповѣдывали бы удаленія отъ внѣшняго міра, а наоборотъ, проповѣдывали бы всецѣлую преданность ему. Такимъ образомъ, всѣ приведенныя нами выше мѣста, говорящія объ отрицаніи Эпикуромъ существованія въ мірѣ цѣлесообразности, вмѣстѣ съ тѣмъ, самымъ яснымъ образомъ подтверждаютъ и то, что Эпикуръ во внѣшнемъ мірѣ признавалъ безграничное господство объективно существующаго зла.

Что касается средствъ борьбы съ господствующимъ въ мірѣ неизбѣжнымъ зломъ, то въ данномъ случаѣ Эпикуръ не только по духу, но и по внѣшней теоретической сторонѣ дѣла находится въ полномъ согласіи со стоиками, провозглашая односторонній *интеллектуализмъ и автономизмъ* единственнымъ средствомъ и путемъ для борьбы со зломъ. Этотъ интеллектуализмъ и автономизмъ Эпикура въ его ученіи о средствахъ борьбы съ міровымъ зломъ, при поверхностномъ взглядѣ на дѣло, повидимому, ослабляетъ отмѣченный нами выше пессимистическій тонъ общаго взгляда Эпикура на міръ; но, въ концѣ концовъ, и въ данномъ отношеніи Эпикуру, какъ и стоикамъ, приходится стать на ту же почву крайняго *пессимизма*, какую онъ проводилъ и въ своемъ ученіи объ объективномъ устройствѣ міра. Да иначе и быть не можетъ: если объективная природа міра заключаетъ въ себѣ множество всякихъ ненормальностей, ничѣмъ, даже Божествомъ не устранимыхъ; то не все ли равно, будетъ ли Богъ помогать человѣку въ его борьбѣ со зломъ, или же человѣкъ оказывается предоставленнымъ самому себѣ? Надѣяться на успѣхъ въ этой борьбѣ въ томъ и другомъ случаѣ у человѣка нѣтъ никакихъ основаній... Автономизмъ въ борьбѣ со зломъ у Эпикура

всецѣло вытекаетъ изъ его деизма (точнѣе, атеизма), потому что, разъ Богъ не можетъ и не желаетъ помогать людямъ, то, очевидно, человѣку остается разсчитывать только на свои собственныя силы. Поэтому Эпикуръ въ одинаковой степени отрицалъ какъ разумность страха предъ богами, потому что они вредить людямъ не желаютъ и не могутъ [1]), такъ и разумность молитвъ къ богамъ, разумность мантики, предсказаній и т. п. «Если бы Богъ исполнялъ молитвы всѣхъ людей, говоритъ Эпикуръ, то скорѣе всѣ люди погибли бы, такъ какъ они разомъ молятся о многомъ и пагубномъ другъ для друга [2]). Оригенъ также свидѣтельствуетъ, что, по Эпикуру, молиться богамъ нелѣпо [3]). Что же касается мантики и вѣры въ возможность предсказаній; то, по свидѣтельству Цицерона, «Эпикуръ ни надъ чѣмъ такъ не насмѣхался, какъ надъ предсказаніями будущаго» [4]). Однимъ словомъ, объ этомъ предметѣ Эпикуръ ясно и откровенно говоритъ то, въ чемъ были убѣждены и нерѣдко также высказывались и стоики. Правда, стоики, какъ мы видѣли, на словахъ допускали иногда молитву, хотя и совѣтовали, по возможности, не прибѣгать къ ней, а надѣяться на самого себя; допускали также и мантику, хотя тоже съ большими ограниченіями и, притомъ, признавали ея возможность въ чисто натуралистическомъ смыслѣ. Единственнымъ средствомъ въ борьбѣ съ существующимъ въ мірѣ зломъ является, по Эпикуру, какъ и по ученію стоиковъ, правильное развитіе нашего *мышленія*, образованіе *правильныхъ мнѣній* относительно всего существующаго, откуда естественно должна, яко-бы, вытекать и правильная дѣятельность человѣка. Отсюда, ученіе о благоразуміи (φρόνησις) составляетъ, по мнѣнію Эпикура, важнѣйшую часть философіи [5]). «Не попойки и разгулы, не наслажденія мальчиками, женщи-

---

[1]) См. объ этомъ „Epicuri epistola tertia", Usener, 60 стр. и 65; ср. Plutarchus, «Contra Epicuri beatitud.», 8 p. 1092: „Цѣлью разсужденія Эпикура относительно боговъ было, по словамъ Плутарха, то, чтобы не бояться Бога".

[2]) См. у Usener'a, 259 стр.

[3]) Origen. „Contra Celsum", VII, 66, по Usener'y, 259 стр. Здѣсь же (и стр. 260) приведены и другія свидѣтельства древнихъ писателей о томъ, что Эпикуръ отрицалъ разумность и нужду молитвъ къ богамъ, напр., свидѣтельства Діогена Лаэрція, Плутарха и др.

[4]) Cicero, „De natura Deorum", II, 65 и 162; ср. «De divin.» I, 3, 5; II, 17. 40 и др.

[5]) При изложеніи ученія стоиковъ, намъ приходилось обращать вниманіе на то, что стоики теоретическое знаніе (σοφία)—знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ—ставили выше знанія практическаго (φρόνησις), т. е. умѣнья правильно избирать полезныя вещи и избѣгать вредныхъ (ср. Cicero, De offic, I, 43. 153; Seneca, epistola 85, 5; Epictetus, Diss, II, 23. 41; IV. 12. 12; IV, 1. 118; I, 15. 2 и др.). Но на самомъ дѣлѣ и тутъ между стоиками и Эпикуромъ противорѣчіе заключается лишь въ однихъ словахъ. Дѣло въ томъ, что и стоическая σοφία рекомендовалась, не какъ самоцѣнное благо, но потому, что уча

нами и яствами и т. п. доставляютъ пріятную жизнь, но трезвое разсужденіе (νήφων λογισμός), изслѣдующее основанія ко всякому избранію чего-либо и удаленію отъ чего-либо и изгоняющее ложныя мнѣнія (δόξας), благодаря которымъ особенно приводятся въ безпокойство души. Начало же всего этого и самое большее благо есть благоразуміе (φρόνησις); поэтому благоразуміе есть даже нѣчто болѣе цѣнное, чѣмъ философія, такъ какъ изъ него вытекаютъ всѣ прочія добродѣтели [1]). Если въ приведенныхъ нами словахъ Эпикуръ ставитъ благоразуміе выше даже занятія философіей, то подъ философіей, онъ здѣсь, вѣроятно, разумѣетъ тотъ, именно, ея отдѣлъ, который совпаетъ съ метафизикой и, особенно, съ физикой, которымъ Эпикуръ не придавалъ никакого серьезнаго значенія, считая такое или иное рѣшеніе частныхъ вопросовъ физики, за исключеніемъ, конечно, основныхъ началъ своей атомистической теоріи, дѣломъ совершенно не важнымъ и для нашего блага безразличнымъ [2]). Въ общемъ же, философіи Эпикуръ придавалъ такое же важное значеніе, въ дѣлѣ достиженія человѣкомъ своего счастія, какъ и стоики. «Ни въ юности, говоритъ Эпикуръ въ «Epistola tertia», 122 [3]): не должно медлить съ намѣреніями предаться философіи ни старикамъ уставать отъ занятій философіей, такъ какъ ни для кого не рано и не поздно то, что относится къ здоровью его души. Говорящій же, что еще не наступило или уже прошло время для того, чтобы заниматься философіей, подобенъ говорящему о своемъ счастьи, что его или уже нѣтъ или же что оно еще не наступило. Т. о., философствовать должно и юношѣ и старику: одному—чтобы старѣясь быть юнымъ, благодаря прошлому, другому же, чтобы быть юнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ старымъ, черезъ

правильному пониманію вещей божескихъ и человѣческихъ, она помогаетъ человѣку стать въ правильныя отношенія къ внѣшнему міру,—быть къ нему безучастнымъ. Съ другой стороны и φρόνησις у Эпикура вовсе не была практическою мудростію въ точномъ смыслѣ этого слова, поскольку изъ этого понятія эпикурейцы, какъ и стоики, устраняли элементы чувства и свободной воли человѣка. А что касается чисто практической свободно-активной дѣятельности человѣка, напр., участія его въ общественныхъ дѣлахъ; то сами стоики, вѣдь, говорили, что по своей апатіи и безучастности эпикурейцы въ данномъ случаѣ превзошли самихъ стоиковъ, потому что стоики воздерживались, по ихъ словамъ, отъ государственныхъ занятій лишь въ силу временныхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, а эпикурейцы—изъ принципа (см. объ этомъ различіи между стоиками и эпикурейцами у Senec'и, „De otio," 3, 2.).

[1]) „Epicuri epistola tertia", 132; см. у Usener'a, 64 стр.

[2]) См., напр. Diog. Laertius, X, 87 и др.

[3]) Usener, 59 стр.

безстрашіе предъ будущимъ. Итакъ, должно заботиться о томъ, что созидаетъ наше счастье,—обладаемъ ли мы имъ или же только стремимся имѣть, когда его еще нѣтъ». Въ приведенныхъ нами словахъ необходимость философіи для жизни выражена у Эпикура столь же энергично, ясно и опредѣленно, какъ и у стоиковъ. Эпикуръ въ данномъ случаѣ можетъ конкурировать развѣ только съ Цицерономъ. Сенека, между прочимъ, передаетъ слѣдующее изреченіе Эпикура о значеніи философіи, какъ средства къ достиженію счастливой жизни: «Ты долженъ быть рабомъ философіи, чтобы тебя коснулась истинная свобода [1])». Интеллектуализмъ Эпикура особенно ясно сказывается и въ томъ поверхностно-оптимистическомъ взглядѣ на состояніе истиннаго, по его мнѣнію, мудреца, который часто высказывалъ Эпикуръ. По свидѣтельству Цицерона, Эпикуръ утверждалъ, что „мудрецъ всегда пользуется многими благами, потому что онъ всегда испытываетъ удовольствія. Отсюда, думетъ онъ, происходитъ то..., что мудрецъ всегда счастливъ, даже если лишится ощущеній зрѣнія или слуха, потому что это самое онъ и презираетъ [2])». Для мудреца даже несправедливости, наносимыя ему другими лицами, по Эпикуру, являются легко переносимыми [3]); онъ чувствуетъ недостатокъ въ одной только мудрости [4]). По свидѣтельству Цицерона, Эпикуръ говорилъ, что если мудреца даже жгуть или распинаютъ на крестѣ, если онъ будетъ находиться въ быкѣ Фаларида, то и тогда онъ только будетъ говорить: «какъ мнѣ пріятно, какъ я безучастенъ къ своему положенію» [5]).—Но въ чемъ же, по мнѣнію Эпикура, заключается основная задача философіи, осуществленіе которой можетъ доставить человѣку успѣхъ въ его борьбѣ съ внѣшнимъ зломъ? И тутъ Эпикуръ оказывается въ полномъ согласіи со стоиками не въ словахъ только, но и по самому духу своего ученія. Разъ внѣшній порядокъ вещей зависитъ не отъ насъ, и измѣнить его мы не въ силахъ, то мудрость наша можетъ проявляться только въ преобразованіи человѣкомъ са-

[1]) Seneca, Epist. 8, 7.

[2]) Cicero, Tusc. V, 38. 110.

[3]) Seneca, De const. sapient. c. 16, 1.

[4]) Lartius., Diog. X, 121.

[5]) См. Cicero, Tuscul. II, 7. 17; ср. объ этомъ 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. Напротивъ, по мнѣнію Эпикура, именно „чрезъ незнаніе дурныхъ и хорошихъ вещей, большею частію, въ жизни людей происходятъ безпокойства.., такъ какъ одна только мудрость можетъ изгнать изъ души уныніе, не позволяетъ намъ содрогаться отъ страха и т. д. (Cicero, de finibus, I, 13 и др.).

мого себя,—своихъ мыслей и желаній, въ смыслѣ приспособленія ихъ къ дѣйствительному положенію внѣшнихъ вещей, именно, чтобы о внѣшнемъ мірѣ и не мыслить ничего такого, что не соотвѣтствуетъ его дѣйствительному состоянію, и не желать ничего такого, что по законамъ природы, яко-бы, не достижимо. Очевидно, и то и другое проявленіе истинной мудрости, проповѣдуемой Эпикуромъ, ничѣмъ не отличается отъ стоическаго ученія объ этомъ же предметѣ. Что, по ученію Эпикура, развитію человѣкомъ въ себѣ правильнаго пониманія существующаго порядка вещей есть одно изъ самыхъ важныхъ условій для успѣшной борьбы съ существующимъ въ мірѣ зломъ,—это можно подтвердить многочисленными фактическими данными, заимствованными и изъ сохранившихся отрывковъ сочиненій самого Эпикура и изъ свидѣтельствъ другихъ древнихъ писателей. «Нѣтъ ничего, говоритъ Эпикуръ, ужаснаго въ мірѣ для того, кто дѣйствительно *понялъ*, что ничего въ жизни не случается ужаснаго» [1]). Эти слова Эпикура съ полнымъ правомъ можно бы замѣнить любымъ изъ стоическихъ афоризмовъ, въ которыхъ также весьма часто говорится о томъ, что все зло заключается только въ нашемъ воображеніи, въ ошибкѣ нашей мысли, съ тѣмъ лишь отличіемъ, что Эпикуръ, говоря, что для истинно понимающаго человѣка въ жизни нѣтъ ничего ужаснаго, вовсе не хочетъ сказать того, будто мудрецъ можетъ быть совершенно свободнымъ отъ несчастій, но говоритъ лишь объ относительно спокойномъ состояніи мудреца, чѣмъ въ теоріи и отличается отъ стоиковъ, допускавшихъ (въ теоріи, но не фактически) возможность полнаго счастія для мудреца. Цицеронъ слѣдующимъ образомъ излагаетъ мнѣніе Эпикура о значеніи правильнаго пониманія вещей для борьбы со зломъ: «Эпикуру нравится представленіе о злѣ называть болѣзнію (духа); естественно, что всякій, кто только всматривается въ какое-нибудь зло, когда оно, по его мнѣнію, съ нимъ случается, постоянно находится въ болѣзненномъ состояніи [2])». Тоже объ Эпикурѣ Цицеронъ говоритъ и въ Tuscul. III, 15. 32: «Эпикуръ, по словамъ Цицерона, полагаетъ, что по необходимости подверженъ скорбямъ всякій, кто *считаетъ* себя подверженнымъ злу.... Кто.... всегда выдумываетъ, что съ нимъ можетъ случиться

1) „Epicuri Epistola tertia", 125; у Usener'a, 60—61 стр. Ср. подобныя выраженія въ «Epicuri sententiae» 22, 24 (Usener, 76 стр.) и Lucretius, VI, 9, гдѣ объ Эпикурѣ говорится, какъ о научившемъ насъ быть свободными отъ душевныхъ безпокойствъ, испытываемыхъ нами въ силу ложныхъ мнѣній.

2) Tuscul. III, 13. 28.

какая-нибудь непріятность, съ тѣмъ постоянно и случается зло. Если даже и не случится въ будущемъ, то и тогда онъ напрасно испытываетъ добровольныя страданія: онъ угнетается или тѣмъ зломъ, которое должно его постигнуть, или зломъ только мыслимымъ. Облегченіе же отъ скорби Эпикуръ полагаетъ въ двухъ вещахъ: въ томъ, чтобы отвлекаться отъ мысли о непріятностяхъ и въ размышленіи объ удовольствіяхъ, ибо онъ полагаетъ, что духъ можетъ повиноваться разуму и слѣдовать туда, куда онъ ведетъ. Разумъ, такимъ образомъ, запрещаетъ всматриваться въ непріятности, отвлекаетъ отъ непріятныхъ размышленій...., снова возбуждаетъ и побуждаетъ къ тому, чтобы замѣчать и всею душею ощущать истинныя удовольствія, каковыми, а также воспоминаніями о прошлыхъ и надеждою на будущія удовольствія, по его мнѣнію, и наполнена жизнь мудреца». Такимъ образомъ, по Эпикуру, какъ это показываетъ приведенное нами свидѣтельство Цицерона, главное условіе человѣческаго счастія состоитъ въ томъ, чтобы умѣть усматривать въ вещахъ хорошія стороны и игнорировать дурныя, чтобы умѣть, такъ сказать, управлять своимъ разсудкомъ, избѣгая слишкомъ пессимистическаго, а потому, яко-бы, и невѣрнаго пониманія вещей.—Изъ различныхъ случаевъ, когда ложное мнѣніе особенно много причиняетъ людямъ скорбей, отъ которыхъ единственное спасеніе заключается въ правильномъ пониманіи внѣшняго положенія вещей,—Эпикуръ особенно любитъ останавливаться на суевѣрномъ, по его мнѣнію, страхѣ предъ богами и предъ ожидающей насъ смертію. Вся задача разсужденій Эпикура о религіи, по мнѣнію Плутарха, вполнѣ согласному съ тѣмъ, что намъ извѣстно объ ученіи Эпикура о невмѣшательствѣ боговъ въ дѣла людей,—состояла въ томъ, чтобы люди «перестали бояться Бога и успокоились бы отъ душевнаго безпокойства» [1]). Эпикуръ въ «Epistola tertia», 123 [2]), считаетъ уклоненіемъ отъ правильнаго понятія о Богѣ то мнѣніе толпы, что людямъ посылаются отъ Бога наказанія, вслѣдствіе какового ложнаго мнѣнія люди и испытываютъ страхъ. Очевидно, по Эпикуру, наша задача должна состоять въ томъ, чтобы избавиться отъ этого, яко-бы, суевѣрія, какъ препятствующаго намъ проводить счастливую и спокойную жизнь [3]). Такимъ же

[1]) См. Plutarchus, „Contra Epicuri beatitudinem" 8 p. 1092 и др.

[2]) Usener, 60 стр.

[3]) Ср. подоб. „Epist. tertia" 133; Usener, 65 стр. Ср. „Epicuri sententia" 1 (Usener, 71 стр.).

препятствіемъ для счастливой жизни, по Эпикуру, является ложное мнѣніе, отождествляющее Бога съ судьбой [1]). Не менѣе, если не больше, по мнѣнію Эпикура, мѣшаетъ человѣку быть счастливымъ и ложное мнѣніе объ участи его души послѣ смерти. О неразумности страха передъ смертію Эпикуръ говоритъ довольно часто. Въ качествѣ главнаго основанія, почему не должно бояться смерти, Эпикуръ выставляетъ то соображеніе, что со смертію прекращается всякое чувство; слѣдовательно, смерть не есть зло. Смерть, по Эпикуру, для насъ есть «ничто», ибо то, что уничтожается, не чувствуетъ, а то, что не чувствуетъ, для насъ и есть «ничто» [2]). Иной взлядъ на смерть, по мнѣнію Эпикура, есть суевѣріе, которое отравляетъ намъ жизнь и которое мы должны уничтожить въ себѣ, чтобы быть счастливыми. Правильное пониманіе природы вещей, именно, убѣжденіе въ томъ, что со смертію человѣка для него все кончается, и въ данномъ случаѣ, по взгляду Эпикура, не только избавляетъ человѣка отъ болѣзненнаго, непріятнаго страха, но также увеличиваетъ его обычныя радости жизни. «Привыкай къ мысли, совѣтуетъ Эпикуръ, что смерть для насъ есть ничто, такъ какъ все благо и зло заключается въ ощущеніи [3]); потеря ощущенія и есть смерть... Говорящій, что онъ боится смерти, глупъ,—не потому глупъ, что онъ, существуя теперь, будетъ несчастенъ въ будущемъ, а потому, что *думаетъ* быть несчастнымъ, ибо не настоящее его смущаетъ, а его попусту печалитъ ожидаемое. Итакъ, смерть для насъ не есть самое ужасное изъ золъ, потому что въ то время, когда мы существуемъ, смерти нѣтъ; когда же смерть на лицо,—тогда насъ нѣтъ; слѣдовательно, она не есть зло—ни для живыхъ ни для умершихъ, такъ какъ для однихъ ее еще нѣтъ, а другіе уже не существуютъ» [4]). «Разумъ, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Эпикуръ: указываетъ человѣку на конецъ и предѣлъ его тѣла и, разрушая страхъ предъ вѣчностію, устрояетъ должнымъ образомъ жизнь (на землѣ) и уже не нуждается въ безконечномъ времени» [5]).

Такимъ образомъ, одною изъ формъ обнаруженія человѣческой мудрости, дѣлающей человѣка счастливымъ, по ученію Эпикура, является образованіе правильнаго пониманія природы всего сущаго,

---

1) ibid. и „Epist. tertia, 134.

2) Sententia 2; Usener, 71 стр.

3) ἐν αἰσθήσει.

4) Epistola tertia, 124, 125; Usener, 60—61 стр.

5) Sententia 20; Usener. 75 стр.

вслѣдствіе чего человѣкъ перестаетъ видѣть зло тамъ, гдѣ его нѣтъ. Но, въ отличіе отъ стоиковъ, Эпикуръ этимъ вовсе не хочетъ сказать того, что вмѣстѣ съ измѣненіемъ понятій, человѣкъ совершенно дѣлается свободенъ отъ зла, что и все зло человѣка всегда заключается лишь въ ошибочности нашихъ понятій. Въ однихъ случаяхъ, по мнѣнію Эпикура, это, дѣйствительно, такъ и бываетъ, напр., что́ касается страха предъ богами и предъ смертію, такъ какъ этотъ страхъ, по Эпикуру, не имѣетъ никакихъ объективныхъ основаній, и, съ уничтоженіемъ нашего ложнаго пониманія относительно этого предмета, само собою должно уничтожиться и то зло, которое мы испытываемъ, такъ какъ оно имѣемъ чисто субъективную природу. Но относительно другихъ случаевъ этого сказать никакъ нельзя. Правильное развитіе нашего равума, или мудрость, по Эпикуру, въ большинствѣ случаевъ, только помогаетъ намъ *не замѣчать* многихъ проявленій *реально* существующаго въ мірѣ зла и сосредоточивать свое вниманіе на болѣе отрадныхъ явленіяхъ и фактахъ [1]). Въ данномъ случаѣ Эпикуръ, т. о., и въ исходномъ пунктѣ своего взгляда на такъ называемое міровое зло болѣе откровененъ въ своемъ *пессимизмѣ* и болѣе логиченъ, сравнительно со стоиками, которые пытались было (неудачно, впрочемъ) удержаться на той точкѣ зрѣнія, что правильное развитіе нашего разума уничтожаетъ *все* зло въ мірѣ, такъ какъ это зло существуетъ будто-бы *только* въ заблужденіяхъ нашей мысли. Правильное пониманіе существующаго порядка вещей, по Эпикуру, слѣдовательно, лишь въ самой незначительной степени дѣлаетъ человѣка счастливымъ: *мудрость человѣка объективнаго источника зла не уничтожаетъ, а лишь прикрываетъ его и тѣмъ доставляетъ человѣку своего рода иллюзію счастья.* Нашъ разумъ можетъ не считать за зло то, что́ не является таковымъ въ дѣйствительности, можетъ научить насъ сознательно закрывать глаза предъ реально существующимъ въ мірѣ зломъ, но уничтожить самое зло онъ не въ силахъ, такъ какъ источникъ его, по взгляду Эпикура, лежитъ въ механическихъ законахъ природы, продуктомъ которыхъ является не только человѣкъ, но даже боги.

Второю формою *интеллектуализма* Эпикура, выставляемаго имъ въ качествѣ средства для борьбы съ существующимъ въ мірѣ зломъ и для достиженія человѣкомъ своего счастія, является правильное пониманіе человѣкомъ *своихъ потребностей и способовъ*

[1]) См. приведенную выше выдержку изъ Cicero, Tuscul. III, 15. 32 и др.

ихъ удовлетворенія. Состоитъ это правильное пониманіе, по мнѣнію Эпикура, въ томъ, чтобы человѣкъ ограничивался удовлетвореніемъ самыхъ первыхъ и необходимыхъ потребностей своей природы, такъ какъ подобное отношеніе человѣка къ своимъ потребностямъ вытекаетъ изъ правильнаго пониманія природы вещей, а такое, именно, правильное пониманіе и въ данномъ случаѣ есть, яко-бы, единственное средство къ достиженію человѣкомъ возможно счастливой жизни, поскольку оно одно даетъ человѣку возможность между вещами дѣлать выборъ касательно того, что̀ слѣдуетъ избирать и отъ чего уклоняться [1]). Но и въ данномъ случаѣ мудрость можетъ дать человѣку, по ученію Эпикура, только *относительное* и часто лишь *призрачное* счастіе и свободу отъ внѣшнихъ золъ,—по сравненію съ жизнію глупцовъ, которые всецѣло подпадаютъ внѣшнихъ золъ. Мудрецъ, по ученію Эпикура, «всегда испытываетъ удовольствіе потому, что нѣтъ такого времени, когда бы онъ не имѣлъ больше удовольствій, чѣмъ скорбей.... И когда жизнь глупцовъ онъ сравнитъ со своею, то, по словамъ Эпикура, получаетъ великое удовольствіе. Если же какія скорби и случаются, то никогда онѣ не получаютъ такой силы, чтобы мудрецъ не имѣлъ того, что радуетъ его въ большей степени, чѣмъ того, что его огорчаетъ [2])». Слѣдовательно, разсчитывать человѣку на радикальную побѣду надъ зломъ здѣсь, на землѣ, по Эпикуру, никакимъ образомъ нельзя. Но не вполнѣ, по Эпикуру, во власти человѣка находится и то, чтобы всегда онъ могъ, даже обладая мудростію, испытывать больше удовольствій, чѣмъ скорбей: часто и мудрецу приходится попадать въ такое безвыходное положеніе, что единственнымъ средствомъ выйти изъ него является самоубійство. «Эпикуромъ, по словамъ Цицерона, выставляется такого рода счастливый мудрецъ: онъ имѣетъ ограниченныя желанія, презираетъ смерть, о безсмертныхъ богахъ мыслитъ безъ всякаго страха, *не останавливается въ нерѣшительности предъ тѣмъ, чтобы, если это лучше, и жизнь оставить*» [3]). Однимъ словомъ, мудрецъ имѣетъ все, что только мо-

---

1) 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. 1089 a и др. Ср. особенно приведенныя выше мѣста ихъ сочиненій Цицерона: Tuscul. II, 17. 7; V, 10—31 и др.

2) Cicero, „De finibus" I, 19. 62.

3) Cicero, „De finibus" 19. 62. Ср. Tuscul. V, 41, 118.

жетъ дать ему мудрость. Однако иногда ему приходится признать за самое лучшее—покончить съ собой самоубійствомъ или же утѣшать себя мыслію о смерти, «заключающей въ себѣ, по словамъ Эпикура, то утѣшеніе, что она есть конецъ всѣхъ золъ» [1]). Если мы обратимъ, кромѣ всего этого, вниманіе и на то, что, по Эпикуру, *матеріальныя, тѣлесныя* блага являются основой всѣхъ прочихъ благъ, а слѣдовательно, *тѣлесныя* невзгоды (болѣзни и проч.) являются конечною причиной всѣхъ прочихъ золъ,—то крайне пессимистическій взглядъ Эпикура на фактъ существованія въ мірѣ объективнаго зла и на исходъ борьбы съ нимъ человѣка станетъ для насъ еще болѣе несомнѣннымъ и очевиднымъ, въ виду того, что Эпикуръ не могъ, вѣдь, не видѣть того, какъ рѣдко эти *тѣлесныя* блага выпадаютъ на долю человѣка, какъ они непродолжительны и непрочны, какъ, напротивъ, часты, обычны и ужасны, по своей силѣ, противоположныя этимъ благамъ физическія невзгоды и бѣдствія, въ родѣ болѣзней, нищеты и т. п. А между тѣмъ, бороться съ физическимъ зломъ, по Эпикуру, для человѣка безусловно немыслимо. Да и самъ Эпикуръ вполнѣ откровенно характеризуетъ тѣлесныя блага, именно, съ этой точки зрѣнія. Такимъ образомъ, можно съ совершеннымъ правомъ сказать, что въ своемъ ученіи о міровомъ злѣ Эпикуръ въ существенномъ находится въ полномъ согласіи со стоиками: то же признаніе неизмѣняемости существующаго внѣшняго мірового порядка вещей; то же сознаніе ненормальности этого порядка, которое у стоиковъ было замаскировано ученіемъ объ абсолютномъ господствѣ въ мірѣ Божественнаго Провидѣнія, а у Эпикура высказано вполнѣ откровенно и ясно; то же убѣжденіе въ необходимости собственными силами, именно, чрезъ развитіе своего разума, бороться съ этимъ зломъ,—бороться не съ тѣмъ, чтобы внѣшній ненормальный строй измѣнить, такъ какъ это невозможно, яко-бы, по самому существу дѣла, поскольку все въ мірѣ происходитъ по механическимъ законамъ, но чтобы самому человѣку приспособиться къ внѣшнему порядку вещей, чтобы, по крайней мѣрѣ, не преувеличивать дѣйствительно существующее въ мірѣ зло; наконецъ, то же пессимистическое сознаніе, что, въ концѣ концовъ, самонадѣянность человѣка, въ дѣлѣ борьбы съ существующимъ въ мірѣ зломъ, часто является настолько безпочвенною, что и приспособленіе человѣка къ внѣшнему порядку вещей оказывается недостаточ-

---

[1]) Augustinus, „Ad Nectarium epist." CIV, 3, t. II p. 290 c ed. Ven. 1729; по Usener'y 311 стр.

нымъ для достиженія имъ самаго ограниченнаго счастія, такъ что человѣку, для избѣжанія зла остается лишь одно средство—самоубійство, въ чемъ особенно ясно и у Эпикура, какъ и у стоиковъ, сказывается и стремленіе къ автономіи въ борьбѣ со зломъ и сознаніе своего полнаго безсилія достигнуть побѣды надъ нимъ [1]). Но, какъ мы видѣли, Эпикуръ въ своемъ пессимистическомъ взглядѣ на міръ, вытекающемъ у него изъ его послѣдовательно проведеннаго натуралистическаго и механическаго міросозерцанія, по сравненію со стоиками, обнаруживаетъ больше прямолинейности, откровенности и послѣдовательности,—подобно тому, какъ въ этомъ же смыслѣ онъ отличается отъ стоиковъ и въ раскрытіи своего натуралистическаго и механическаго взгляда на природу всего существующаго, не исключая и боговъ.

Ученія Эпикура объ участи человѣка послѣ его смерти намъ въ данномъ случаѣ можно коснуться лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, такъ какъ, при изложеніи его ученія о Богѣ и мірѣ и ученія о природѣ существующаго въ мірѣ зла, намъ попутно уже приходилось касаться и этой стороны въ ученіи Эпикура. И мы видѣли, что въ данномъ случаѣ онъ находится въ принципіальномъ согласіи со стоиками, поскольку онъ отрицалъ личную загробную жизнь человѣка. Только и здѣсь Эпикуръ оказался болѣе искреннимъ и болѣе послѣдовательнымъ, чѣмъ стоики: безличное существованіе человѣческой души послѣ смерти въ нѣдрахъ безличнаго же Божества, какъ не заключающее въ себѣ ничего похожаго на реальное существованіе человѣческой души, какъ таковой, съ присущими ей предикатами сознанія и самосознанія, безъ чего душа человѣка перестаетъ уже быть тѣмъ, что обычно понимается подъ этимъ терминомъ,—это состояніе Эпикуръ точно и откровенно назвалъ ея *небытіемъ*, ограничивъ, т. о., предѣлы человѣческаго существованія исключительно земною жизнію,

---

[1]) Для сужденія о взглядахъ Эпикура на природу существующаго въ мірѣ *нравственнаго* зла и на его *неизбѣжность и неискоренимость*,—у насъ мало имѣется фактическихъ данныхъ. Но изъ общаго отрицанія Эпикуромъ существованія въ мірѣ цѣлесообразности и изъ признаваемаго имъ господства въ мірѣ чисто механическихъ неразумныхъ законовъ—это ученіе о нравственномъ злѣ въ мірѣ, какъ неизбѣжномъ и отъ насъ независящемъ, слѣдуетъ съ безусловною необходимостію.

тогда какъ стоики по вопросу о безсмертіи души, въ большинствѣ случаевъ, выражались довольно непредѣленно.

Изложенное нами въ основныхъ чертахъ метафизическое ученіе Эпикура, благодаря послѣдовательно проведенному имъ натуралистически-механическому принципу, въ свою очередь вытекающему изъ его односторонняго интеллектуализма,—еще менѣе, чѣмъ динамическій матеріализмъ стоиковъ, даетъ возможность индивидуальной личности человѣка проявить свободную активность въ своемъ стремленіи къ счастію и нравственному совершенству. Вмѣстѣ съ тѣмъ, самостоятельная цѣнность и значеніе индивидуальной человѣческой личности, по необходимости, сводится у Эпикура почти-что къ нулю: человѣкъ у Эпикура является просто *временною* и *случайною* комбинаціей матеріальныхъ атомовъ, въ своей формѣ и въ своемъ развитіи находящейся въ безусловной зависимости отъ столь же механической и случайной комбинаціи атомовъ всего міра. *Допуская въ мірѣ господство слѣпого случая, какъ основного принципа всякаго бытія*, Эпикуръ отнимаетъ у человѣческой личности даже ту опору въ его жизни и дѣятельности, какую ей оставляли стоики своимъ ученіемъ о господствѣ въ мірѣ цѣлесообразно дѣйствующаго безличнаго мірового разума. Если въ стоицизмѣ индивидуальная человѣческая личность являлась, хотя временнымъ, но въ то же время необходимымъ моментомъ въ развитіи общей жизни космоса, имѣя нѣкоторую возможность въ своей жизни опираться на необходимые законы всего міра, въ смыслѣ приспособленія къ нимъ,—то у Эпикура человѣческая личность является уже продуктомъ слѣпого случая, не заключающаго въ себѣ ничего устойчиваго и планомѣрнаго [1]). Опереться на дѣйствующій въ мірѣ слѣпой случай человѣкъ не можетъ, *даже въ смыслѣ приспособленія къ существующему порядку вещей* (какъ учили стоики), поскольку никакого опредѣленнаго и устойчиваго порядка въ мірѣ Эпикуръ не признаетъ: вся структура космоса и вся его жизнь, а слѣдовательно, и вся жизнь человѣка, этой части космоса, есть, по Эпикуру, лишь дѣло случайнаго сочетанія атомовъ. Для свободной активности индивидуума въ философіи Эпикура не остается, т. о., совершенно никакого мѣста. Цѣнность индивидуальной личности человѣка, съ точки зрѣнія Эпикура,

---

[1]) Впрочемъ, какъ мы видѣли, нѣкоторые стоики тоже были не прочь допустить господство въ мірѣ слѣпого случая.

оказывается, по существу, не выше цѣнности всякой другой, столь же случайной комбинаціи матеріальныхъ атомовъ. Что крайній упадокъ волевой энергіи и апатія ко всему существующему, вслѣдствіе этого, должны составлять характерную черту *этическихъ* воззрѣній Эпикура, съ ихъ *формальной* стороны,—объ этомъ мы можемъ заключать уже по аналогіи съ тѣмъ, что выше намъ приходилось говорить объ этическихъ взглядахъ стоиковъ.

Строго натуралистическій и механическій характеръ метафизики Эпикура и вытекающая отсюда крайне низкая оцѣнка значенія и активной роли человѣческой личности—естественно, должны придавать его ученію о высшемъ благѣ, какъ конечной цѣли стремленій человѣка, чисто *космическій* характеръ, должны заставлять его, именно, *на землѣ* и только на землѣ искать осуществленія и удовлетворенія основныхъ запросовъ человѣческой души, ея стремленій къ счастію и нравственному совершенству, что, какъ мы видѣли, составляетъ характерную черту и ученія стоиковъ. Съ другой стороны, ученіе Эпикура о неизбѣжномъ господствѣ въ мірѣ зла, которое уничтожить человѣкъ не въ силахъ даже въ малѣйшей степени и, строго говоря, не можетъ даже приспособляться къ внѣшнему порядку вещей, такъ что человѣку остается только одно—быть готовымъ пассивно переносить всякаго рода случайности и, по возможности, сознательно закрывать глаза на существующее въ мірѣ зло,—все это должно космическимъ нравственнымъ идеаламъ Эпикура придавать характеръ *пессимизма и крайняго разочарованія* въ возможности положительнаго удовлетворенія естественныхъ запросовъ человѣческой личности, потому что собственными силами достигнуть этого удовлетворенія человѣкъ не въ состояніи, а на Божественную помощь Эпикуръ совѣтуетъ не надѣяться. При такихъ условіяхъ, человѣку, для устраненія мучительнаго противорѣчія между его желаніями и чувствами, съ одной стороны, и несоотвѣтствующею имъ объективною дѣйствительностію, съ другой,—остается одно только чисто отрицательное средство, которое, какъ мы видѣли, рекомендовали и стоики: *подавлять или ограничивать въ себѣ всѣ свои желанія и стремленія до такой степени, чтобы не желать больше, чѣмъ сколько въ томъ или иномъ случаѣ даетъ намъ наличная дѣйствительность или, вѣрнѣе сказать, слѣпой случай; притуплять въ себѣ всякій интересъ, склонность и привязанность ко всему внѣшнему, чтобы не слишкомъ огорчаться*

вслѣдствіе потери дорогимъ намъ лицъ и вещей и, вообще, вслѣдствіе различныхъ случайныхъ жизненныхъ невзгодъ. Такимъ образомъ, въ силу тождества по существу метафизическихъ основоположеній Эпикура со стоическими,—мы естественно, должны встрѣтить и у него крайнюю надломленность и упадокъ жизненной энергіи, какъ характерную *формальную* черту его этическихъ воззрѣній.

Дѣйствительно, ученіе Эпикура объ удовольствіи (ἡδονή), какъ высочайшемъ благѣ и конечной цѣли стремленій человѣка, вполнѣ оправдываетъ высказанныя нами выше апріорныя предположенія относительно внутренняго характера этическихъ воззрѣній Эпикура.

Что Эпикуръ проповѣдуетъ вполнѣ ясно и откровенно самый послѣдовательный эвдемонизмъ и утилитаризмъ, точнѣе, *гидонизмъ*, который проповѣдывали и стоики, хотя и не столь откровенно,—относительно этого разногласій между изслѣдователями эпикурейской философіи не существуетъ. Утверждая, что въ основѣ всего существующаго, въ томъ числѣ и человѣка лежатъ матеріальные атомы и ихъ случайныя механическія движенія и комбинаціи,—Эпикуръ тѣмъ самымъ даетъ понять, что человѣкъ въ самомъ себѣ долженъ полагать цѣль своего существованія, а не въ какомъ-нибудь другомъ существѣ, и даже не въ Божествѣ. Человѣкъ у Эпикура болѣе, чѣмъ у кого бы то ни было изъ его предшественниковъ, разсматривается, главнымъ образомъ, съ своей *физической* стороны, лишь какъ *индивидуумъ*, но не какъ *личность*, имѣющая самостоятельную цѣнность и поэтому право требовать уваженія къ себѣ и со стороны другихъ лицъ. Метафизика и психологія Эпикура не могутъ указать никакихъ реальныхъ побудительныхъ основаній къ тому, чтобы этотъ индивидуумъ, какъ случайная комбинація матеріальныхъ атомовъ, сознавалъ себя связаннымъ духовными, *нравственными* указами съ другими такими же индивидуумами. Для Эпикура въ данномъ случаѣ не существуетъ даже того мотива, какой указывали стоики, ссылавшіеся на внутреннее единство человѣческаго рода и всего космоса, такъ какъ философія Эпикура исходитъ не отъ понятія «единаго» во всемъ бытія, а отъ понятія атома, какъ субстанціи, изолированной по своей природѣ отъ другихъ подобныхъ же субстанцій—атомовъ. Въ силу этого, и каждая частичная комбинація этихъ атомовъ, каковою, между прочимъ, является и человѣкъ, также у Эпикура субстанціонально не связывается съ другими

подобными же комбинаціями, т. е. съ другими людьми. А возведеніе слѣпого случая на степень основного принципа бытія отнимаетъ у Эпикура возможность установить между человѣческими индивидуумами даже связь динамическую. Такимъ образомъ, у Эпикура не окажется ни метафизическихъ ни психологическихъ основъ къ тому, чтобы человѣкъ могъ въ своихъ стремленіяхъ выйти за узкіе предѣлы своей индивидуальности. Тѣмъ болѣе у Эпикура не можетъ быть къ этому основаній религіознаго характера. Если у Эпикура и встрѣчаются иногда намеки на необходимость слѣдовать природѣ и повиноваться Богу [1]), то подобныя выраженія, у него имѣютъ тотъ же смыслъ, что и у стоиковъ, именно, какъ указаніе вѣрнаго средства къ достиженію человѣкомъ исключительно своего индивидуальнаго счастья. Съ особенною же очевидностію ультра-индивидуалистическій эвдемонизмъ Эпикура, переходящій въ гидонизмъ и эгоизмъ, сказывается въ извѣстномъ его ученіи объ *удовольствіи*, какъ конечной цѣли всѣхъ стремленій человѣка и его высочашемъ благѣ. Можно указать множество фактическихъ данныхъ, доказывающихъ, что Эпикуръ высшею цѣлію человѣческихъ стремленій считалъ, именно, *удовольствіе каждаго отдѣльнаго индивидуума*, не заключающее въ себѣ никакихъ моментовъ супранатурализма и альтруизма, что указывало бы человѣку на другія личности, какъ на цѣль его стремленій, а не только, какъ на средство къ достиженію его эгоистическихъ цѣлей. «Удовольствіе—говоритъ Эпикуръ въ Epistola tertia, 128—129 [2]): есть начало и конецъ [3]) блаженной жизни, ибо мы знаемъ, что оно есть первое и дѣйствительное благо; отъ него мы приступаемъ ко всякому избранію чего-нибудь и удаленію отъ чего-нибудь и къ нему мы приходимъ, оцѣнивая всякое благо съ точки зрѣнія нашей способности къ воспріятію внѣшнихъ впечатлѣній [4]), какъ критерія». «Никакое удовольствіе, говоритъ Эпикуръ въ другомъ мѣстѣ: не есть зло само по себѣ» [5]). И такое значеніе удовольствія, какъ высочайшаго блага, принадлежитъ ему по праву, такъ какъ это есть законъ самой природы [6]). Объ эти мысли, т. е. что удовольствіе, по

1) Epist. tertia, 133; Usener, 65 стр. и др.

2) Usener, 62—63 стр.

3) ἀρχὴ καὶ τέλος.

4) τῷ πάθει.

5) Sententia 8, Usener, 73 стр.

6) Epistola tertia, 129; Usener, 63 стр.

Эпикуру, съ одной стороны, есть высочайшее благо для человѣка и конечная цѣль его стремленій, и что, съ другой стороны, стремленіе къ удовольствію, какъ къ высочайшему благу, врождено человѣку,— подтверждаются также многочисленными свидѣтельствами древнихъ писателей. Особенно подробно объ этомъ пунктѣ ученія Эпикура говоритъ Цицеронъ въ «De finibus» I, 9. 23—30, гдѣ мы, между прочимъ, читаемъ слѣдующее: «Итакъ, мы хотимъ знать, въ чемъ состоитъ высочайшее и конечное благо (extremum et ultimum bonorum).... Его Эпикуръ полагалъ въ удовольствіи (in voluptate), такъ какъ онъ желалъ, чтобы оно было высочайшимъ благомъ (summum bonum), а скорбь считалъ за величайшее зло (summum malum). И объ этомъ онъ говорилъ, что всякое животное и рождено для того, чтобы стремиться къ удовольствію и радоваться ему, какъ высочайшему благу, скорбь же презирать, какъ высочайшее зло, и, насколько возможно, отгонять отъ себя..... Итакъ, не разумъ и разсужденіе рѣшаетъ, почему къ удовольствію должно стремиться, а скорби избѣгать: по мнѣнію Эпикура, мы непосредственно ощущаемъ, что огонь жжетъ, снѣгъ бѣлъ, медъ сладокъ.... Но если послѣ отнятія чувствъ, у человѣка ничего не остается, то необходимо, чтобы самою природою было рѣшено, что согласно съ природой, и что ей противорѣчитъ». Такимъ образомъ, изъ приведенныхъ словъ Цицерона видно, что, по ученію Эпикура, удовольствіе есть для человѣка высочайшее благо и послѣдняя цѣль, къ которой человѣкъ стремится, какъ къ таковой, по самой своей природѣ, со дня рожденія, ибо для того онъ и рождается. «Эпикуръ, говоритъ Цицеронъ въ «Tuscul.» V, 34. 95: думаетъ, что удовольствіе само по себѣ, потому что оно удовольствіе, должно составлять предметъ нашихъ желаній и стремленій; соотвѣтственно этому, и скорбь, поскольку она скорбь, всегда должна быть избѣгаема», т. е., другими словами, по ученію Эпикура, удовольствіе есть *самостоятельная и высшая цѣль* всѣхъ стремленій человѣка, и это представляется Эпикуру само собою понятнымъ и не требующимъ доказательствъ [1]). Что Эпикуръ училъ объ удовольствіи, какъ высочайшемъ благѣ и конечной цѣли человѣческой дѣятельности, объ этомъ свидѣтельствуютъ и другіе писатели, напримѣръ, Діогенъ Лаэрцій (X кн.), Климентъ Але-

[1]) Ср. объ этомъ же у Cicero, „De finibus" I, 10. 32—19. 62; II 10. 31 (о врожденности стремленія къ удовольствію); 33. 109; Tusc. II, 6. 15, Tusc. III, 24. 46 Tusc. V, 10. 31 и миог. др. Первыя двѣ книги изъ «De finibus» цѣликомъ посвящены Цицерономъ изложенію и разбору ученія Эпикура объ удовольствіи, какъ высочайшемъ благѣ. Ср. Sextus Empir. Hypotyp. III, 194 и др.

ксандрійскій, Тертулліанъ, Лактанцій, бл. Августинъ, Сенека, Эпиктетъ, Плутархъ и нѣкоторые другіе (Важнѣйшія изъ этихъ свидѣтельствъ собраны *Usener'омъ* въ его «Epicurea», главнымъ образомъ, въ отдѣлѣ: «Epicuri Ethica», стр. 263—341).

Самый терминъ „ἡδονή" (=удовольствіе=латинскому voluptas) говоритъ о томъ, что человѣкъ, видящій въ этомъ конечную цѣль своихъ стремленій,—имѣетъ въ виду исключительно *собственное, эгоистическое* благо, благо своего *индивидуальнаго* существованія, притомъ—со стороны его тѣлесной, чувственной природы. Но еще яснѣе обнаруживается для насъ эвдемонистическій и гидонистическій характеръ этики Эпикура, если мы обратимъ вниманіе на то, какъ понимаетъ Эпикуръ отношеніе, долженствующее существовать между удовольствіемъ и добродѣтелью. Эпикуръ, правда, училъ о необходимости самой тѣсной связи между удовольствіемъ и добродѣтелью, для счастливой жизни человѣка. «Не можетъ быть, говоритъ Эпикуръ, пріятной жизни, если она не является благоразумной, прекрасной и справедливой, ни благоразумной, прекрасной и справедливой, если она не является пріятной, ибо добродѣтели по природѣ органически связаны съ пріятною жизнію, и пріятная жизнь не отдѣлима отъ добродѣтельной» (Epistola tertia, 132; *Usener*, 64 стр. То же самое Эпикуръ говоритъ и въ Sententia 5; *Usener*, 72 стр.). «Справедливый, говоритъ Эпикуръ въ другомъ мѣстѣ: совершенно свободенъ отъ безпокойныхъ волненій, несправедливый же—полонъ величайшихъ безпокойствъ» [1]). О такомъ взглядѣ Эпикура на тѣсную связь между удовольствіемъ и добродѣтелію говоритъ и Цицеронъ: «Эпикуръ, по свидѣтельству Цицерона, заявляетъ....., что никому не возможно жить пріятно, если онъ не живетъ мудро, честно и справедливо, ни мудро, честно и справедливо, если—не пріятно. Ибо ни государство не можетъ быть счастливо при раздорахъ, ни домъ—при несогласіи хозяевъ; тѣмъ менѣе возможенъ миръ и спокойствіе для души, которая сама съ собою расходится и разногласитъ» и т. д. [2]). О тѣсной связи между удовольствіемъ и добродѣтелью, по ученію Эпикура, говоритъ и Сенека. Напр., въ Epist. 85, 18 мы, между прочимъ, читаемъ слѣдующее: «Эпикуръ..... полагаетъ, что человѣкъ счастливъ лишь тогда, когда онъ обладаетъ добродѣтелью». Въ «De vita beata, 9, 4 Сенека влагаетъ въ уста Эпикура слѣдующія слова: «Ты переиначиваешь то, что́ я говорю,

[1]) Sententia 17, ср. 36 и 37.

[2]) De finibus, I, 18. 57—58. Это же свидѣтельство объ ученіи Эпикура мы находимъ у Цицерона въ Tuscul. disp. III, 20. 49 и въ De divin. I, 39. 87 и др.

ибо я отрицаю, чтобы кто-нибудь могъ жить пріятно, если вмѣстѣ съ тѣмъ не живетъ честно». Очевидно, Эпикуръ старается оправдаться во взводимыхъ на него обвиненіяхъ въ томъ, что онъ отрицаетъ цѣнность добродѣтели. Подобное же свидѣтельство объ ученіи Эпикура мы находимъ и у Діогена Лаэрція [1]).

Но что, собственно, говорятъ всѣ эти свидѣтельства? Говорятъ ли они о томъ, что Эпикуръ считалъ *цѣлью* человѣческой дѣятельности, именно, добродѣтель, а не удовольствіе? Нисколько, такъ какъ связь между удовольствіемъ и добродѣтелью, по ученію Эпикура, такого рода, что, именно, усиливаетъ эвдемонистическій и ультра-индивидуалистическій характеръ его этики, а не ослабляетъ, поскольку у него добродѣтель является *только средствомъ* къ полученію еще большаго удовольствія и лишь постольку имѣетъ цѣнность, но не сама по себѣ; и порокъ лишь постольку долженъ быть избѣгаемъ и порицаемъ, поскольку онъ причиняетъ намъ скорби и непріятности, но не самъ по себѣ. Тутъ, слѣдовательно, центръ тяжести всецѣло переносится на наше индивидуальное «я» и его благо; другія же лица и ихъ блага имѣютъ значеніе только средства къ нашему эгоистическому счастію, но не значенія самостоятельной цѣли для нашей дѣятельности,—настолько, чтобы, напримѣръ, ради нихъ мы должны были бы жертвовать своею личностію, какъ этому учитъ насъ христіанство. «*Справедливость*, говоритъ, напр., Эпикуръ въ одной изъ своихъ сентенцій: *сама по себѣ есть ничто* [2]), но имѣетъ значеніе во взаимныхъ отношеніяхъ людей другъ съ другомъ, какъ только въ извѣстномъ мѣстѣ возникаетъ какой-нибудь договоръ, чтобы не вредить другимъ и не получать вреда самому» [3]). Такимъ образомъ, справедливость, признаваемая въ до-христіанскомъ мірѣ за одну изъ основныхъ добродѣтелей, въ глазахъ Эпикура, является не самостоятельнымъ идеаломъ нравственныхъ стремленій человѣка, но вынужденнымъ и чисто-юридическимъ договоромъ между людьми,—съ тѣмъ, чтобы во взаимной жизни не мѣшать и не вредить другъ другу, чтобы каждому удобнѣе было жить, что называется, *въ свое собственное удовольствіе.* Человѣку, по взгляду Эпикура, до другихъ людей и ихъ счастья нѣтъ рѣшительно никакого дѣла: ему важно только,

---

[1]) Кромѣ того, извѣстно, что Эпикуръ высоко цѣнилъ дружбу. См., напр., Seneca, Ep. 19, 10, гдѣ приводится мнѣніе Эпикура, что жизнь безъ друга есть дѣлежъ мяса между волкомъ и львомъ, т. е. подобна жизни животныхъ. „Изъ благъ, которыми запасается мудрость на всю жизнь, самое большее, говоритъ Эпикуръ, есть стяжаніе дружбы“ (Sententia 27, ср. 28; Usener, 77 стр. и др.).

[2]) οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτοῦ δικαιοσύνη.

[3]) Sententia 33; Usener, 78 стр.

чтобы онъ самъ былъ въ безопасности. А такъ какъ этого достигнуть возможно бываетъ лишь въ томъ случаѣ, если мы не будемъ вредить другимъ людямъ, а наоборотъ, будемъ оказывать имъ должное, согласно ихъ заслугамъ,—то Эпикуръ и совѣтуетъ руководиться въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ лицамъ принципомъ справедливости. Если бы возможно было удовлетворять свои стремленія къ индивидуальному счастію и къ удовольствію безъ того, чтобы оказывать справедливость другимъ, то Эпикуръ не прочь былъ бы допустить и несправедливость, такъ какъ «несправедливость, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ: не есть зло сама по себѣ, но зло заключается въ страхѣ подвергнуться наказанію въ томъ случаѣ, если она (несправедливость) обнаружится» [1]). Слѣдовательно, если мы можемъ быть вполнѣ увѣренными въ безнаказанности, то для личнаго удовольствія можно и несправедливость допустить, и этого нельзя признать за зло. Поэтому Эпикуръ совершенно послѣдовательно заключаетъ, что «тѣ изъ животныхъ, которыя не могутъ заключать между собою условій съ тѣмъ, чтобы не вредить другимъ и самимъ не получать вреда,—къ такимъ животнымъ не приложимы понятія ни «справедливаго», ни «несправедливаго», точно также и къ тѣмъ народамъ, которые не могутъ и не желаютъ заключать между собою условій съ тѣмъ, чтобы не вредить другимъ и самимъ не получать вреда» [2]). Требованія справедливости, по взгляду Эпикура, есть, такимъ образомъ, нѣчто совершенно случайное, временное и вовсе не вытекающее изъ природы человѣка: могутъ быть люди и даже цѣлые народы, которые, подобно животнымъ, совершенно вправѣ не руководиться въ своихъ взаимныхъ отношеніяхъ принципомъ справедливости, разъ они не заключили между собою юридическаго договора, въ цѣляхъ обоюдной выгоды, потому что «справедливость въ природѣ есть лишь знакъ (σύμβολον) полезнаго, состоящаго въ томъ, чтобы не вредить другимъ и самому не претерпѣвать вреда» [3]). Однимъ словомъ, у человѣка нѣтъ врожденнаго стремленія къ справедливости, любви и т. п. альтруистическихъ стремленій. По своей природѣ, человѣкъ, по ученію Эпикура, есть абсолютный *эгоистъ*, и только обстоятельства иногда вынуждаютъ его дѣлать уступки другимъ, чтобы, въ противномъ случаѣ, не

---

[1]) Sententia 33; Usener, 79 стр.

[2]) Sententia 32; Usener, 78 стр.

[3]) Sententia 31; Usener, 78 стр.; ср. Sententia 36 и 37; Usener, 79 стр.

претерпѣть еще большаго вреда, если бы онъ остался вполнѣ вѣренъ своему основному принципу эгоизма. Исключенія, такимъ образомъ, у Эпикура только подтверждаютъ его основной эвдемонистическій и ультра-индивидуалистическій, точнѣе эгоистическій принципъ. Эти наши выводы объ особенностяхъ нравственныхъ воззрѣній Эпикура подтверждаются многочисленными свидѣтельствами и другихъ древнихъ писателей. Вотъ какъ, напр., излагаетъ взгляды своего учителя одинъ изъ эпикурейцевъ, о которомъ упоминаетъ Цицеронъ въ «De finibus» I, 13. 42: «Тѣ, говоритъ послѣдователь Эпикура, которые высшее благо полагаютъ въ одной добродѣтели, увлеченные блестящимъ названіемъ, не понимаютъ того, что требуетъ природа, и освободятся отъ этой *величайшей ошибки*, если послушаютъ Эпикура. Вѣдь, если бы эти ваши превосходнѣйшія и прекраснѣйшія добродѣтели не порождали удовольствія, то кто бы сталъ ихъ считать похвальными и достойными того, чтобы къ нимъ стремиться? Какъ знаніе медиковъ мы цѣнимъ не ради самаго искусства, но ради хорошаго здоровья, и искусство управлять рулемъ..... похваляется ради пользы, а не ради искусства,—такъ и мудрость, которая должна быть мыслима, какъ искусство жить, не была бы предметомъ нашихъ стремленій, если бы ничего не доставляла (т. е. пріятнаго или полезнаго [1])». Далѣе, послѣдователь Эпикура, излагая взгляды своего учителя, развиваетъ подробнѣе ту мысль, что и мудрость (гл. 13—14), и воздержаніе (14 гл.), и мужество (15 гл.), и справедливость (16 гл.) не сами по себѣ похвальны и достойны стремленія, а противоположные имъ пороки—глупость, невоздержаніе трусость и несправедливость—не сами по себѣ достойны порицанія и того, чтобы отъ нихъ удаляться; но потому, что вторыя порождаютъ безпокойства и многочисленныя непріятности, а первыя т. е., добродѣтели доставляютъ большія удобства [2]). О такомъ отношеніи между добродѣтелію и удовольствіемъ, по ученію Эпикура, говоритъ и Сенека: «Мы въ томъ—говоритъ онъ—расходимся съ Эпикуромъ, что (по Эпикуру) ничего нѣтъ справедливаго по природѣ, и преступленія должны быть избѣгаемы потому только, что нельзя избѣжать страха предъ наказаніемъ [3])». Подобное же свидѣтельство мы находимъ

[1]) Упрекъ, направленный по адресу стоиковъ,—глубоко вѣрный, такъ какъ у стоиковъ отъ добродѣтели, дѣйствительно, ничего не оставалось, кромѣ одного имени.

[2]) Ср. Cicero, „De finibus“ II, 15. 48; „De offic.“ III, 13, 17 и др.

[3]) Epist. 97, 15.

также у Эпиктета [1]). Изъ отцовъ и учителей Церкви объ этой особенности въ ученіи Эпикура говорятъ: Климентъ Александрійскій [2]), затѣмъ, Лактанцій, который передаетъ слова Эпикура, что «нѣтъ никого, кто бы любилъ другого иначе, какъ только ради себя [3])». Оригенъ также свидѣтельствуетъ, что «эпикурейцы, когда воздерживаются отъ прелюбодѣянія, то не ради самого воздержанія отъ него, но изъ-за поставленнаго въ качествѣ цѣли удовольствія, именно, изъ-за того, что разъ дозволившій себѣ удовольствіе прелюбодѣянія встрѣчаетъ для себя множество препятствій къ другимъ удовольствіямъ» [4]). Бл. Августинъ говоритъ, что «Эпикуръ самую справедливость считаетъ за то, что̀ покупается цѣною *плотского* удовольствія [5])». Даже самая дружба, которую Эпикуръ, какъ мы видѣли, считалъ за одно изъ величайшихъ благъ, которыми мы обязаны мудрости [6]), по свидѣтельству Діогена Лаэрція (X, 120), рекомендуется Эпикуромъ лишь ради той *пользы*, которую можно почерпнуть изъ нея [7]). Тотъ же строго проведенный ультра-индивидуализмъ и эвдемонизмъ, съ окраскою гидонизма, переходящій, строго говоря, въ грубый *эгоизмъ*,—проводится Эпикуромъ и въ семейныя отношенія, а также въ государственную жизнь. По словамъ Лактанція, «кто ненавидитъ свою жену, тому Эпикуръ рекомендуетъ блага безбрачія, а имѣющему дурныхъ дѣтей—лишеніе ихъ» [8]). Другими словами, дѣти и жена имѣютъ значеніе и цѣну только постольку, поскольку мы получаемъ отъ нихъ удовольствія, но не поскольку онѣ возлагаютъ на насъ извѣстныя обязанности. Поэтому-то, мудрецу Эпикуръ совѣтуетъ не вести брачной жизни, какъ сопряженной съ безпокойствіями [9]). По свидѣтельству Лактанція, Эпикуръ не признавалъ также врожденности чувства любви дѣтей къ своимъ родителямъ [10]). Что же каса-

---

[1]) Diss. I, 23. 1; III, 7. 19. II, 20. 6 и др. См. особ. Diss. III, 7, 11..., гдѣ Эпиктетъ говоритъ, что, въ частности, „воровство Эпикуръ не считалъ за зло, но за случай и, если говорилъ: не крадьте, то потому лишь, что нельзя быть увѣреннымъ въ возможности скрыться (послѣ воровства)".

[2]) См. у Usener'a, 314 и 333 стр.

[3]) Divin. instit. III, 17. 42; по Usener'y 324 стр.

[4]) Contra Celsum, VII, 63 p. 385; по Usener'y 322 стр.

[5]) Serm. CCCXLVIII; по Usener'y, 317 стр.

[6]) См. напр. Cicero, „De finilus" I, 20, 65 и др.; ср. выше.

[7]) Ср. тоже у Cicero, „De finilus" II 25. 182.

[8]) Divin. instit." III, 17. 5; Usener 319, стр.

[9]) Laertius Diog. X, 120; Usener, 319.

[10]) Lactantius, „Divin. instit.", III, 17. 5; Usener, 320 стр.

ется того, какъ, по ученію Эпикура, должно относиться къ общественнымъ и государственнымъ обязаностямъ; то Эпикуръ и тутъ держится того же эвдемонистическаго и ультра-индивидуалистическаго принципа, какъ и въ ученіи о частныхъ отношеніяхъ людей между собою, а также отношеніяхъ семейныхъ. Изъ изложеннаго нами выше ученія Эпикура о справедливости видно, что не только въ частныхъ отношеніяхъ должно руководиться принципомъ: все для меня и ничто для другихъ, развѣ только по необходимости,—но и въ общественныхъ и государственныхъ, такъ какъ, по Эпикуру, самая совмѣстная жизнь людей есть лишь результатъ взаимнаго договора—не вредить другъ другу, чтобы черезъ это и самому не получать вреда. Поэтому, основнымъ правиломъ, которымъ должно руководиться въ своихъ отношеніяхъ къ обществу и государству, для Эпикура является слѣдующее его изреченіе: «Законы установлены для мудрыхъ не для того, чтобы они (т. е. мудрые) не поступали несправеливо по отношенію къ другимъ, но чтобы къ нимъ другіе не относились несправедливо» [1]). Съ такимъ взглядомъ на отношеніе человѣка къ государственнымъ и общественнымъ установленіямъ находится въ полномъ согласіи и ученіе Эпикура о томъ, что, въ общемъ, не слѣдуетъ пренебрегать славою и благорасположеніемъ къ себѣ общества [2]), такъ какъ изъ этого можно извлекать себѣ удовольствіе. Но такъ какъ служеніе государству и обществу сопряжено съ большими безпокойствами и непріятностями, то Эпикуръ рекомендуетъ уклоняться отъ государственныхъ и общественныхъ занятій, притомъ, какъ свидѣтельствуетъ Сенека [3]), это уклоненіе онъ возводитъ *въ принципъ*, а не считаетъ чѣмъ-либо временнымъ и случайнымъ, какъ въ этомъ старались увѣрить своихъ читателей стоики [4]). Во всякомъ случаѣ, если, по Эпикуру, и можно участвовать въ общественныхъ и государственныхъ дѣлахъ, то лишь такъ, чтобы отъ этого не нарушался основной принципъ человѣческой дѣятельности,

---

1) Stob. Flor. 43, 139.

2) См., напр., Plutarchus, Contra Epicuri beatitudinem 18 p. 1100. Ср. тоже у Diog. Laer. X, 118 и 120.

3) De otio, 3, 2.

4) Объ этой особенности въ ученіи Эпикура свидѣтельствуютъ, кромѣ Сенеки, также Плутархъ (Adv. Coloten. 31 p. 1125[c]; 34 p. 1127[d]), Лактанцій (.Divin. institut.* III, 17. 3, по Usener'y, 328 стр.), бл. Августинъ (.Contra Academicos*, III, 35, по Usener'y, 327 стр.) и мног. другіе (см. у Usener'a, 325 squ.).

которымъ всецѣло бываетъ проникнутъ эпикурейскій мудрецъ, т. е. правило—«все дѣлать ради самого себя и все относить только къ своей пользѣ» [1]), такъ что мудрецъ не прочь бы и вредить другимъ, если бы можно было это утаить [2]). Понятно, что послѣ всего этого, позволительно болѣе, чѣмъ скептически, относиться къ заявленію Эпикура, что, по нему, будто-бы иногда необходимо быть столь самоотверженнымъ, чтобы даже умереть за другого, напримѣръ, изъ-за друга [3]). Не большей вѣры заслуживаютъ и такого рода увѣренія Эпикура, что его идеальный мудрецъ можетъ и долженъ быть благодарнымъ [4]), милостивымъ, снисходительнымъ къ ошибкамъ другихъ и т. п. [5]).

Такое ученіе Эпикура объ отношеніи человѣка къ окружающимъ его лицамъ и къ цѣлому обществу, въ связи съ его ученіемъ объ отношеніи

---

[1]) Lactantius, „Divin. instit." III, 17. 39, по Usener'y, 333 стр.

[2]) Clem. Alex. „Strom." IV, 22 p. 228, 7. Sulb., по Usener'y, 333 стр.

[3]) Laertius Diog. X, 121.

[4]) Seneca, „Epist." 81, 11.

[5]) Laertius Diog. X, 118. И въ сохранившихся до насъ отрывкахъ изъ сочиненій Эпикура и въ сочиненіяхъ другихъ древнихъ авторовъ можно, правда, находить много мѣстъ, говорящихъ о томъ, что Эпикуръ часто училъ избѣгать удовольствій. Но мы отсюда еще не имѣемъ основанія дѣлать того вывода, будто Эпикуръ не ставилъ удовольствія въ качествѣ высшаго и конечнаго блага человѣка: онъ совѣтуетъ избѣгать *нѣкоторыхъ* удовольствій или потому, что чрезъ это можно получить въ будущемъ еще бо́льшія удовольствія, или потому что нѣкоторыя удовольствія вслѣдъ за собою влекутъ горчайшія скорби; равно и скорбь, по Эпикуру, иногда нужно предпочитать удовольствіямъ не ради чего-либо иного, помимо удовольствія, но лишь потому, что нѣкоторыя скорби порождаютъ изъ себя сильнѣйшія удовольствія. Совершенно ясно Эпикуръ объ этомъ предметѣ говоритъ, напр., въ Epistola tertia ст. 129 (по Usener'y, 63 стр.): „Мы, по словамъ Эпикура, *не всякое* удовольствіе избираемъ, но иногда на многія удовольствія не обращаемъ вниманія, *когда отъ нихъ для насъ проистекаетъ большая непріятность*. И многія скорби мы считаемъ лучше удовольствія, *когда, послѣ перенесенія въ продолженіе извѣстнаго времени скорбей, мы получимъ большее удовольствіе. Всякое* удовольствіе, такимъ образомъ, по природѣ заключаетъ въ себѣ свойственное ему благо, но не всякое непремѣнно должно быть избираемо; посему и *всякая* скорбь есть зло, но не всякая по своей природѣ должна быть избѣгаема... Ибо мы въ продолженіе нѣкотораго времени и благомъ пользуемся какъ-бы зломъ, и зломъ, какъ-бы благомъ..." Такимъ образомъ, Эпикуръ вовсе не проповѣдуетъ отказа отъ удовольствій во имя какого-нибудь иного, высшаго 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.). Этимъ-то выборомъ между удовольствіями, въ цѣляхъ отыскать возможно болѣе цѣнное изъ нихъ, объясняется, между прочимъ, и то, почему Эпикуръ часто игнорируетъ, повидимому, удовольствія тѣла и восхваляетъ удовольствія духа (О *духовныхъ* удовольствіяхъ, съ матеріалистической точки зрѣнія Эпикура, можно говорить, конечно, лишь въ несобственномъ смыслѣ). Вмѣстѣ съ тѣмъ, этотъ отказъ отъ нѣкоторыхъ удовольствій, несмотря на то, что, по Эпикуру, *всякое* удовольствіе есть благо, говоритъ томъ, что у Эпикура было сильно развито убѣжденіе въ ненормальности существующаго порядка вещей.

между удовольствіемъ и добродѣтелью,—ясно говоритъ о томъ, насколько силенъ въ его этикѣ космическій и индивидуалистически-эвдемонистическій, точнѣе, эгоистическій элементъ. Эпикуръ не только не хочетъ поступиться исключительными интересами своего индивидуальнаго «я», во исполненіе воли премірнаго Существа, но и здѣсь на землѣ его интересы и цѣли ограничиваются исключительно предѣлами его собственнаго индивидуальнаго «я». Далѣе этихъ предѣловъ онъ не идетъ. Онъ не хочетъ включить въ сферу своихъ интересовъ даже интересы самыхъ близкихъ ему лицъ—жены, дѣтей, отца, матери и проч.,—съ тѣмъ, чтобы уравнять и даже отождествить ихъ со своими собственными. Сильнѣе выразить принципъ космическаго эвдемонизма и ультра-индивидуализма едва ли возможно. И въ своемъ космическомъ эвдемонизмѣ Эпикуръ старается оттѣнить, какъ наиболѣе цѣнныя, по его мнѣнію, такія стороны, которыя еще болѣе усиливаютъ общее впечатлѣніе *исключительной* привязанности Эпикура къ земному, тѣлесному существованію, къ той сторонѣ своей личности, которая, такъ сказать, найболѣе ясно говоритъ человѣку о принадлежности его, именно, *землѣ*. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду ученіе Эпикура объ удовольствіяхъ *тѣла*, какъ *основныхъ* и *самыхъ важныхъ* для человѣка, потому что, именно, изъ нихъ, яко-бы, рождаются и удовольствія духа, а не наоборотъ. Это ученіе Эпикура можно подтвердить многочисленными фактическими данными. Вотъ, какъ, напр., этотъ пунктъ ученія Эпикура излагаетъ его послѣдователь (у Цицерона, «De finibus» I, 17. 55): «Мы, говоритъ онъ, открыто признаемъ, что удовольствія и скорби духа рождаются изъ удовольствій и скорбей тѣла. Хотя и удовольствія духа доставляютъ намъ радость, а скорбь—огорченіе, однако каждое изъ нихъ происходитъ изъ тѣла и къ тѣлу же возвращается [1])». Также и Эпиктетъ замѣчаетъ, что, по ученію Эпикура, „ἐν σαρκὶ εἶναι δεῖ τὸ ἀγαθόν" [2])». Поэтому Цицеронъ былъ вполнѣ правъ, когда объ Эпикурѣ говорилъ, что, по нему, «*никто не радуется иначе, какъ только по причинѣ тѣла*, и не скорбитъ... Ты отрицаешь—говоритъ Эпикуру Цицеронъ—что есть какая-нибудь радость, которая не относилась бы къ тѣлу [3])».

[1]) Ср. Cicero, Tusc. disp. II, 6. 15 и др.

[2]) Diss. I, 20, 17; ср. I, 23. 1 и II, 23, 20 и др. И по свидѣтельству Плутарха, Эпикуръ училъ о томъ, какъ „ὀρθῶς γαστρὶ χαρίζεσθαι": „Contra Epicuri beatitudinem" 16 p. 1098d.

[3]) „De finibus" II, 30. 98; ср. 32, 106 и 33, 107; ср. ту же мысль у Плутарха: „Contra Epicuri beatitud." 4 p. и 1088-е др.

Да иначе и быть не можетъ, потому что, разъ по Эпикуру всѣ удовольствія духа происходятъ изъ удовольствій тѣла и къ тѣлу возвращаются; то, въ строгомъ смыслѣ этого слова, духовныхъ удовольствій и скорбей и быть не можетъ: могутъ быть только различныя варіаціи и степени тѣхъ же тѣлесныхъ удовольствій, что вполнѣ согласно и съ матеріалистическою метафизикою Эпикура. Съ этой, именно, точки зрѣнія, должно смотрѣть и на всѣ тѣ мѣста, гдѣ Эпикуръ говоритъ о преимуществѣ «духовныхъ» удовольствій предъ тѣлесными,—чтобы не прійти къ ложному выводу, будто Эпикуръ училъ о какихъ-то удовольствіяхъ, *по существу* отличныхъ отъ тѣлесныхъ. Въ самомъ дѣлѣ, если мы обратимъ вниманіе на то, какого рода удовольствіямъ Эпикуръ даетъ названіе духовныхъ; то увидимъ, что въ нихъ нѣтъ рѣшительно ничего такого, что могло бы ослабить высказанное нами выше положеніе о чисто космическомъ, эвдемонистическомъ и ультра-индивидуалистическомъ характерѣ этики Эпикура. Такъ, напр., въ «Epistola tertia» 131—132 [1]), противополагая удовольствіямъ чувственности истинныя удовольствія, Эпикуръ полагаетъ послѣднія въ томъ, чтобы не болѣть тѣломъ и не скорбѣть душою [2]). Спокойствіе же души, т. е. «духовное» удовольствіе, какъ это со всею очевидностію слѣдуетъ изъ контекста рѣчи,—достигается, по Эпикуру, о чемъ онъ тутъ же сейчасъ и говоритъ, главнымъ образомъ, черезъ изгнаніе изъ нашей души *ложныхъ мнѣній*, къ числу которыхъ Эпикуръ, прежде всего и главнымъ образомъ, какъ извѣстно относитъ вѣрованія толпы въ Божественный промыслъ и будущую загробную жизнь. Слѣдовательно, «духовныя» удовольствія у Эпикура, по самой своей природѣ, только усиливаютъ космическій характеръ его этики, т. е. сами себя отрицаютъ, потому что ихъ сущность Эпикуръ полагаетъ въ изгнаніи изъ нашей души всякой мысли о возможности духовнаго, супранатуральнаго бытія человѣка. Затѣмъ, отличительною чертою «духовныхъ» удовольствій Эпикуръ считаетъ то, что въ то время, какъ тѣломъ мы можемъ постигать только настоящее, духомъ же—и прошедшее и будущее, въ чемъ, по нему, и заключается превосходство духовныхъ удовольствій предъ тѣлесными [3]). Но, вѣдь, мысль Эпикура въ своемъ стремленіи къ прошедшему и къ будущему не можетъ итти далѣе границъ *земного существованія* человѣка и его *инди-*

---

[1]) Usener, 64 стр.

[2]) Ср. аналогичное свидѣтельство и у Сенеки, Epist, 66, 45.

[3]) Cicero „De finibus" I, 17. 55. Ср. тоже Cicero Tuscul. disp. V. 34. 95 и др.

видуальныхъ интересовъ; слѣдовательно, и тутъ мы видимъ только дальнѣйшее погруженіе въ космическій эвдемонизмъ и ультра-индивидуализмъ, но не отрѣшеніе отъ него [1]). То же самое должно сказать о духовныхъ удовольствіяхъ, испытываемыхъ нами отъ дружбы и т. п., яко-бы, альтруистическихъ чувствъ. И тутъ у Эпикура дѣло, какъ мы видѣли, не идетъ далѣе земного существованія и индивидуальныхъ интересовъ человѣка. Такимъ же характеромъ отличаются и тѣ «духовныя» удовольствія, которыя, по Эпикуру, возникаютъ у человѣка вслѣдствіе ограниченія имъ своихъ страстей и желаній и вслѣдствіе ослабленія привязанности къ внѣшнимъ благамъ. Вездѣ, гдѣ только мы ни встрѣчаемся съ ученіемъ Эпикура о превосходствѣ этого рода «духовныхъ» благъ надъ тѣлесными,— онъ ни однимъ словомъ не позволяетъ себѣ обмолвиться насчетъ того, что, взамѣнъ ограниченія въ себѣ желаній и привязанностей, направленныхъ къ предметамъ этого земного міра и къ удовлетворенію своихъ исключительно индивидуальныхъ потребностей, онъ указываетъ на какія-нибудь иныя, положительныя блага и желанія, лежащія внѣ сферы земного тѣлеснаго существованія человѣка и исключительно индивидуальныхъ его интересовъ. Этотъ видъ удовольствій состоитъ, по Эпикуру, въ чисто *отрицательномъ* отношеніи къ нѣкоторымъ склонностямъ и страстямъ, которыя онъ считаетъ суетными и не необходимыми, въ противоположность естественнымъ и необходимо требующимъ своего удовлетворенія [2]). Вотъ какъ, напр., Діогенъ Лаэрцій характеризуетъ взаимоотношеніе между тѣлесными и духовными удовольствіями, по ученію Эпикура: «Киринейцы, въ качествѣ цѣли человѣческой дѣятельности, полагаютъ удовольствіе тѣла, но не говорятъ, какъ это дѣлаетъ Эпикуръ, что цѣль состоитъ въ спокойномъ удовольствіи, возникающемъ вслѣдствіе уничтоженія скорбей и есть, какъ-бы, состояніе безмятежія (II, 87)». Удовольствіямъ тѣла у Эпикура, т. о., противополаются удовольствія духа, которымъ онъ отдавалъ предпочтеніе предъ тѣлесными, въ противоположность киринейцамъ; но эти «духовныя» удовольствія, по свидѣтельству Діогена Лаэрція, Эпикуръ понималъ *въ чисто отрицательномъ смыслѣ*, — въ смыслѣ свободы отъ страстей и безмятежія души,

---

[1]) По ученію Эпикура, воспоминаніе о прежнихъ благахъ есть нѣчто наиболѣе пріятное въ жизни (Plutarchus, Contra Epicuri beatitud. 18 p. 1099 d). Но вопросъ, вѣдь, въ томъ, о чемъ именно вспоминать? Ср. тоже Seneca, De benefic. III, 4. 1 и др.

[2]) Объ этомъ подраздѣленіи страстей см. „Epicuri Sententia" 26 и 29 (по Usener'у, 77 и 78 стр.); Cicero, "De finibus" I, 13—45 и др.

безъ указанія на какой-нибудь супранатуральный положительный источникъ этого безмятежія. Основною формою удовольствій тѣла Эпикуръ, какъ и киренейцы, считалъ движенія тѣла [1]). Въ противоположность такого рода тѣлеснымъ удовольствіямъ, Эпикуръ рекомендуетъ, какъ болѣе высокія, другія удовольствія, которыя прямо опредѣляетъ, какъ отсутствіе причиняющихъ неудовольствіе движеній того же тѣла [2]). Слѣдовательно, тутъ «духовныя» удовольствія, яко-бы, противоположеныя тѣлеснымъ,—характеризуются съ чисто матеріалистической точки зрѣнія: подъ духовными удовольствіями, по ученію Эпикура, разумѣется чисто отрицательное душевное состояніе—отсутствіе непріятныхъ движеній тѣла, и ни о какихъ духовныхъ удовольствіяхъ, въ собственномъ смыслѣ этого слова, нѣтъ и помину [3]). Точно также и у Цицерона, въ его «De finibus» I, 18. 58—59 послѣдователь Эпикура, излагая взгляды своего учителя, указываетъ на превосходство «духовныхъ» удовольствій предъ тѣлесными, причемъ, въ «духовныхъ» удовольствіяхъ онъ не указываетъ никакихъ положительныхъ чертъ, а характеризуетъ ихъ только въ смыслѣ подавленія въ себѣ страстей и привязанностей къ внѣшнему міру. «Если удовольствіе жизни, читаемъ мы здѣсь, терпитъ ущербъ отъ тяжелыхъ болѣзней тѣла, то насколько оно, по необходимости, испытываетъ ущербъ отъ болѣзней духа! Болѣзни же духа суть огромныя и суетныя страсти къ богатству, славѣ, господству и къ чувственнымъ удовольствіямъ». Слѣдовательно, здоровье духа, т. е. «духовное» удовольствіе, по Эпикуру состоитъ въ томъ, чтобы не имѣть огромныхъ и суетныхъ страстей къ богатству, славѣ и т. п. Но, если мы обратимъ вниманіе на то, что Эпикуръ въ числѣ несомнѣнныхъ благъ признавалъ почести, славу [4]), матеріальное благосостояніе [5]) и все то, что относится къ благополучію *тѣла*, такъ какъ тѣлесныя блага Эпикуръ, какъ мы видѣли, полагалъ въ основу всего,—то намъ станетъ ясно, что, не упоминая въ приведенномъ нами мѣстѣ ни о какихъ положительныхъ склонностяхъ и привязанностяхъ, взамѣнъ имъ отрицаемыхъ, Эпикуръ проповѣ-

---

[1]) Laertius Diog. II, 89; X, 136 и др.

[2]) Laertius Diog. II, 89; ср. X, 136—137.

[3]) Ср. то же у Clem. Alex. „Strom". II, 21 и др.; по Usener'y 293—294 стр.

[4]) Plutarch. „Contra Epicuri beatitud. 18 p. 1000a и др. Laertius Diog. X, 120.

[5]) Laertius Diog. X, 120. Даже болѣе того: по свидѣтельству Эпиктета, Эпикуръ считалъ богатство „благомъ и реальнѣйшимъ изъ удовольствій" (Diss. III, 7. 15).

дуетъ тѣмъ самымъ лишь умѣлое, разумное пользованіе богатствомъ, славою, властію и, вообще, матеріальными удовольствіями въ широкомъ смыслѣ этого слова. И въ данномъ, слѣдовательно, случаѣ «духовныя» блага Эпикура отличаются чисто космическимъ и индивидуалистически-эвдемонистическимъ характеромъ, въ концѣ концовъ, относясь къ тому же тѣлу. О внѣмірномъ же или нетѣлесномъ ихъ источникѣ здѣсь нѣтъ и рѣчи. Эпикуръ, т. о., въ принципѣ проповѣдуетъ, *только ограниченіе нашихъ страстей и желаній, направленныхъ къ внѣшнему міру и его благамъ*, въ частности, къ благамъ нашего тѣла, но не о замѣнѣ ихъ другими, положительными чувствами и желаніями [1]).

Итакъ, на основаніи всего сказаннаго нами относительно ученія Эпикура объ удовольствіи, какъ высочайшемъ благѣ человѣка и конечной цѣли всѣхъ его стремленій,—можно съ полнымъ правомъ утверждать, что всѣ мысли, желанія и чувства Эпикура всецѣло направлены на этотъ земной міръ, причемъ и здѣсь на землѣ Эпикуръ рекомендуетъ человѣку преслѣдовать исключительно свои индивидуальные интересы, обращая интересы другихъ людей въ простое средство для исключительнаго удовлетворенія запросовъ своего индивидуальнаго «я». Однимъ словомъ, космическій эвдемонизмъ въ духѣ послѣдовательнаго ультра-индивидуализма и гидонизма, переходящій въ грубый эгоизмъ, у Эпикура высказанъ столь ясно и рѣшительно, что для него совершенно оказывается закрытымъ путь къ супранатуралистическимъ, спиритуалистическимъ и альтруистическимъ идеаламъ.

Но эта *исключительная* привязанность къ земнымъ интересамъ своей индивидуальной личности у Эпикура сталкивается съ его отмѣченнымъ нами выше *крайне пессимистическимъ* взглядомъ на существованіе въ мірѣ неизбѣжнаго и неизмѣннаго зла. Какъ же пытается Эпикуръ выйти изъ этого затруднительнаго положенія?

Подобная неблагодарная задача, какъ мы видѣли, выпала и на долю стоиковъ, и они ее разрѣшили въ томъ смыслѣ, что рекомендовали *подчиниться существующему порядку вещей*, желать лишь того, что происходитъ, чтобы оно оставалось такимъ, какимъ оно существуетъ, а также совѣтовали не огорчаться никакими невзгодами нашей жизни. Такой совѣтъ съ психологическою необходимостію

---

[1]) Ср. объ этомъ „Epicuri sententia“ 26 и 29 (по Usener'у 77 и 78 стр.); Cicero „De finibus“ I, 13. 45 и друг.

вытекалъ изъ ультра-интеллектуалистическаго характера общаго міросозерцанія стоиковъ, въ частности, изъ ихъ пониманія способовъ борьбы человѣка со зломъ: по мнѣнію стоиковъ, для борьбы со зломъ человѣкъ долженъ развивать не волю и чувство, а свой разумъ, такъ какъ измѣнить внѣшній порядокъ вещей онъ не въ состояніи, а можетъ лишь *познавать* строй міра и *приспособляться* къ нему. Вслѣдствіе этого, ихъ «мудрецъ», какъ мы видѣли, оказывается съ слабо развитою волею и притупленнымъ чувствомъ, является человѣкомъ, не способнымъ къ энергичнымъ попыткамъ къ преобразованію внѣшняго міра. Въ этомъ послѣднемъ пунктѣ Эпикуръ находится въ принципіальномъ согласіи съ ученіемъ стоиковъ: и эпикурейскій «мудрецъ» убѣжденъ въ невозможности измѣнить ненормальный внѣшній порядокъ вещей, поскольку, какъ мы видѣли, онъ всецѣло проникнутъ одностороннимъ интеллектуализмомъ, а потому оказывается со слабой волей и притупленною чувствительностію. Все это даетъ намъ право предполагать, что и Эпикуръ долженъ былъ притти къ такому же крайнему разочарованію во внѣшнемъ мірѣ, къ такой же крайней надломленности жизненной энергіи и совершенной апатіи ко всему существующему, какъ и стоики.

Въ сферѣ *желаній* это разочарованіе Эпикура во внѣшнемъ мірѣ и надломленность его жизненной энергіи сказывается, какъ и у стоиковъ, въ стремленіи подавить и ограничить въ себѣ желанія до той степени, чтобы они совпадали съ существующимъ порядкомъ вещей, т. е. чтобы мы желали лишь того, что́ уже имѣется налицо, помимо нашихъ усилій [1]). Что это стремленіе къ ограниченію желаній у Эпикура было, именно, только подавленіемъ ихъ, т. е. было надломленностію волевой энергіи, а не положительнымъ развитіемъ ея въ извѣстномъ направленіи,—это видно, прежде всего, изъ того, что провозглашая исключительную заботу человѣка о своемъ индивидуальномъ «я», Эпикуръ психологически не могъ добровольно и свободно ограничивать свои индивидуальныя желанія, такъ какъ онъ не зналъ ничего болѣе цѣннаго, чѣмъ его собственное инди-

[1]) Ученіе Эпикура о томъ, что человѣкъ не въ силахъ ни самъ ни съ Божественною помощію (которую Эпикуръ отвергалъ) измѣнить существующій порядокъ вещей,—само по себѣ уже говоритъ о надломленности волевой энергіи Эпикура и должно съ психологическою необходимостію приводить человѣка, проникнутаго этимъ ученіемъ, къ отказу отъ всякихъ надеждъ и попытокъ къ сколько-нибудь активному воздѣйствію на внѣшній міръ, разъ всѣ эти попытки безусловно безцѣльны и безполезны. Совершенная *пассивность* въ отношеніи къ существующему порядку вещей не только непосредственно вытекаетъ изъ ученія Эпикура о сущности зла, но сказывается уже въ самомъ этомъ ученіи.

видуальное «я», въ интересахъ чего онъ съ любовію могъ бы поступиться своими эгоистическими интересами. Поэтому разочарованіе Эпикура и надломленность его волевой энергіи, какъ результатъ убѣжденія въ безсиліи человѣка измѣнить существующій порядокъ вещей, начинается уже тамъ, гдѣ Эпикуръ провозглашаетъ необходимость для счастливой жизни тѣсной связи между удовольствіемъ и добродѣтелью. Вѣдь, какъ мы видѣли, Эпикуръ, только въ силу необходимости, допускаетъ справедливыя отношенія къ другимъ лицамъ и, вообще, извѣстныя соціальныя обязанности. По нему, вредить другимъ людямъ можно, если это намъ полезно, да бѣда въ томъ, что за это иногда приходится дорого поплатиться, почему изъ двухъ золъ—поступаться ли въ нѣкоторыхъ случаяхъ своими интересами въ пользу ближняго или же не поступаться ничѣмъ, но зато, рисковать подвергнуться со стороны ближняго мщенію,—Эпикуръ избираетъ первое, какъ менѣе непріятное, но выбираетъ, конечно, что́ называется, скрѣпя сердце. Это же разочарованіе и надломленность волевой энергіи сказывается у Эпикура и въ его ученіи о необходимости критически относиться къ различнаго рода удовольствіямъ, отказываться отъ нѣкоторыхъ изъ нихъ и даже предпочитать имъ нѣкоторые виды скорбей, чтобы потомъ достигнуть большихъ удовольствій,—сказывается, говоримъ, потому, что, вѣдь, Эпикуръ *всякое* удовольствіе считалъ за благо и *всякую* скорбь за зло и никакихъ иныхъ благъ и золъ въ принципѣ не признавалъ. Слѣдовательно, только печальная необходимость, а не положительное чувство любви и привязанности къ чему-нибудь иному, кромѣ удовольствія, заставляетъ Эпикура дѣлать эту уступку. И тутъ мы, слѣдовательно, видимъ у Эпикура очевидную надорванность волевой энергіи, поскольку онъ желалъ бы *всякій* предметъ утилизировать въ свою пользу, готовъ насладиться *всякимъ* удовольствіемъ, какъ *единственнымъ* благомъ,—но дурной внѣшній строй вещей, измѣнить который, по Эпикуру, не въ нашей власти, заставляетъ его ограничивать свои желанія, не получая ничего взамѣнъ этого ограниченія.

Это ограниченіе желаній послѣдовательно проводится Эпикуромъ въ его подраздѣленіи страстей на три разряда: 1) на желанія натуральныя и необходимыя, 2) натуральныя, но не необходимыя и 3) не натуральныя и не необходимыя. Отношеніе между этими видами страстей, по взгляду Эпикура, должно быть таково, чтобы «необходимыя удовольствія (1-й разрядъ) удовлетворялись

немногимъ необходимымъ и безъ роскоши; натуральныя (2-й разр.) не должны стремиться къ многому, потому что сама природа удовлетворяется тѣми богатствами, какія легко достижимы, и притомъ удовлетворяется въ умѣренномъ количествѣ; пустымъ же страстямъ (3-й разр.) нѣтъ ни мѣры ни конца». Отъ этой-то неумѣренности въ желаніяхъ насъ, по Эпикуру, и спасаетъ мудрость [1]). Такимъ образомъ, по Эпикуру, нужно довольствоваться лишь тѣмъ, что даетъ намъ природа, т. е. *немногимъ*, такъ какъ сама природа довольствуется малымъ. А чтобы видѣть, до какой степени ограниченія своихъ желаній идетъ, въ данномъ случаѣ Эпикуръ, чтобы видѣть, что́, именно, онъ считалъ вполнѣ достаточнымъ для удовлетворенія первыхъ двухъ видовъ страстей,—обратимся къ болѣе точнымъ свидѣтельствамъ по данному вопросу. Потребности перваго рода, по Эпикуру «возможно почти совершенно оставлять безъ вниманія; такъ какъ природа обладаетъ (необходимыми) богатствами въ готовомъ видѣ. Относительно второго рода страстей онъ думаетъ, что нѣтъ ничего тяжелаго ни въ обладаніи ими ни въ ихъ лишеніи. Относительно же третьяго рода страстей, такъ какъ онѣ не только суть совершенно суетны и не необходимы, но даже и къ натуральнымъ-то не относятся,—онъ думаетъ, что онѣ должны быть совершенно уничтожены [2])». Однимъ словомъ, въ концѣ концовъ, Эпикуръ, слѣдовательно, совѣтуетъ совершенно оставить всякія заботы объ удовлетвореніи своихъ потребностей, потому что тѣ изъ нихъ, которыя онъ считаетъ заслуживающими вниманія, удовлетворяются сами собою, безъ всякихъ почти заботъ съ нашей стороны, а остальныя потребности по самой своей природѣ не заслуживаютъ того, чтобы о нихъ заботиться. Слѣдовательно, Эпикуръ рекомендуетъ ограничивать свои желанія до той степени, чтобы удовлетворять ихъ можно было безъ всякихъ усилій и заботъ съ нашей стороны, а это, конечно, говоритъ не только о томъ, что желанія Эпикура вообще сводятся къ крайнему минимуму, такъ какъ, взамѣнъ ограниченія желаній въ извѣстной сферѣ, Эпикуръ ничего не говоритъ о расширеніи ихъ въ какой-нибудь другой,—но также о крайнемъ упадкѣ его волевой энергіи, разъ онъ въ такой степени боится всего того, что́ требуетъ отъ насъ хотя малѣйшихъ заботъ

---

[1]) См. Cicero, „De finibus“ I, 13. 45; 14, 46; ср. „Epicuri Sententia“ 26 и 29, по Usener'y 77 и 78 стр.

[2]) Cicero, „Tuscul. disp“. V, 33. 93.

и усилій. Вѣдь, Эпикуръ отказывается отъ заботъ, направленныхъ къ удовлетворенію различнаго рода потребностей, вовсе не потому, что у него для этихъ заботъ есть другое, болѣе высокое назначеніе и примѣненіе—ни о чемъ подобномъ мы не встрѣчаемъ и намека у Эпикура,—но просто потому, что ему эти заботы ему не по душѣ, сами по себѣ, какъ таковыя. Слѣдовательно, эта беззаботность въ дѣлѣ удовлетворенія различнаго рода потребностей вовсе не говоритъ о существованіи у Эпикура болѣе возвышенныхъ идеаловъ, но, именно, только о его *разочарованіи* въ возможности достигнуть полнаго удовлетворенія своихъ страстей и о глубокой надломленности его жизненной волевой энергіи. Это ограниченіе всякаго рода желаній и потребностей у Эпикура доходитъ до такой степени, что онъ, смотрѣвшій на удовольствіе, какъ на высочайшее и *единственное* благо, а изъ различнаго рода удовольствій тѣ, которыя относятся къ тѣлу, полагалъ въ основу всѣхъ прочихъ удовольствій, слѣдовательно, считалъ ихъ прежде всего и болѣе всего заслуживающими своего нормальнаго удовлетворенія,—въ то же время хвалитъ скудное питаніе [1]) и воздержаніе въ пищѣ, доходящее до того, что человѣкъ долженъ довольствоваться однимъ ячменнымъ хлѣбомъ и водою [2]); хвалитъ, вообще, бѣдность, называя ее почтенною, потому что бѣденъ не тотъ, кто имѣетъ мало, а тотъ, кто желаетъ большаго [3]); говоритъ, наконецъ, что «наибольшее изобиліе состоитъ въ томъ, чтобы ни въ чемъ не чувствовать нужды [4])». Сенека въ своихъ письмахъ приводитъ часто такого рода выраженія изъ сочиненій Эпикура, что они, по заключающемуся въ нихъ ученію о крайнемъ ограниченіи нашихъ желаній, вполнѣ могутъ поспорить со стоическимъ ученіемъ. Недаромъ ихъ приводитъ Сенека, самый типичный изъ стоиковъ, въ качествѣ подтвержденія своего собственнаго ученія. Въ Epist. 5, 10 Сенека, напр., приводитъ слѣдующее изреченіе Эпикура: «Бѣдность, согласующаяся съ законами природы, въ сущности есть большое богатство [5])». Въ подтвержденіе того своего ученія, что корень зла лежитъ не въ вещахъ, а въ душѣ, Сенека приводитъ мнѣніе Эпикура, что «пріобрѣтеніе большого богатства не есть конецъ бѣдствій, но только перемѣна [6])». Въ

[1]) Gicero, „Tuscul. disp." V, 9. 26; III, 20. 49 и др.

[2]) Lactant. „Divin. instit". III, 17. 5; Usener, 299—300 стр.

[3]) Seneca. „Epist". 2, 5.

[4]) Clem. Alex. Strom. VI, 2 p. 266, 38 (по Usener'y, 303 стр.).

[5]) Ср. Epist. 27. 9.

[6]) Epist. 17, 11.

epistola 9 Сенека приводитъ то мнѣніе Эпикура, что хотя «тяжело жить въ крайности, но нѣтъ никакой нужды жить въ крайности»,— нѣтъ, конечно, потому, что, по ученію Эпикура, нужно довольствоваться самымъ малымъ, настолько малымъ, что имъ можетъ владѣть каждый и безъ всякаго труда [1]). И Эпиктетъ недоумѣваетъ по поводу того, что Эпикуръ, учившій въ богатствѣ видѣть благо и самое дѣйствительное изъ удовольствій, въ то же время не ищетъ его [2]). Плутархъ приводитъ такое изреченіе Эпикура: «Просящій на завтрашній день весьма немногаго получитъ въ слѣдующій день самое пріятное [3])». Всѣ эти свидѣтельства говорятъ о томъ, что Эпикуръ проповѣдывалъ ограниченіе желаній, доведенное до «nec plus ultra». А послѣднее изъ приведенныхъ изреченій особенно ясно говоритъ и о томъ, что въ данномъ случаѣ, какъ и въ другихъ, Эпикуръ руководился исключительно эвдемонистическими и гидонистическими побужденіями, почему и на проповѣдь его объ ограниченіи нашихъ страстей мы должны смотрѣть не иначе, какъ именно, на проявленіе *разочарованнаго эвдемонизма и гидонизма*, какъ на *вынужденной* отказъ отъ всякаго рода попытокъ достигнуть того удовлетворенія своихъ желаній, къ какому онъ первоначально стремился.

Если въ ученіи Эпикура объ ограниченіи своихъ потребностей и желаній сказывается надломленность жизненной энеріи, попреимуществу въ волевой сферѣ; то его ученіе о такъ называемой „ἀταραξία", совершенно *по духу* тождественное со стоическимъ ученіемъ объ *апатіи*, говоритъ о такомъ же упадкѣ его жизненной энергіи, главнымъ образомъ, въ области *чувствъ*, о притупленности интереса ко всему міру. Естественно, что вездѣ, гдѣ только мы видимъ у Эпикура стремленіе къ ограниченію своихъ желаній, безъ расширенія ихъ въ другомъ направленіи,—тамъ съ полнымъ правомъ мы можемъ ожидать отъ него также совершеннаго равнодушія и апатіи ко всему существующему.

„Ἀταραξία" Эпикура и стоическая „ἀπαθεία", по своему значенію, различаются между собою тѣмъ, что первая, попреимуществу, характеризуетъ *содержаніе* извѣстнаго душевнаго настроенія, обозначаемаго этимъ терминомъ, тогда какъ понятіе „ἀπαθεία" указываетъ также на *происхожденіе* и *источникъ* этого

1) Ср. Cic. Tuscul. V, 33. 93.

2) Diss. III, 7. 15.

3) „De Tranqu. animi" 16 p. 474c.

душевнаго состоянія, достигаемаго чрезъ уничтоженіе страстей. Затѣмъ, стоическая «апатія», согласно филологическому составу этого слова, указываетъ на то, что, по ученію стоиковъ, высочайшее благо человѣка состоитъ въ полномъ уничтоженіи имъ въ себѣ страстей, тогда какъ въ понятіи „ἀταραξία" этотъ элементъ данъ не во всей своей полнотѣ, что̀ вполнѣ согласно съ ученіемъ Эпикура, говорившаго *только объ ограниченіи* натуральныхъ страстей и допускавшаго, какъ мы видѣли, законность, такъ называемыхъ имъ, необходимыхъ и натуральныхъ страстей, противъ чего стоики въ принципѣ энергично полемизировали. Но и тутъ различіе между стоиками и эпикурейцами заключается не въ существѣ дѣла, а скорѣе всего въ однихъ лишь словахъ, такъ какъ и стоики, какъ мы видѣли, въ дѣйствительности, не могли и не хотѣли вполнѣ отрѣшиться отъ привязанности къ внѣшнему міру, а апатію рекомендовали, только какъ средство къ пользованію (правда, крайне ограниченному) благами внѣшняго міра, хотя этотъ внутренній космическій и эвдемонистическій смыслъ ученія стоиковъ объ апатіи и былъ у нихъ тщательно замаскированъ. Съ другой стороны, и Эпикуръ въ своемъ ученіи объ „ἀταραξία", по своей безучастности къ внѣшнему міру, не только не уступаетъ стоикамъ, но даже превосходитъ ихъ, съ чѣмъ откровенно и соглашались нѣкоторые изъ самихъ стоиковъ, напр., Цицеронъ [1]).

Атараксія, по ученію Эпикура, *есть высшій родъ удовольствій*, или, такъ называемый имъ, родъ «духовныхъ» удовольствій, въ отличіе отъ удовольствій тѣла, основною формою которыхъ являются тѣлесныя движенія, т. е. различныя тѣлесныя упражненія и вытекающія изъ нихъ положительныя удовольствія [2]). Этотъ высшій родъ удовольствій, или состояніе атараксіи, характеризуется у Эпикура чисто *отрицательными* чертами, какъ отсутствіе скорбей и волненій духа, а не какъ существованіе и развитіе въ душѣ человѣка извѣстныхъ *положительныхъ* чувствъ и волненій. Это обстоятельство позволяетъ намъ отождествлять по существу эпикурейское ученіе о высшемъ благѣ (ἀταραξία) со стоическимъ (ἀπαθεία). Объ эти особенности въ ученіи Эпикура о высочайшемъ благѣ, согласно которымъ, высшимъ родомъ удовольствій онъ считаетъ «атараксію», причемъ это душевное состояніе опредѣляется имъ, какъ понятіе чисто отрицательное, въ смыслѣ

1) Cicero, „Tuscul. disp." II, 7. 17 и др.

2) Laert. Diog. II, 87 и 89; X, 136—137 и др.

простого *отсутствія* непріятныхъ волненій, безъ замѣны ихъ положительно-пріятными,—могутъ быть подтверждены многочисленнымп фактическими данными. Этого ученія Эпикура намъ отчасти уже пришлось коснуться выше, по другому поводу, когда шла рѣчь объ отсутствіи у него духовныхъ удовольствій, въ собственномъ смыслѣ этого слова, подъ которыми онъ и подразумѣваетъ именно, удовольствія, происходящія отъ «атараксіи». Но тамъ мы старались оттѣнить ту мысль, что въ этихъ удовольствіяхъ нѣтъ рѣшительно никакого элемента съ характеромъ *духовности* и *сверхчувственности;* теперь же мы обращаемъ вниманіе на самое *содержаніе* и характерныя внутреннія черты этой атараксіи, т. е. на то, *что именно она изъ себя представляетъ*, а не на то, чего въ ней нѣтъ.

Безучастное отношеніе Эпикура къ внѣшнему міру и даже къ самому факту индивидуальнаго человѣческаго существованія, какъ конечный психологическій результатъ исключительной привязанности къ этому же міру,—сказывается у него особенно ясно въ его ученіи о смерти, которую онъ потому, именно, и не считаетъ за зло, что, благодаря ей, человѣкъ обращается въ небытіе. Эпикуръ, какъ намъ уже приходилось говорить выше, при изложеніи его ученія о злѣ, считаетъ смерть даже за благо, и потому именно, что она освобождаетъ человѣка отъ всѣхъ невзгодъ и лишеній земной жизни [1]). Вообще же, Эпикуръ училъ, что увѣренность въ прекращеніи нашего бытія, вмѣстѣ со смертію, увѣренность въ отсутствіи за гробомъ жизни, могущей доставить намъ наслажденія или несчастія,—производитъ въ душѣ человѣка миръ и спокойствіе и самую земную жизнь дѣлаетъ болѣе цѣнною [2]). «Мудрецъ, говоритъ Эпикуръ: не ищетъ жизни, но и не убѣгаетъ отъ нея; онъ и жить не прочь, но и смерть не считаетъ за какое-нибудь зло» [3]). Трудно болѣе ясно выразить одновременно и эвдемонизмъ и въ то же время *апатію* въ отношеніи къ жизни, а также безсиліе человѣка рѣшить вопросъ о томъ, что же, именно, для человѣка лучше: жизнь или смерть. Въ общемъ, повидимому, смерть, какъ мы видѣли, представлялась Эпикуру болѣе желательною, какъ прекращеніе всѣхъ скорбей

---

1) August. Ad Nectarium epist. CIV, 3 t II p. 290 c Ed. Ven. 1729; по Usener'y, 311 стр.).

2) „Epistola tertia" 124 и 125; по Usener'y, 60—61 стр.; Sententia 2, 11, 20, 28; ср. Cicero, „De finibus" I, 18. 58 и др.

3) „Epicuri epistola tertia" 125; по Usener'y, 61 стр.

жизни [1]). Подобнымъ образомъ отзываться о смерти тому, кто *весь* смыслъ жизни видѣлъ въ пользованіи *земными* благами,—возможно не иначе, какъ лишь въ томъ случаѣ, если онъ *глубоко разочаровался въ благахъ этого земного міра*, если въ душѣ его, вмѣстѣ съ привязанностію къ сему міру и къ его благамъ, уживается столь же сильное, если еще не болѣе сильное, чувство *апатіи* къ этому же міру. Очевидно, такой человѣкъ съ радостію бросилъ бы земныя блага, какъ совершенно суетныя, но не можетъ этого сдѣлать окончательно лишь потому, что иныхъ благъ онъ не знаетъ. Тутъ человѣкъ вращается какъ-бы въ заколдованномъ кругу и никакъ не можетъ изъ него выбраться. Если Эпикуръ сохраняетъ все-таки нѣкоторую привязанность къ жизни, то, подобно стоикамъ, лишь изъ инстинктивнаго чувства самосохраненія, какъ-бы въ силу инерціи. *Основной же тенденціей* его философіи является желаніе порвать всякую связь съ этимъ міромъ, причиняющимъ столько зла человѣку,—желаніе заглушить въ себѣ всякій интересъ къ нему.

Но и во время своего земного существованія человѣкъ, по Эпикуру, долженъ заботиться гораздо болѣе о томъ, чтобы не испытывать скорбей, чѣмъ чтобы испытывать извѣстныя удовольствія, такъ какъ первое есть болѣе пріятное, точнѣе, болѣе спокойное душевное состояніе, чѣмъ второе. И тутъ мы, слѣдовательно, видимъ стремленіе удалиться отъ всякаго живого интенсивнаго чувства—почти полную духовную спячку. «Атараксія, по словамъ Эпикура, есть цѣль блаженной жизни. Мы все дѣлаемъ ради того, чтобы не испытывать скорби и не страшиться. Когда же мы этого достигаемъ, сейчасъ же прекращаются невзгоды жизни, такъ какъ живое существо въ этомъ случаѣ не имѣетъ уже заботы и нужды стремиться и искать чего-нибудь иного, что дало бы ему обладаніе благами души и тѣла. Ибо мы тогда имѣемъ нужду въ удовольствіи, когда стремимся къ нему вслѣдствіе его отсутствія, *а когда мы ни къ чему не стремимся, тогда уже не нуждаемся и въ удовольствіи*» [2]). «Величайшая степень удовольствія есть, по Эпикуру, отсутствіе всякой скорби» [3]). Такимъ образомъ, главная задача человѣка должна заключаться въ томъ *чтобы не желать удовольствій и черезъ это не чувствовать скорби*, а не въ томъ, чтобы

---

1) См. выше приведенное свидѣтельство Августина (по Usener'у 311 стр.).

2) Epistola tertia 128; по Usener'у 62 стр.

3) Sententia 3, по Usener'у 72 стр.

обладать извѣстнаго рода *положительными* удовольствіями. То же мы читаемъ и въ «Sententia» 21 (по Usener'y 76 стр.): «Познавшій границы жизни, по словамъ Эпикура, знаетъ, что наибольшее удовольствіе состоитъ въ уничтоженіи чувства скорби и въ окончательномъ устроеніи жизни такимъ образомъ, *чтобы ничто его не привязывало къ пріобрѣтенному имъ*» [1]). И въ приведенномъ сейчасъ мѣстѣ Эпикуръ не безъ успѣха можетъ конкурировать со стоиками въ своемъ апатичномъ и безучастномъ отношеніи къ міру и къ его благамъ и даже къ самому факту жизни, разъ онъ совѣтуетъ *ни къ чему* не привязываться въ жизни. Подробное развитіе этой мысли даетъ намъ одинъ изъ послѣдователей Эпикура, временъ Цицерона [2]), откуда мы можемъ заключить, что ученики Эпикура по разсматриваемому нами вопросу оставались вѣрными взглядамъ своего учителя. Наибольшимъ удовольствіемъ мы (говоритъ послѣдователь Эпикура) считаемъ то, какое получается по уничтоженіи всякой скорби, ибо поскольку мы лишаемся скорби, *мы радуемся самой свободѣ и отсутствію всякаго зла*, а все то, что причиняетъ намъ скорбь, и есть зло. Поэтому лишеніе всякой скорби, по праву, носитъ названіе удовольствія. Вѣдь, когда голодъ и жажда уничтожаются пищей и питіемъ, чрезъ самое уничтоженіе непріятности достигается удовольствіе; такъ и во всякомъ дѣлѣ: уничтоженіе скорби вызываетъ въ результатѣ удовольствіе». Итакъ, Эпикуръ не хочетъ знать ничего средняго между скорбію и удовольствіемъ, ибо то самое, что нѣкоторымъ представляется чѣмъ-то среднимъ между скорбію и удовольствіемъ, именно, когда отсутствуетъ скорбь,—это состояніе, по мнѣнію Эпикура, не только есть удовольствіе, но даже самое высокое удовольствіе. Отсутствіе всякой скорби, по его мнѣнію есть самое высокое удовольствіе потому, что въ этомъ случаѣ удовольствія уже и возрастать не могутъ, а могутъ только разнообразиться. Другими словами, Эпикуру и его ученикамъ «атараксія» потому именно нравится, что въ ней не можетъ быть никакого движенія впередъ, никакого развитія живого чувства. Но такого рода удовольствіе можетъ испытывать лишь человѣкъ, съ значительно атрофированнымъ инстинктомъ и чувствомъ жизни. Не удивительно поэтому, что въ нѣкоторыхъ

---

[1]) Ср. Sententia 24 и др.

[2]) „Cicero „De finibus" I, 11. 37—38.

случаяхъ, чтобы достигнуть во всей полнотѣ этого «удовольствія высшаго порядка», т. е., полнаго отсутствія всякихъ скорбей, Эпикуръ рекомендуетъ своимъ послѣдователямъ прибѣгать къ физическому самоубійству, въ буквальномъ смыслѣ этого слова [1]), такъ какъ конечнымъ идеаломъ Эпикура является *совершенное небытіе*, поскольку только при совершенномъ небытіи возможно *полное отсутствіе скорбей*—«высочайшее благо человѣка». А если, вмѣстѣ съ этимъ, въ состояніи небытія должно быть и полное отсутствіе какихъ бы то ни было положительныхъ удовольствій, то, съ точки зрѣнія Эпикура, это нисколько не можетъ убавить нашего счастья: вѣдь, для полнаго счастья, по Эпикуру, *достаточно одного отсутствія скорбей*. Поэтому и Эпикуръ, какъ и стоики, только въ силу своей непослѣдовательности, не провозглашаетъ самоубійство высочайшимъ благомъ. Интересно при этомъ то, какъ старательно Эпикуръ силится отстоять, на почвѣ своего эвдемонизма, право оставаться въ жизни и пользоваться ея благами. Онъ въ данномъ случаѣ прибѣгаетъ ко всевозможнымъ софизмамъ, чтобы только избѣжать упрека въ томъ, почему же онъ продолжаетъ оставаться въ жизни, если, по нему, человѣку необходимо уничтожить всякую привязанность къ жизни; почему онъ не прибѣгнетъ къ самоубійству, если полное прекращеніе скорбей, это высшее благо, возможно только послѣ смерти. Чтобы отстоять это свое право пользоваться жизнію, право, хотя и противорѣчащее основной тенденціи его философіи, но имѣющее свои глубокіе психологическіе корни въ *остаткахъ* его жизненной энергіи,—Эпикуръ даже не останавливается предъ очевиднымъ абсурдомъ (въ которомъ упрекаетъ его и Цицеронъ), утверждая, что его идеальный мудрецъ, свое *единственное* благо полагающій въ удовольствіи и не знающій иного счастія, кромѣ того, какое возможно человѣку *на землѣ*, бываетъ будто-бы счастливъ даже тогда, когда его жгутъ, рѣжутъ, распинаютъ на крестѣ и т. п. [2]). Эпикуръ радъ и такой жизни, хотя на иную, лучшую и не надѣется,—потому, именно, и радъ, что не надѣется ни на что лучшее. Ему оставалось одно изъ двухъ: или полное небытіе (высочайшее счастье

---

1) Cicero „De finibus". I, 19. 62 и др.

2) См. Cicero, „Tuscul. disp." II, 7. 11; V, 10. 31; 26. 75; 28. 85; Seneca, „Epist." 66, 18; 67. 15 и др. Lactantius, „Divin. instit." III, 17. 42; 27, 5—по Usener'y, 339 стр. Вообще же, свидѣтельства относительно ученія Эпикура объ апатіи, кромѣ приведенныхъ выше, можно читать у Плутарха, Лактанція, Іеронима, бл. Августина, Лаэрція Діог., Сенеки и другихъ. Выдержки изъ сочиненій этихъ писателей приведены у Usener'a, 281—305 стр.

согласно основной тенденціи его философіи) или же жизнь, полная мученій. Но если глубокое разочарованіе Эпикура говорило въ пользу избранія первой половины отмѣченной нами альтернативы, то *остатки* его инстинктивной привязанности къ земной жизни, усиленной убѣжденіемъ, что иной жизни, кромѣ земной, и быть не можетъ,— влекли его въ сторону второй половины этой альтернативы.

На основаніи всего сказаннаго относительно ученія Эпикура объ удовольствіи, какъ высочайшемъ благѣ человѣка, можно съ увѣренностію утверждать, что характеръ формальной стороны этическихъ воззрѣній Эпикура, въ существенномъ, тождественъ со стоическимъ ученіемъ объ этомъ же предметѣ: и у Эпикура, какъ и у стоиковъ, характерною чертою въ данномъ случаѣ является крайній упадокъ жизненной энергіи, вытекающій и логически и психологически изъ его метафизическихъ воззрѣній, въ силу которыхъ Эпикуръ, оказываясь вынужденнымъ искать высшаго блага только въ земной жизни,—вмѣстѣ съ тѣмъ, вполнѣ убѣдился въ невозможности достигнуть этого блага здѣсь на землѣ, такъ какъ бороться со зломъ жизни человѣкъ, съ точки зрѣнія Эпикура, не въ силахъ.

О *матеріальной* сторонѣ этическихъ воззрѣній Эпикура, т. е. о самомъ *содержаніи* его нравственнаго идеала намъ нѣтъ надобности вдаваться въ болѣе или менѣе подробное изслѣдованіе, потому что выше, при выясненіи космическаго характера его этики, намъ приходилось довольно подробно останавливаться на тѣхъ сторонахъ моральной философіи Эпикура, которыя говорятъ о послѣдовательно развитомъ имъ принципѣ эвдемонизма, носящемъ у него характеръ гидонизма и ультра-индивидуализма, граничащаго съ грубымъ *эгоизмомъ*, который, въ виду общей пониженности у Эпикура волевой и сердечной энергіи, носитъ у него, какъ и у стоиковъ, характеръ эгоизма не хищнически-активнаго, а *пассивнаго*, являясь эгоизмомъ *душевной холодности и черствости*. Объ идеалѣ нравственности въ ученіи Эпикура, строго говоря, и рѣчи быть не можетъ,—если подъ нравственнымъ идеаломъ разумѣть извѣстный *альтруистическій* принципъ: конечною цѣлью всѣхъ стремленій человѣка, по взгляду Эпикура, должно быть стремленіе исключительно къ своему *индивидуальному* счастію, сущность котораго онъ опредѣляетъ, какъ мы видѣли, въ смыслѣ удовлетворенія тѣлесныхъ

потребностей, человѣка, въ условіяхъ его земного существованія. Эпикуръ и въ данномъ случаѣ оказался болѣе рѣшительнымъ, послѣдовательнымъ и искреннимъ, чѣмъ стоики, открыто провозгласивъ крайній индивидуализмъ и эгоизмъ, въ ихъ гидонистической окраскѣ, въ качествѣ основного матеріальнаго принципа своей моральной философіи, тогда какъ стоики, какъ намъ уже не разъ приходилось говорить и выше, маскировали этотъ эгоизмъ и гидонизмъ подъ видомъ ученія о добродѣтели, о любви къ людямъ, прощеніи обидъ и т. п. Въ дополненіе къ приведеннымъ выше основаніямъ въ пользу признанія наличности въ этическихъ воззрѣніяхъ Эпикура самаго крайняго эгоизма и гидонизма, укажемъ и на то, что этотъ эгоизмъ обусловливается и у Эпикура, какъ и у стоиковъ, въ сильной степени также особенностями формальнаго принципа его этики. Вѣдь, Эпикуръ открыто заявляетъ, что высочайшею цѣлью человѣка должна быть *атараксія*, которая у него, какъ мы видѣли, не только не заключаетъ въ себѣ, въ качествѣ необходимаго элемента, любви и привязанности къ людямъ, но прямо исключаетъ эти чувства, потому что она исключаетъ любовь и сильную привязанность къ чему бы то ни было изъ принадлежащаго къ внѣшнему міру. Кто ко всему внѣшнему совершенно апатиченъ, кто самый фактъ жизни цѣнитъ ни во что,—тотъ, очевидно, порвалъ всякія связи съ жизнію, а слѣдовательно, и съ людьми. Припомнимъ въ данномъ случаѣ, напр., ученіе Эпикура о неоходимости уклоняться отъ общественныхъ занятій и обязанностей и о равнодушіи къ такимъ близкимъ лицамъ, какъ отецъ, сынъ и т. п. Наконецъ, эгоизмъ Эпикура ясно сказывается и въ томъ, что и онъ, какъ и стоики, вообще объ альтруистическихъ чувствахъ говоритъ всегда лишь мимоходомъ, и, во всякомъ случаѣ, они не выставляются у него въ качествѣ необходимаго составного элемента въ его понятіи «высочайшаго блага», какъ это мы видимъ въ *христіанскомъ* ученіи о конечной цѣли человѣка и его высочайшемъ благѣ. Для христіанина, чѣмъ больше у него любви къ ближнему, тѣмъ онъ чувствуетъ себя счастливѣе; у Эпикура же, какъ и у стоиковъ, какъ-разъ наоборотъ: сильная любовь къ кому бы то ни было и къ чему бы то ни было есть препятствіе и, притомъ, самое главное къ счастливой жизни. Такимъ образомъ, въ своемъ ученіи о *конечной цѣли* человѣческихъ стремленій, а слѣдовательно, и въ ученіи о *мотивахъ* нравственной дѣятельности,—Эпикуръ, по существу дѣла, стоялъ на той же принципіально противоположной *христіанству*

точкѣ зрѣнія, что и стоики, только эту точку зрѣнія онъ развилъ съ большею прямотою и послѣдовательностію.

Что касается ученія о *нравственномъ законѣ и о совѣсти*, то и въ данномъ случаѣ Эпикуръ только *болѣе послѣдовательно* развилъ основные принципы стоической философіи. При изложеніи ученія стоиковъ по данному вопросу, намъ приходилось отмѣчать тотъ фактъ, что съ матеріалистическою и сенсуалистическою точкою зрѣнія стоиковъ на происхожденіе у человѣка его нравственныхъ понятій никакъ не мирилось то положеніе стоиковъ, что человѣкъ въ своихъ стремленіяхъ и дѣтельности долженъ слѣдовать необходимому и всеобщему закону цѣлаго космоса, закону мірового разума, находящему для себя отображеніе въ разумѣ человѣка, этой части мірового разума, вслѣдствіе чего индивидуальный разумъ человѣка стоики неудачно пытались поставить на пьедесталъ *законодателя* и *судьи* нравственнаго поведенія человѣка, т. е. пытались усвоить ему значеніе, аналогичное тому, какое обычно соединяется съ понятіемъ *совѣсти*. Мы видѣли, что это стремленіе стоиковъ къ отысканію абсолютныхъ моральныхъ нормъ не могло фактически увѣнчаться успѣхомъ, благодаря односторонне-интеллектуалистическому и узко-натуралистическому характеру ихъ общаго міросозерцанія, вслѣдствіе чего, въ концѣ концовъ, стоикамъ пришлось рекомендовать своимъ послѣдователямъ руководствоваться *относительными* моральными нормами, а внутренній голосъ совѣсти замѣнить сборникомъ внѣшнихъ частичныхъ правилъ поведенія, въ формѣ казуистики. Эпикуръ же не обнаруживаетъ и попытокъ къ отысканію абсолютныхъ моральныхъ нормъ. Да онъ и не могъ дѣлать такого рода попытокъ, по той простой причинѣ, что онъ вѣдь, вообще, не признавалъ господства въ мірѣ всеобщаго и необходимаго закона, ставя на его мѣсто *слѣпой случай*. Не понятіе о необходимомъ и общеобязательномъ законѣ, по Эпикуру, должно управлять нашими стремленіями и поступками, а наши субъективныя ощущенія. Внутреннее сознаніе человѣка поэтому, съ точки зрѣнія Эпикура, можетъ только констатировать наличность такихъ или иныхъ ощущеній, но не можетъ говорить человѣку ни о томъ, какъ онъ *долженъ* поступать въ томъ или иномъ случаѣ, ни хвалить или порицать его за тотъ или иной поступокъ, такъ какъ для этого у человѣка, по мнѣнію Эпикура, нѣтъ *опредѣленнаго и необходимаго моральнаго критерія*, съ точки зрѣнія котораго онъ могъ бы

производить оцѣнку своего настроенія и поведенія. *Общаго* нравственнаго критерія, съ точки зрѣнія Эпикура, быть не можетъ.

Отвѣтъ на вопросъ о взаимоотношеніи между эпикурейской моральной философіей и морально-психологическимъ типомъ эпикурейскаго мудреца, съ одной стороны, и христіанскимъ ученіемъ о нравственности и типомъ истиннаго христіанина, съ другой,—намъ представляется совершенно опредѣленнымъ и яснымъ, въ виду отмѣченнаго нами выше принципіальнаго не только сходства, но даже *тождества по духу* воззрѣній Эпикура со стоическими: намъ пришлось бы почти буквально повторить тѣ же положенія, какія мы старались раскрыть и обосновать въ главѣ о стоикахъ.

Стоики и эпикурейцы весьма обстоятельно раскрыли основныя положенія односторонняго интеллектуализма античной моральной философіи, со стороны ихъ жизненно-практическихъ выводовъ; фактически доказали, что односторонній интеллектуализмъ общаго міросозерцанія и душевнаго уклада античныхъ философовъ моралистовъ, въ своемъ приложеніи къ практической жизни, отъ холодно-разсудочнаго отношенія къ міру и людямъ, съ психологическою и логическою необходимостію, долженъ перейти къ совершенному упадку волевой энергіи, полной душевной черствости и апатіи ко всему существующему, не исключая самаго факта существованія человѣка, какъ живой личности. Въ послѣдовательномъ развитіи односторонне-интеллектуалистической тенденціи стоики и эпикурейцы не сдѣлали лишь одного, такъ сказать, послѣдняго штриха: отрицая жизненно-практическую этическую цѣнность за всѣмъ существующимъ, стоики и эпикурейцы дѣлаютъ, однако, исключеніе въ пользу *теоретическаго разума*, съ его познавательными функціями, ища въ этой области убѣжища отъ своего крайняго скептицизма и пессимизма. Этимъ они, конечно, спасали свой ультра-интеллектуализмъ отъ самоотрицанія; но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что это спасеніе стоико-эпикурейской философіей покупалось цѣною *логической и психологической непослѣдовательности*, а потому исторія античной моральной философіи и морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста въ своемъ естественномъ теченіи не могла остановиться на этомъ компромиссѣ. Слишкомъ ужъ и

логически и психологически принудительно очевидно, что разъ весь міръ, этотъ объектъ познанія нашего теоретическаго разума, съ односторонне-интеллектуалистической и потому субъективистической стоической и эпикурейской точки зрѣнія да отчасти и съ точки зрѣнія другихъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ, не имѣетъ никакой объективной этической цѣнности,—то и теоретическое познаніе, какъ таковое, поскольку его содержаніемъ является этотъ же этически обезцѣненный міръ, также теряетъ всякую этическую цѣнность, оставаясь одной пустой ненужной формой, безъ соотвѣтствующаго этически-цѣннаго содержанія. А поскольку и процессъ познанія все-таки требуетъ отъ человѣка извѣстнаго душевнаго напряженія, а всякое душевное напряженіе, какъ таковое, не согласуется съ совершенной апатіей и атараксіей, этимъ конечнымъ идеаломъ, къ достиженію котораго, какъ мы видѣли, постепенно стремилась вся исторія античной моральной философіи,—постольку исканіе теоретической истины оказывается, съ односторонне-интеллектуалистической точки зрѣнія античной моральной философіи, не только безцѣльнымъ и излишнимъ, но и вреднымъ, идущимъ въ разрѣзъ съ ея нравственнымъ идеаломъ. Отсюда античная моральная философія, въ концѣ концовъ, *должна была прійти къ отрицанію цѣнности и теоретическаго познанія*, къ отрицанію необходимости исканія истины, т. е. къ *самоотрицанію*, поскольку исканіе *теоретической истины* составляло, какъ мы видѣли,. что̀ называется, самую душу, основной движущій нервъ всей античной моральной философіи. Этотъ послѣдній *самоубійственный* для античной моральной философіи шагъ и сдѣланъ былъ представителями *скептической философіи.*

IX.

Скептики.

1. Пирронисты.

Какъ извѣстная философская школа, скептицизмъ, пожалуй, не имѣлъ того значенія и той популярности, какою отличались стоическая и эпикурейская школы, носившія попреимуществу популярно-практическій характеръ и чуждавшіяся отвлеченно-теоретическихъ тонкостей и потому болѣе подходившія подъ средній уровень тогдашняго общества, чего нельзя сказать относительно критико-діалектическихъ аргументацій скептиковъ, направленныхъ къ опроверженію достовѣрности нашихъ познаній,—аргументацій, придавшихъ всей скептической школѣ, съ внѣшней стороны, скорѣе характеръ системы гносеологической, чѣмъ жизненно-практической. Но это послѣднее обстоятельство нисколько не должно умалять значенія скептической философіи, какъ выразительницы нравственнаго состоянія языческаго греко-римскаго общества въ эпоху, близкую и современную возникновенію и первоначальному распространенію христіанства. Діалектическія тонкости той аргументаціи, къ которой прибѣгали скептики для опроверженія достовѣрности тѣхъ или иныхъ метафизическихъ и этическихъ воззрѣній, а также, вообще, достовѣрности нашего познанія, конечно, были не доступны для народной массы и, во всякомъ случаѣ, были менѣе понятны, чѣмъ ясные и простые этическіе выводы стоико-эпикурейской школы, излагаемые, притомъ, большею частью въ общедоступной формѣ афоризмовъ. Въ этомъ отношеніи скептическая философія менѣе всего, конечно, можетъ считаться выразительницею душевнаго настроенія того общества, среди котораго она возникла, такъ какъ народная масса всегда и вездѣ менѣе всего интересуется чисто теоретическими вопросами, не имѣющими непосредственнаго приложенія къ жизни. Но подъ этою отвлеченною теоретическою оболочкою скептицизма скрывалось то же чисто практическое внутреннее зерно, которое присуще было и стоико-эпикурейской философіи и которое не заключало въ себѣ ничего непонятнаго для

народныхъ массъ. Это внутреннее зерно, составлявшее основную тенденцію скептической философіи, заключалось, именно, въ стремленіи найти тотъ вѣрный путь, который бы привелъ къ душевному миру и спокойствію, среди всѣхъ невзгодъ и бѣдствій, выпадающихъ на долю человѣка въ его земномъ существованіи. Ничто такъ далеко не стоитъ отъ истиннаго пониманія основного характера скептической философіи, какъ предположеніе, что отвлеченныя діалектическія тонкости скептиковъ, направленныя къ опроверженію достовѣрности нашего познанія, заключали въ себѣ для нихъ самостоятельный теоретическій интересъ, чтобы скептики увлекались, такъ сказать, самымъ процессомъ раскрытія теоретической несостоятельности догматическихъ основоположеній древнихъ философовъ. Скептиковъ совершенно не интересовало само по себѣ то, правду ли утверждаютъ представители догматической философіи или ошибаются, и вовсе не то ихъ возмущало и побуждало къ полемикѣ, что догматисты, по мнѣнію скептиковъ, защищали ложныя, яко-бы, положенія. Скептикамъ желательно было одно— убѣдить всѣхъ и каждаго въ томъ, что вообще слѣдуетъ перестать интересоваться всякими теоретическими вопросами, относятся ли они къ области метафизики, физики ли, или этики, такъ какъ скептики полагали, что въ этомъ увлеченіи теоретическими изысканіями и заключается главное препятствіе къ достиженію той самой *атараксіи*, которую проповѣдывали также стоики и эпикурейцы [1]). Такимъ образомъ, скептики прибѣгали къ теоретическимъ тонкостямъ для того только, чтобы убѣдить всѣхъ и каждаго—подавлять въ себѣ всякій интересъ къ познанію объективной природы всего сущаго, къ рѣшенію основныхъ метафизическихъ, этическихъ и т. п. вопросовъ. Противъ притязаній теоріи скептики взялись бороться ея же орудіемъ. Съ точки зрѣнія этого пониманія основного характера скептицизма, становится для насъ совершенно понятнымъ тотъ фактъ, что, напр., представители той вѣтви скептицизма, которая иначе носитъ названіе пирронизма, въ противоположность академическому скепсису, не отрицали въ принципѣ, вообще, возможности познанія истины и, однако, еще въ большей степени вооружались противъ всякихъ, даже только вѣроятныхъ и проблематическихъ теоретическихъ выводовъ относительно чего бы то ни было, чѣмъ академики, въ принципѣ отрицавшіе возможность постиженія исти-

---

1) Ср. объ этомъ, напр., у *Рауля Рихтера*: „Скептицизмъ въ философіи". Т. I Переводъ съ нѣмецкаго В. Базарова и Б. Столпнера СПБ. 1910, стр. 370—390.

ны. Очевидно, не ложь въ теоретическихъ выводахъ догматиковъ сама по себѣ возмущала и вооружала противъ себя скептиковъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ, скептики, допускавшіе въ принципѣ возможность познанія истины, всѣ силы своего ума должны были бы направить именно къ отысканію этой истины, но никакъ не къ отрицанію необходимости и полезности всякихъ теоретическихъ изысканій, что мы видимъ на самомъ дѣлѣ. Скептики возмущались самымъ фактомъ приверженности догматиковъ къ своимъ теоретическимъ положеніямъ. Не то, само по себѣ, по мнѣнію скептиковъ, мѣшало догматикамъ достигнуть вожделѣнной и для самыхъ скептиковъ атараксіи, что они (догматики) защищали ложныя, а не истинныя положенія: скептики полагали, что для достиженія атараксіи вовсе нѣтъ надобности въ познаніи истины, хотя бы это и было возможно; но, наоборотъ, необходимо бросить и самыя *попытки* къ достиженію познанія истины, поскольку *стремленіе къ истинѣ*, какъ таковое, будто-бы, и является основнымъ препятствіемъ къ достиженію человѣкомъ душевнаго спокойствія *(атараксіи)* и, слѣдовательно, счастія. Въ силу этого, мы вправѣ смотрѣть на скептическую философію, какъ на родственную, по существу, философіи стоиковъ и эпикурейцевъ и отличающуюся отъ послѣдней только характеромъ того пути, который скептики рекомендовали, какъ единственно вѣрный для достиженія состоянія атараксіи, къ которой стремились также стоики и эпикурейцы. Даже болѣе того—мы имѣемъ основаніе предполагать, что скептическая школа сдѣлала лишь дальнѣйшій шагъ впередъ по тому же пути, по которому шла и стоико-эпикурейская философія. Это—путь апатіи и безучастнаго отношенія ко всему внѣшнему міру—духовному и чувственному,—признанія того и другого за нѣчто, совершенно безразличное для нашего счастья и даже убѣжденія въ томъ, что этимъ, именно, признаніемъ и обусловливается счастье человѣка. Скептикамъ казалась совершенно вѣрною та основная идея стоико-эпикурейской философіи, что счастіе человѣка заключается въ свободномъ отъ всякаго живого интереса отношеніи ко всему внѣшнему для насъ міру—чувственному ли то или сверхчувственному; но, при этомъ, скептики полагали, что тотъ именно глубокій интересъ, съ какимъ представители стоической и эпикурейской философіи искали счастья въ томъ или иномъ рѣшеніи метафизическихъ и этическихъ вопросовъ, менѣе всего соотвѣтствовалъ цѣлямъ той апатіи ко всему внѣшнему, въ которой стоики

и эпикурейцы полагали самое существо этого счастія, съ чѣмъ соглашались и скептики. Скептики понимали, что разъ мы что-нибудь горячо защищаемъ или опровергаемъ, то мы этимъ самымъ въ одинаковой степени интересуемся какъ тѣмъ, что̀ мы защищаемъ, такъ и тѣмъ, что̀ опровергаемъ. Стоики и эпикурейцы, съ точки зрѣнія скептиковъ, *избрали ложный путь къ достиженію совершенно вѣрной цѣли* и стали въ противорѣчіе съ самими собою: представители стоической и эпикурейской философіи, такъ сказать, съ внутреннимъ волненіемъ и живымъ интересомъ стремились къ тому, чтобы достигнуть состоянія совершенной свободы отъ всякаго волненія и всякаго слишкомъ интенсивнаго интереса къ чему бы то ни было. Стоики и эпикурейцы отрицали всякое значеніе для нашего счастія предметовъ внѣшняго міра, доказывали, что мудрецъ можетъ быть счастливъ при всевозможныхъ внѣшнихъ жизненныхъ невзгодахъ, что сверхчувственный міръ не имѣетъ никакого касательства къ нему и т. п.; но самымъ этимъ горячимъ отрицаніемъ цѣнности внѣшняго міра, основаннымъ на возможно обстоятельномъ уясненіи его объективной природы, стоики и эпикурейцы, по мнѣнію скептиковъ, обнаруживали такой живой интересъ къ предмету своего отрицанія, а въ своемъ стремленіи научнымъ путемъ обосновать и доказать значеніе атараксіи, какъ высочайшаго блага по природѣ, въ противоположность суетнымъ внѣшнимъ благамъ, они обнаруживали такое отсутствіе душевной уравновѣшенности и вообще всего того, что̀ по существу приближалось бы къ искомой атараксіи,—что искомая атараксія для стоиковъ и эпикурейцевъ, по мнѣнію скептиковъ, никогда не можетъ быть вполнѣ достигнута, такъ какъ они къ самой атараксіи стремились безъ атараксіи, стремились подавить въ себѣ всякій интересъ ко всему внѣшнему и вмѣстѣ съ тѣмъ съ живымъ интересомъ изучали природу внѣшняго міра. Но это было, съ точки зрѣнія скептиковъ, совершенно равносильно тому, какъ если бы, напр., мы для того, чтобы позабыть о чемъ-нибудь, постоянно старались думать о томъ, что намъ объ извѣстномъ предметѣ должно позабыть. Самымъ вѣрнымъ средствомъ къ тому, чтобы притупить въ себѣ интересъ къ чему-нибудь, является, конечно, совершенное игнорированіе того, что̀ мы считаемъ не заслуживающимъ нашего вниманія. Поэтому и скептики, съ своей точки зрѣнія, поступали совершенно логично, полагая, что для достиженія совершенной атараксіи, т. е. безусловно свободнаго отъ всякихъ волненій отношенія ко всему,

что мы считаемъ внѣ насъ находящимся, необходимо совершенно бросить всякаго рода изысканія относительно природы внѣшняго міра, чувственнаго ли то или сверхчувственнаго, такъ чтобы для насъ было вполнѣ безразличнымъ, существуетъ ли та или иная вещь или не существуетъ, цѣнна ли она въ извѣстномъ отношеніи или нѣтъ и т. п.,— однимъ словомъ, чтобы и не защищать и не отрицать ничего относительно природы внѣ насъ сущаго. А разъ, такъ называемая, атараксія, или апатія, по ученію стоиковъ и эпикурейцевъ, въ своемъ возникновеніи и содержаніи всецѣло обусловливается нашимъ извѣстнымъ отношеніемъ къ внѣшнему міру; то понятнымъ становится и то, почему скептики и относительно ея говорили, что необходимо и въ данномъ случаѣ воздерживаться отъ какого бы то ни было сужденія объ ея объективной природѣ и вообще вдаваться въ теоретическія изысканія по данному вопросу. Такимъ образомъ, не должно, по взгляду скептиковъ, оставаться рѣшительно ничего такого, что могло бы быть предметомъ нашихъ изысканій въ цѣляхъ найти высочайшее благо. Ничего, по мнѣнію скептиковъ, не можетъ быть лучше того блага, которое испытываетъ человѣкъ, не заботящійся о достиженіи его и нисколько не интересующійся его объективной природой, такъ какъ только этимъ путемъ человѣкъ можетъ достигнуть совершенной свободы отъ всякихъ волненій по поводу тѣхъ или иныхъ вещей и явленій внѣшняго міра, т. е. совершенной атараксіи. Съ этой точки зрѣнія, философія скептиковъ является превосходной критикой стоицизма и эпикуреизма въ томъ смыслѣ, что указываетъ на невозможность для стоицизма и эпикуреизма совершеннаго достиженія той конечной цѣли, какую тотъ и другой себѣ ставитъ.

Если все сказанное нами относительно внутренняго смысла и задачъ скептической философіи подтвердится фактическими данными, заимствованными изъ сочиненій скептиковъ, то окажется не подлежащимъ никакому сомнѣнію тотъ фактъ, что скептики, дѣйствительно, ничего по существу новаго не сказали, по сравненію со стоиками и эпикурейцами, какъ относительно независимости индивидуальной человѣческой личности отъ окружающей его среды и традиціонныхъ античныхъ воззрѣній и формъ жизни, такъ и относительно конечныхъ задачъ и цѣлей человѣческой жизни и дѣятельности. Этическіе идеалы скептической философіи въ принципѣ тождественны съ идеалами сто-

иковъ и эпикурейцевъ. Скептики только дополнили и завершили ученіе стоико-эпикурейской моральной философіи объ атараксіи, о безучастномъ и чисто пассивномъ отношеніи ко всему внѣ насъ существующему, устранивъ изъ стоической и эпикурейской морали то, что, по ихъ мнѣнію, мѣшало имъ въ этомъ отношеніи достигнуть полнаго совершенства, полной апатіи ко всему существующему. Впрочемъ, и тутъ скептики только продолжили и привели въ научную систему то, что отчасти встрѣчалось и у стоиковъ и у эпикурейцевъ и, во всякомъ случаѣ, нисколько не противорѣчило духу ихъ философскихъ системъ. Извѣстно, напр., что и многіе изъ стоиковъ довольно безразлично относились къ изученію природы, по крайней мѣрѣ, болѣе или менѣе обстоятельному. «Не все ли равно для меня, говоритъ, напр., въ одномъ мѣстѣ Эпиктетъ: изъ атомовъ ли или изъ гомэомеровъ, изъ огня ли или изъ земли образовалась матерія вселенной? Не довольно ли знать сущность добра и зла, мѣру любви и ненависти, влеченія и отвращенія и, пользуясь этимъ, какъ мѣриломъ, устроить свою жизнь?.. Значитъ, не слѣдуетъ углубляться въ рѣшеніе вопросовъ, стоящихъ выше нашего ума. Нѣкоторые изъ нихъ едва ли поддаются рѣшенію ихъ человѣческимъ умомъ; но, если бы даже кто-нибудь и постигъ ихъ вполнѣ, что выигралъ бы онъ оттого, что разгадалъ ихъ?.. Нельзя ли, поэтому, сказать, что смотрящіе на это, какъ на необходимую пищу для философскаго ума, занимаются пустяками?» и т. д. (Fragm. 77). И Сенека въ «Epistola» 65 заявляетъ, что онъ только недавно занялся изученіемъ внѣшней природы, потому что считаетъ это дѣло, сравнительно съ изученіемъ человѣка и его потребностей, маловажнымъ. И не только изученіе физической природы мало интересовало стоиковъ, но и изъ метафизическихъ вопросовъ нѣкоторые, имѣющіе для этики въ высшей степени важное значеніе, не имѣли въ глазахъ стоиковъ особеннаго значенія. Изъ изложенія философской системы стоиковъ, въ особенности Сенеки, Эпиктета и М. Аврелія, мы видѣли, что для всѣхъ ихъ вопросъ о томъ, прекращается ли личное существованіе человѣческой души послѣ смерти или нѣтъ,—не имѣлъ существенно важнаго значенія, такъ что, напр., Сенека откровенно заявляетъ, что онъ лишь мечтаетъ и фантазируетъ о возможности личнаго безсмертія, а не то, чтобы стремился къ положительному и категорическому рѣшенію этого вопроса. Для М. Аврелія, какъ мы видѣли, также не имѣлъ важнаго значенія и метафизическій вопросъ о томъ, существуетъ ли въ мірѣ Провидѣніе, или же здѣсь господ-

ствуетъ слѣпой случай. Въ данномъ случаѣ у М. Аврелія сказывается уже апатія и къ теоретическимъ изслѣдованіямъ и не только въ отношеніи къ сверхчувственному міру, который, вообще, мало интересовалъ стоиковъ, но и въ отношеніи къ міру чувственному, земному и даже къ вопросу о природѣ существующаго въ мірѣ блага и зла, поскольку послѣдній вопросъ находится въ самой тѣсной связи съ вопросомъ о Провидѣніи. Относительно Эпикура намъ также приходилось упоминать, что изученіе природы его интересовало только въ самыхъ общихъ чертахъ, а что касается вопроса о природѣ боговъ, то, какъ мы видѣли, онъ въ данномъ случаѣ выражался такъ неопредѣленно и такъ мало придавалъ значенія этому вопросу, что не безъ основанія мы читаемъ у Цицерона предположеніе одного изъ стоиковъ, что, можетъ быть, Эпикуръ и вовсе не признавалъ боговъ. Затѣмъ, и основные гносеологическіе принципы Эпикура, развившаго, впрочемъ, лишь основныя положенія софистической гносеологіи, весьма близко подходятъ къ скептическимъ. Извѣстно, напр., что Эпикуръ считалъ критеріемъ истины „τὸ φαινόμενον", какъ и Энезидемъ, Тимонъ и другіе скептики (Diog. Laert. IX, 106), т. е. признавалъ только одну субъективную, а не объективную истинность нашихъ познаній. Въ данномъ пунктѣ Эпикуръ отличался отъ Энезидема и другихъ скептиковъ только тѣмъ, что признавалъ одинаковую истинность за всѣми чувственными впечатлѣніями [1]), а Энезидемъ считалъ за истинныя (тоже въ субъективномъ смыслѣ) лишь впечатлѣнія, общія всѣмъ людямъ (Sext. Empir. Dogm. II, 8—9). Конечно, между Эпикуромъ и Энезидемомъ, какъ скептикомъ, должно существовать и болѣе существенное различіе и, именно, въ томъ, что Эпикуръ, подобно Демокриту, долженъ былъ догматически утверждать за „τὸ φαινόμενον" значеніе единственнаго критерія истины, чего Энезидемъ не могъ допустить, а могъ высказывать относительно этого лишь извѣстное предположеніе въ чисто практическихъ цѣляхъ (ср. Sextus Emp. Hypotyp. A. 213—214 и др.); но, во всякомъ случаѣ, сходство въ гносеологическихъ принципахъ между Эпикуромъ и скептиками—довольно значительное, не говоря уже о томъ, что своимъ ученіемъ объ истинности *всѣхъ* чувственныхъ воспріятій, какъ таковыхъ (см. у *Usener'a*, 177—190 стр.), Эпикуръ, въ существѣ дѣла, подрывалъ всякій критерій истины не только объе-

[1]) Sextus. Empir. Dogm. II, 8—9. Обстоятельный сводъ свидѣтельствъ объ этой чертѣ гносеологіи Эпикура даетъ Usener: „Epicurea", 177—190 стр.

ктивной, но и субъективной. Не даромъ Эпикуръ у Діогена Лаэрція причисляется къ числу скептиковъ (Laertius Diog. IX, 64, 69; ср. 102), на ряду съ Тимономъ и Энезидемомъ.

Такимъ образомъ, склонность къ скепсису была въ значительной степени присуща и стоикамъ и эпикурейцамъ [1]). Но то, что въ стоической и эпикурейской философіи было высказываемо случайно, мимоходомъ или, по крайней мѣрѣ, не имѣло господствующей роли, а было, такъ сказать, невольнымъ, полусознательнымъ стремленіемъ представителей стоико-эпикурейской философіи къ тому, чтобы свое апатичное отношеніе ко всему внѣшнему міру распространить и на занятія научно-теоретическими изысканіями,— то скептиками было возведено въ основной *принципъ* и основное условіе для достиженія той атараксіи, которой стоики и эпикурейцы думали достигнуть и помимо этого.

Въ своемъ отрицательномъ отношеніи ко всякого рода теоретическимъ изысканіямъ, т. е. въ своемъ стремленіи распространить принципъ атараксіи и на область познанія,—скептики, повидимому, уклоняются отъ основной тенденціи и основного духа античной философіи, *повидимому, рѣшительно покидая почву интеллектуализма.* Не вправѣ ли мы смотрѣть на представителей скептической философіи, какъ на зародышъ въ античномъ мірѣ новаго морально-психологическаго типа, противоположнаго разсудочно-интеллектуальному типу разсмотрѣнныхъ нами выше античныхъ философовъ-моралистовъ? Не даны ли въ морально-психологическомъ типѣ античнаго философа-скептика элементы, въ той или иной степени сближающіе его съ типомъ сердечно-волевымъ? Согласиться съ такимъ заключеніемъ мы, однако, не имѣемъ никакого права. Во-первыхъ, объ эволюціи скептиковъ, въ смыслѣ удаленія ихъ отъ разсудочно-интеллектуальнаго типа и положительнаго сближенія съ типомъ сердечно-волевымъ, можно было бы вести рѣчь лишь въ томъ случаѣ, если бы, на ряду съ ослабленіемъ интеллектуализма, въ ихъ міросозерцаніи и душевномъ настроеніи мы могли замѣтить одновременное усиленіе элементовъ *сердечно-волевыхъ*, напр., элементовъ *сердечной вѣры.* Въ дѣйствительности же, какъ увидимъ ниже,

[1]) Зародыши античнаго скептицизма можно видѣть даже гораздо раньше, напр., у софистовъ, въ одностороннемъ субъективизмѣ и феноменализмѣ ихъ гносеологіи. Тоже отчасти можно утверждать и относительно киринейцевъ и циниковъ. Слѣды скептицизма (не всегда, правда, сознательнаго) выше мы отмѣтили также въ философіи Сократа, Платона и Аристотеля (Ср. объ этомъ и о другихъ предшественникахъ античнаго скепсиса, напр., у *Р. Рихтера*: «Скептицизмъ въ философіи», стр. 39—60).

о наличности сердечно-волевыхъ элементовъ въ моральной философіи скептиковъ мы еще съ меньшимъ правомъ можемъ говорить, чѣмъ даже по отношенію къ разсмотрѣннымъ нами выше философамъ, поскольку основная задача скептической философіи къ тому именно и сводилась, чтобы *подавить* въ душѣ человѣка всякое болѣе или менѣе живое и напряженное чувство и стремленіе. Во-вторыхъ, въ своемъ стремленіи подавить всякій интересъ къ теоретическому знанію скептики, въ дѣйствительности, всецѣло опирались на почву *теоретическихъ же* (точнѣе, гносеологическихъ) изысканій, обнаруживая такую склонность къ діалектическимъ тонкостямъ, какой мы не замѣчаемъ, пожалуй, ни у кого изъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ. Вся аргументація скептиковъ базируется исключительно на выводахъ *теоретическаго* разума и совершенно игнорируетъ запросы и потребности разума практическаго. Въ отношеніи къ скептикамъ нельзя, слѣдовательно, говорить объ ослабленіи интеллектуализма въ ихъ душевномъ *настроеніи* уже потому, что самое теоретическое отрицаніе ими интеллектуализма *сплошь проникнуто духомъ односторонняго интеллектуализма*.

Такъ какъ скептическая философія получила свое развитіе и раскрытіе въ двухъ направленіяхъ, именно, въ формѣ, такъ называемаго, *пирронизма* [1]), съ одной стороны, и *академическаго скепсиса*, съ другой, причемъ, эти двѣ вѣтви скептицизма, сходныя между собою въ основныхъ принципахъ и по своимъ основнымъ задачамъ, нѣсколько различаются между собою по частнымъ вопросамъ,—то и намъ придется отдѣльно остановиться на характерныхъ особенностяхъ этихъ обоихъ направленій скептицизма.

Болѣе подробно мы остановимся на разсмотрѣніи характерныхъ особенностей первой вѣтви скептицизма, именно, такъ называемаго *пирронизма*, потому что характерная особенность всей, вообще, скептической школы—апатичное отношеніе къ теоретическимъ изслѣдованіямъ чего бы то ни было, какъ средство къ достиженію полной атараксіи,—въ пирронизмѣ обнаружилась съ особенною ясностію и проведена съ совершенною послѣдовательностію. Наша задача въ данномъ случаѣ значительно упрощается, благодаря тому обстоятельству, что при изложеніи ученія различныхъ представителей пирронизма, мы можемъ ограничиться изложеніемъ основныхъ пунктовъ ученія лишь одного пиррониста, именно, Секста Эмпирика. Дѣло въ томъ, что объ

[1]) По имени своего основателя Пиррона.

ученіи другихъ представителей пирронизма, не исключая и его основателя—Пиррона, а также объ ихъ сочиненіяхъ у насъ имѣются отрывочныя и самыя общія свѣдѣнія, заключающіяся, главнымъ образомъ, въ сочиненіяхъ того же Секста Эмпирика. Къ тому же, въ подробномъ воспроизведеніи ученія предшествовавшихъ Сексту Эмпирику пирронистовъ нѣтъ и настоятельной необходимости, такъ какъ, на основаніи сочиненій самого Секста, можно заключить, *что въ его лицѣ пирронизмъ нашелъ для себя самаго добросовѣстнаго и обстоятельнаго выразителя не только его болѣе или менѣе основныхъ и характерныхъ особенностей, но и частныхъ сторонъ*. Секстъ Эмпирикъ съ такою подробностію излагаетъ намъ всѣ частности въ аргументаціи пирронистовъ, приводимой ими въ защиту своихъ положеній, что почти-что не остается мѣста и основаній сожалѣть о томъ, что до насъ не дошли сочиненія его предшественниковъ. Нужно въ данномъ случаѣ взять во вниманіе и то обстоятельство, что Секстъ Эмпирикъ является представителемъ послѣдняго періода въ развитіи пирронизма и послѣднимъ виднымъ его представителемъ. Слѣдовательно, въ его сочиненіяхъ мы вправѣ ожидать найти, такъ сказать, итоги всей исторіи пирронизма. Во всякомъ случаѣ, Секстъ Эмпирикъ, естественно, долженъ былъ воспользоваться сочиненіями своихъ предшественниковъ для раскрытія основныхъ принциповъ пирронизма. Всматриваясь въ основной характеръ сочиненій Секста Эмпирика, дѣйствительно, нельзя не замѣтить того обстоятельства, что всѣ его сочиненія отличаются въ значительной степени характеромъ *экклектизма*: Секстъ Эмпирикъ часто цѣликомъ, безъ всякихъ измѣненій, пользуется аргументаціей своихъ предшественниковъ пирронистовъ (Энезидема, Агриппы и др.) и вовсе этого не скрываетъ. Иногда онъ по извѣстному вопросу и ограничивается однимъ только сводомъ основныхъ положеній своихъ предшественниковъ, не дѣлая какихъ-либо существенныхъ дополненій съ своей стороны. Такъ, напр., при изложеніи скептическаго ученія о тропахъ Секстъ Эмпирикъ ограничивается лишь тѣмъ, что воспроизводитъ тропы, заимствованные изъ сочиненій его предшественниковъ, отъ себя предлагая нѣкоторыя поясненія и подробности въ аргументаціи. Такъ какъ ученіе о тропахъ составляетъ центральный пунктъ пирронизма, какъ-бы резюмэ его основныхъ положеній, а въ данномъ пунктѣ Секстъ не только нисколько не уклоняется отъ своихъ предшественниковъ, но счи-

таетъ совершенно достаточнымъ, для резюмированія основныхъ положеній пирронизма, привести лишь тѣ тропы, которые были формулированы его предшественниками,—то мы вправѣ смотрѣть на Секста Эмпирика, именно, какъ на выразителя и систематизатора взглядовъ предшествовавшихъ ему пирронистовъ. Замѣчательно въ данномъ случаѣ и то обстоятельство, что вездѣ, гдѣ только Секстъ упоминаетъ о своихъ предшественникахъ—пирронистахъ, онъ не отмѣчаетъ того, что онъ въ томъ или иномъ отношеніи не соглашается съ кѣмъ-либо изъ нихъ, а если упоминаетъ о нихъ, то всегда съ тѣмъ именно, чтобы воспользоваться ихъ мыслями для подтвержденія своихъ собственныхъ положеній. Все это говоритъ о томъ, что дѣло нисколько не должно потерпѣть ущерба оттого, если для характеристики основныхъ положеній пирронизма намъ, по необходимости, придется ограничиться почти исключительно сочиненіями Секста Эмпирика, развѣ лишь съ незначительными ссылками на Діогена Лаэрція, сообщающаго нѣкоторыя общія свѣдѣнія объ ученіи Пиррона и его послѣдователей. Правда, существуетъ мнѣніе, что пирронизмъ въ своемъ развитіи, будто-бы, нѣсколько видоизмѣнился, сравнительно съ ученіемъ его первыхъ представителей—Пиррона, Тимона и др. *Hirzel*, напр., полагаетъ [1]), что въ ученіи первыхъ представителей пирронизма были нѣкоторые элементы догматизма, которые исчезли у послѣдующихъ пирронистовъ. Но это говоритъ только о томъ, что скептицизмъ на протяженіи своей исторіи не оставался чѣмъ-то совершенно неподвижнымъ, но постепенно логически развивалъ свои основные принципы, отбрасывая все то, что̀ шло съ ними вразрѣзъ, но не о томъ, чтобы позднѣйшіе скептики отказались отъ *основныхъ* положеній своихъ предшественниковъ и замѣнили ихъ другими. Для послѣдняго заключенія мы не имѣемъ рѣшительно никакихъ указаній въ сочиненіяхъ Секста Эмпирика, которому, конечно, болѣе, чѣмъ кому-нибудь другому, это должно было быть извѣстно, и который, безъ сомнѣнія, не преминулъ бы упомянуть объ этомъ, чтобы яснѣе оттѣнить особенности своего ученія, по сравненію съ близкимъ ему по духу, но не тождественнымъ, какъ онъ это и дѣлаетъ по отношенію къ *академическимъ* скептикамъ и нѣкоторымъ другимъ школамъ (Pyrr. I, 210—237). Напротивъ, какъ мы уже сказали, Секстъ вездѣ пользуется мыслями своихъ предшественниковъ-пирронистовъ только съ тѣмъ, чтобы подтвердить ими свои собственные взгляды. Считая вполнѣ естественнымъ—всю ту скеп-

[1]) Hirzel: „Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften" III, Theil. s. 1—148 стр.

тическую школу, представителемъ которой онъ былъ, назвать по имени ея основателя Пиррона (Pyrron. I, 7),—Секстъ Эмпирикъ тѣмъ самымъ какъ-бы хочетъ яснѣе оттѣнить ту мысль, что основные принципы основателя школы Пиррона сохранены и его учениками, которые только раскрыли ихъ. И одно изъ своихъ собственныхъ сочиненій, гдѣ онъ излагаетъ основныя начала своей философіи, Секстъ Эмпирикъ скромно называетъ по имени основателя пирронизма: „Πυῤῥωνείοι ὑποτύπωσεις", чѣмъ также хочетъ ясно оттѣчить ту мысль, что имѣетъ въ виду излагать не столько свои собственныя философскія воззрѣнія, сколько воззрѣнія всей школы. Тонъ изложенія у Секста Эмпирика, особенно въ его „Πυῤῥωνείοι ὑποτύπωσεις", вполнѣ можетъ быть названъ *объективно-историческимъ*. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно подумать, что Секстъ задался чисто историко-философскою задачею—изложить взгляды пирронистовъ и какъ-бы совершенно скрыть свои собственныя философскія воззрѣнія: на каждомъ шагу мы въ приведенномъ выше сочиненіи Секста, при изложеніи имъ извѣстныхъ положеній пирронизма, встрѣчаемся съ такого рода выраженіями: «скептики говорятъ», «скептики возражаютъ догматикамъ», «мы (т. е. скептики) полагаемъ» и т. п., и ни разу Секстъ Эмпирикъ не рѣшается говорить отъ своего собственнаго лица. Очевидно, и самъ онъ смотрѣлъ на себя скорѣе, только какъ на систематизатора воззрѣній своихъ предшественниковъ-пирронистовъ, отчасти, пожалуй, какъ на истолкователя ихъ, но не какъ на болѣе или менѣе самостоятельнаго мыслителя. Такимъ образомъ, съ совершеннымъ правомъ можно назвать Секста столько же представителемъ пирронизма, сколько и его историкомъ.

Сущность скептической философіи, точнѣе, пирронизма, по опредѣленію Секста Эмпирика, состоитъ въ томъ, чтобы, убѣдившись чрезъ противопоставленіе однихъ положеній другимъ въ томъ, что и тѣ и другія, несмотря на совершенную противоположность и даже противорѣчіе между собою, въ существѣ дѣла имѣютъ одинаковую гносеологическую цѣнность и силу убѣдительности,—вслѣдствіе этого, достигнуть „ἐποχή", т. е. такого душевнаго состоянія, когда человѣкъ не рѣшается высказаться въ пользу того или иного изъ теоретическихъ положеній, считая одинаково возможнымъ и то и другое, такъ что онъ и не утверждаетъ относительно извѣстнаго

предмета или явленія чего бы то ни было и не отрицаетъ. Это воздержаніе отъ рѣшительныхъ сужденій, по Сексту, скептикамъ нужно для того, чтобы достигнуть состоянія душевнаго спокойствія, безмятежія, т. е., такъ называемой, „ἀταραξία". Доминирующими понятіями въ философской системѣ Секста Эмпирика являются, такимъ образомъ, понятія: «ἐποχή и ἀταραξία», причемъ ἐποχή есть средство къ достиженію ἀταραξία. Поэтому, прежде всего, мы и постараемся уяснить себѣ ученіе Секста объ «ἐποχή»,— именно то, какъ понималъ Секстъ это воздержаніе отъ рѣшительныхъ сужденій, насколько широка та область нашихъ познаній, на которую должна быть распространена ἐποχή и т. п.

Секстъ Эмпирикъ съ особенною заботливостію старается отклонить отъ себя какой бы то ни было упрекъ въ догматизмѣ,— даже въ самомъ фактѣ отрицанія имъ возможности познанія истины. Въ самомъ этомъ отрицаніи Секстъ старается удержаться на почвѣ строгаго и самаго послѣдовательнаго скептицизма и избѣгать догматизма: и отрицая что-нибудь, Секстъ не хочетъ сказать, что онъ въ данномъ случаѣ абсолютно правильно поступаетъ, что иначе, молъ, и быть не можетъ. Напротивъ, послѣдовательный скептикъ, по мнѣнію Секста Эмпирика, не можетъ ни въ какомъ случаѣ придавать догматическій характеръ даже положенію: «все есть ложь» или „ничего нѣтъ лучшаго, какъ то или иное положеніе», и т. п., ибо въ такомъ случаѣ оба эти положенія сами уже должны быть причислены къ ложнымъ или дурнымъ (Pyrr. I, 14). Поэтому, когда Секстъ не рѣшается отвергнуть что-либо или признать что-либо за истину, въ силу одинаковой убѣдительности и противоположныхъ ему положеній; то этимъ онъ не хочетъ сказать даже того, что эти положенія дѣйствительно суть равноцѣнны, что скепсисъ въ отношеніи къ нимъ имѣетъ реальныя основанія, коренящіяся въ самой природѣ изслѣдуемыхъ положеній. «Терминъ «ἐποχή», говоритъ Секстъ: мы беремъ вмѣсто выраженія: я не могу сказать, чему изъ подлежащаго обсужденію должно вѣрить или чему не вѣрить, видя, что намъ предлагаются факты, одинаково располагающіе къ тому, чтобы вѣрить и чтобы не вѣрить; а если эти факты равноубѣдительны, то мы и не можемъ относительно нихъ имѣть никакого твердаго убѣжденія (Pyrr. I, 196)». Такимъ образомъ, понятіе „ἐποχή", по Сексту, выражаетъ просто состояніе незнанія того, которому изъ двухъ противоположныхъ положеній нужно отдать предпочтеніе и даже—нежеланіе знать что-нибудь опредѣленное объ этомъ. Ἐποχή есть простое воздержаніе

отъ всякихъ рѣшительныхъ сужденій относительно чего бы то ни было [1]), а вовсе не извѣстное пониманіе объективныхъ свойствъ тѣхъ или иныхъ предметовъ и явленій. Поэтому, по Сексту, и другое техническое выраженіе, часто употребляемое скептиками, именно: „οὐδὲν ὁρίζω" вовсе не означаетъ того, что скептикъ съ убѣжденіемъ высказывается противъ одобренія какого-нибудь положенія [2]). Этими словами скептикъ хочетъ сказать только слѣдующее: «Я держусь того мнѣнія, чтобы ничего изъ подлежащаго обсужденію не утверждать и не отрицать догматически....; онъ говоритъ лишь о томъ, какимъ ему самому представляется предметъ, подлежащій обсужденію, что испытываетъ именно онъ, обсуждающій данный вопросъ, не утверждая этого съ убѣжденіемъ» [3]). Отсюда слѣдуетъ и то, что «когда скептикъ говоритъ: πάντα ἐστὶν ἀόριστα [4]), то слово „ἐστίν" онъ употребляетъ вмѣсто выраженія „φαίνεται αὐτῷ". Съ другой стороны, и подъ „πάντα" скептикъ разумѣетъ не все вообще существующее, но лишь то, что оказывается таковымъ (т. е. „ἀόριστα") въ изысканіяхъ догматиковъ, какъ не имѣющее преимущества предъ противоположнымъ ему положеніемъ или вообще спорное, съ точки зрѣнія достовѣрности или недостовѣрности.... Говорящій „πάντα ἐστὶν ἀόριστα" вмѣстѣ съ этимъ, съ точки зрѣнія пирроніста, прибавляетъ: какъ оно (т. е. все) по отношенію ко мнѣ, или мнѣ представляется (φαίνεται)", и говоритъ, какъ-бы, слѣдующее: то изъ подлежащаго изслѣдованію, что изложено догматически, мнѣ представляется (μοί φαίνεται), не имѣющимъ никакого преимущества въ отношеніи свой достовѣрности или недостовѣрности предъ противоположнымъ ему положеніемъ» (Pyrr. I, 198—199). Точно также, когда скептикъ говоритъ: „οὐδὲν μᾶλλον или οὐ μᾶλλον или, наконецъ, οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε", т. е. я принимаю или отвергаю данное положеніе не болѣе, какъ и противоположное ему,—то такого рода выраженія имѣютъ лишь слѣдующій смыслъ: я не знаю (ἀγνοῶ), съ какимъ изъ этихъ положеній должно согласиться и съ какимъ не должно (Pyrr. I, 188—191). Наконецъ, и часто употребляемое скептиками-пирронистами выраженіе: „πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα" (=все не-

---

[1]) Самый терминъ ἐποχή, по Сексту произошелъ отъ выраженія: „ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν" (Pyrr. I, 196).

[2]) Глаголъ „ὁρίζειν" Секстъ понимаетъ не въ смыслѣ—давать извѣстное опредѣленіе, или формулировать извѣстное понятіе, но именно въ смыслѣ «говорить съ одобреніемъ» потому или иному вопросу (Pyrr. I, 197).

[3]) Pyrr. I, 197.

[4]) ἀόριστος=неопредѣленный, неограниченный; въ данномъ случаѣ имѣется въ виду все, не заслуживающее того, чтобы признать его за истину, или того, чтобы одобрить его

постижимо), по словамъ Секста, заключаетъ въ себѣ смыслъ, подобный приведеннымъ выше выраженіямъ, потому что, употребляя въ выраженіи: πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα терминъ „πάντα", «мы, говоритъ Секстъ: при этомъ, подразумѣваемъ: «*для меня*» и какъ-бы говоримъ, что все то неизвѣстное, относительно чего догматически высказываются извѣстныя заключенія, *мнѣ* представляется (φαίνεταί μοι), какъ нѣчто непостижимое (ἀκατάληπτα)». И Секстъ далѣе поясняетъ, что это утвержденіе скептиковъ вовсе не имѣетъ въ виду указать на непостижимость изслѣдуемаго догматиками предмета въ силу особенностей его природы [1]), но обозначаетъ лишь то состояніе невѣдѣнія, «въ силу котораго скептикъ говоритъ: я полагаю, *что до настоящаго времени я ничего изъ этого не постигъ*, вслѣдствіе того, что и противоположное утвержденіе имѣетъ одинаковую силу убѣдительности» (Pyrr. I, 200). Такой же смыслъ скептики, по свидѣтельству Секста, соединяютъ съ выраженіями: „ἀκαταληπτέω" или „οὐ καταλαμβάνω" (Pyrr. I, 201). Аналогичнымъ способомъ Секстъ старается отклонить отъ скептиковъ-пирронистовъ упрекъ въ догматизмѣ и тогда, когда они, высказывая какое-нибудь положеніе, противопоставляютъ ему противоположное, но равносильное по своей гносеологической цѣнности. Въ данномъ случаѣ, говоритъ Секстъ: «мы подразумѣваемъ лишь то положеніе, которое критически нами изслѣдовано, причемъ подъ словомъ «положеніе» мы разумѣемъ не всякое вообще положеніе, но только высказанное догматически, т. е. относящееся къ чему-нибудь неизвѣстному...; равносильнымъ мы называемъ извѣстное положеніе со стороны его достовѣрности или недостовѣрности; выраженіе «противопоставляется» (ἀντίκειται) мы беремъ вмѣсто выраженія «оспаривается» (μάχεσθαι—выраженіе, подчеркивающее *убѣжденность* въ объективной противоположности данныхъ положеній, а не наше лишь субъективное пониманіе ихъ сравнительной цѣнности), и при этомъ подразумѣваемъ выраженіе: какъ это мнѣ кажется (ὡς ἐμοί φαίνεται). Итакъ, когда я говорю, продолжаетъ Секстъ, что всякому положенію противополагается равноцѣнное положеніе, то я этимъ хочу сказать лишь слѣдующее: всякому *мною* изслѣдуемому положенію [2]), кото-

---

[1]) Буквально: τοῦτο δέ ἐστιν οὐ διαβεβαιουμένον περὶ τοῦ τὰ παρὰ τοῖς δογματικοῖς ζητούμενα φύσεως εἶναι τοιαύτης ὡς ἀκατάληπτα (Pyrr. I, 20).

[2]) О другихъ Секстъ не рѣшается говорить, а имѣетъ въ виду только тѣ положенія, которыя онъ уже разсмотрѣлъ, чтобы избѣжать упрека въ томъ, что онъ догматически утверждаетъ что-либо относительно ему неизвѣстнаго.

рое разсматриваетъ что-либо догматически, по моему мнѣнію (φαίνεταί μοι), можно противопоставить другое положеніе, также разбирающее что-либо догматически и равносильное ему со стороны своей достовѣрности или недостовѣрности (Pyrr. I, 201—203)». Ту же мысль высказываетъ Секстъ и въ слѣдующихъ словахъ: „Всякому положенію, разсматривающему что-либо догматически, мы противополагаемъ другое положеніе, тоже догматически разсматривающее что-либо, какъ равносильное ему по своей достовѣрности или недостовѣрности и оспаривающее его (Pyrr. I, 204)». Секстъ при этомъ замѣчаетъ, что личный оборотъ рѣчи («противополагаемъ») скептики употребляютъ вмѣсто безличнаго («противополагается») съ тѣмъ, чтобы отклонить отъ себя подозрѣніе въ томъ, что въ спорѣ съ догматиками скептики безсознательно становятся на точку зрѣнія догматиковъ, признавая объективную противоположность между извѣстными положеніями, и чтобы показать, что скептики не отказываются отъ дальнѣйшихъ изслѣдованій и отъ достиженія полной атараксіи, слѣдующей за „ἐποχή" (Pyrr. I, 205). Вообще же, скептикамъ, по мнѣнію Секста, должно всегда помнить о томъ, что всѣ подобнаго рода скептическія положенія они «высказываютъ не относительно всѣхъ фактовъ, вообще, но лишь о неизвѣстныхъ и тѣхъ, которые изслѣдуются догматически», и что скептики въ данномъ случаѣ говорятъ лишь о томъ, что *имъ кажется* такимъ или инымъ, но не высказываютъ своего окончательнаго мнѣнія относительно объективной природы внѣ насъ находящагося. (Pyrr. I, 208).

Изъ всего сказаннаго очевидно слѣдуетъ то, что Секстъ Эмпирикъ, являющійся выразителемъ взглядовъ всей школы пирронистовъ, не только свободенъ отъ упрека въ какомъ бы то ни было догматизмѣ, поскольку онъ ничего не утверждаетъ догматически, но онъ чуждъ догматизма даже въ самомъ своемъ отрицаніи достовѣрности того или другого положенія. И отрицая достовѣрность извѣстнаго положенія, Секстъ хочетъ этимъ сказать лишь то, что именно, *по его мнѣнію*, данное положеніе кажется столь же достовѣрнымъ или недостовѣрнымъ, какъ и противоположное ему; что онъ имѣетъ въ виду лишь *опредѣленный* кругъ положеній, относительно которыхъ ему извѣстно, что они высказаны догматически и потому не могутъ претендовать на сравнительно большую достовѣрность, чѣмъ противоположныя имъ положенія, тоже догматическаго характера. Что касается остальныхъ положеній, то

о нихъ Секстъ никакъ не рѣшается сказать, достовѣрны ли они или нѣтъ. Наконецъ, всѣ скептическія положенія пирронистовъ, по словамъ Секста, вовсе не касаются объективной природы сущаго, такъ какъ скептики вовсе не хотятъ сказать того, что данный предметъ не познаваемъ по самой своей природѣ, и что въ силу его природы о немъ можно высказывать противоположныя сужденія, но что скептикамъ только *до настоящаго времени* не удалось постигнуть и понять тотъ или иной фактъ или предметъ, что они лишь *при теперешнихъ условіяхъ* не знаютъ, каковъ данный предметъ, *не знаютъ даже того, познаваемъ ли онъ, вообще, или нѣтъ*.

Съ этой точки зрѣнія, Секстъ опредѣляетъ отличіе ученія пирронистовъ отъ нѣкоторыхъ другихъ философскихъ школъ, повидимому, сходныхъ съ ученіемъ пирронистовъ, но, въ отличіе отъ этихъ послѣднихъ, не освободившихся окончательно отъ догматизма и не отказавшихся окончательно отъ попытки, такъ или иначе, постигнуть объективную природу вещей и границы нашихъ познаній. Таковымъ, по мнѣнію Секста, является напр., ученіе Гераклита (Pyrr. I, 210—212), Демокрита (Pyrr. I, 213—214), киринейцевъ (Pyrr. I, 215), софистовъ (Pyrr. I, 216—219) и представителей академическаго скепсиса.

Особенный интересъ представляютъ для насъ разсужденія Секста Эмпирика относительно отличія пирронизма отъ другой вѣтви скептицизма,—такъ называемаго, академическаго скепсиса, поскольку въ данномъ случаѣ Сексту, конечно, приходится касаться едва уловимыхъ на первый взглядъ особенностей въ ученіи пирронистовъ, являющихся, между тѣмъ, наиболѣе характерными для этой вѣтви скептицизма. И въ данномъ случаѣ Секстъ тщательно старается оттѣнить ту мысль, что пирронисты въ самомъ своемъ отрицательномъ отношеніи къ теоретическому познанію остаются на строго скептической почвѣ и столь же мало склонны отрицать что-либо категорически, а тѣмъ болѣе догматически, какъ и утверждать. «И академики, читаемъ мы у Секста: говорятъ, что все—непостижимо (ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασίν); но различаются отъ скептиковъ (т. е. пирронистовъ) какъ тѣмъ, что эту непостижимость всего утверждаютъ съ категоричностію (διαβεβαιοῦνται)", тогда какъ скептикъ, по мнѣнію Секста, воздерживается въ произнесеніи своего сужденія, надѣясь, что со временемъ можетъ быть что-нибудь и будетъ постигнуто. Точно также и о томъ, что есть благо и что зло, академики, по словамъ Секста, «говорятъ не такъ,

какъ мы (пирронисты), но съ убѣжденіемъ (μετά τοῦ πεπεῖσθαι) въ томъ, что почитаемое ими за благо есть нѣчто болѣе вѣроятное (πιθανὸν ἐστὶ μᾶλλον.), чѣмъ противоположное, точно также и о злѣ,—тогда какъ мы, говоря о чемъ-либо, какъ о благѣ или злѣ, не считаемъ однако за нѣчто болѣе вѣроятное то, о чемъ мы говоримъ, но живемъ, ни въ чемъ не имѣя опредѣленныхъ убѣжденій (ἀδόξαστος) лишь съ тѣмъ, чтобы не оставаться бездѣятельными. И чувственныя впечатлѣнія мы считаемъ равными между собою со стороны ихъ достовѣрности или недостовѣрности; тѣ же (т. е. академики) говорятъ, что одни изъ нихъ суть болѣе вѣроятны, другія же менѣе (Ругг. I, 226—227; ср. ibid. I, 229—230)». Однимъ словомъ, Секстъ Эмпирикъ, какъ это видно изъ приведенныхъ нами выдержекъ изъ его сочиненій, старается со всею настойчивостію отклонить ту мысль, что пирронисты о чемъ-нибудь говорятъ хотя бы то съ самою незначительною долею убѣжденія въ истинности того, о чемъ они говорятъ. Даже незначительной степени вѣроятности они не рѣшаются признать за какимъ бы то ни было положеніемъ, не исключая и такихъ вопросовъ, какъ, напримѣръ, вопросы о благѣ и злѣ, чѣмъ и отличаются отъ академиковъ, которые допускали нѣкоторую степень вѣроятности за тѣми или иными положеніями, хотя отрицали возможность совершеннаго познанія истины относительно чего бы то ни было. Пирронисты, по словамъ Секста, въ самомъ своемъ отрицаніи возможности познанія чего-нибудь не бываютъ убѣждены въ томъ, что это ихъ мнѣніе болѣе вѣроятно, чѣмъ противоположное ему: они въ принципѣ не отрицаютъ даже возможности познанія истины, въ противоположность академикамъ, потому что ничего вообще не отрицаютъ и не утверждаютъ съ убѣжденіемъ въ своей правотѣ. Не можетъ быть у пирронистовъ, по словамъ Секста, и вообще убѣжденій въ точномъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ сердечнаго увлеченія чѣмъ-нибудь изъ того, что мы считаемъ за истину. Пирронистъ съ одинаковымъ равнодушіемъ относится ко всевозможнымъ, даже діаметрально-противоположнымъ мнѣніямъ, хотя бы то дѣло касалось такихъ жизненныхъ вопросовъ, каковы, напр., вопросы о благѣ и злѣ и т. п. У пиррониста, такимъ образомъ, по Сексту, не можетъ быть ни малѣйшаго предпочтенія, отдаваемаго однимъ положеніямъ предъ другими, какъ бы мы это предпочтеніе ни понимали, въ смыслѣ ли чисто теоретическаго или въ смыслѣ живого сердечнаго убѣжденія.—Какъ далеко заходитъ скептицизмъ пирронистовъ, по свидѣтельству Секста Эмпирика, объ этомъ мы можемъ заключать, кромѣ всего

сказаннаго нами выше, и изъ того, что Секстъ даже относительно самый "ἐποχή" въ сужденіяхъ не рѣшается категорически утверждать, что въ этомъ-то и состоитъ истинное благо человѣка по природѣ (πρὸς τὴν φύσιν),—чѣмъ, по словамъ Секста, пирронисты и отличаются отъ Аркезелая и другихъ представителей Средней Академіи, такъ какъ Аркезелай гооворилъ, что само воздержаніе въ сужденіяхъ и есть благо, тогда какъ «мы, говоритъ Секстъ о своей школѣ: высказываемся объ этомъ предметѣ въ томъ смыслѣ, *что это такъ намъ кажется* (κατὰ τὸ φαινόμενον ἡμῖν), а не съ твердою увѣренностію (οὐ διαβεβαιωτικῶς: Pyrr. I, 232—234)».—Секстъ отличаетъ, наконецъ, пирронизмъ и отъ эмпирическаго скепсиса, котораго придерживались, главнымъ образомъ, врачи, а также отъ ученія представителей Новой Академіи. Различіе и въ данномъ случаѣ состоитъ, по свидѣтельству Секста, въ томъ, что эмпирики и представители Новой Академіи съ увѣренностію говорили о непостижимости объективной природы вещей, тогда какъ пирронисты, какъ мы видѣли, не рѣшаются утверждать и этого категорически (Pyrr. I, 236—241). Въ общемъ же, по мнѣнію Секста, ученіе Аркезелая и скептиковъ—эмпириковъ найболѣе, сравнительно, приближается къ пирронизму (Pyrr. I, 232—233, I, 237—239), особенно въ своемъ приложеніи къ жизни.

Тотъ внутренній смыслъ, какой Секстъ Эмпирикъ соединяетъ съ ученіемъ пирронистовъ объ ἐποχή, какъ мы видѣли, не исключаетъ въ принципѣ возможности постиженія истины. Поэтому, для опредѣленія всей широты той области нашего теоретическаго познанія, на которую простирается, по ученію пирронистовъ, „ἐποχή", а также для уясненія тѣхъ основаній, которыми руководствовались пирронисты въ своемъ скептическомъ отношеніи къ познанію,—необходимо коснуться ученія пирронистовъ о такъ называемыхъ «тропахъ воздержанія отъ сужденій» (τρόποι τῆς ἐποχῆς), въ которыхъ довольно обстоятельно затрагивается тотъ и другой вопросъ.

У Секста Эмпирика мы находимъ самый полный перечень всѣхъ троповъ „ἐποχή", какіе когда-либо предлагались различными представителями пирронизма, а также довольно обстоятельный ихъ разборъ. Свидѣтельства Секста по данному вопросу далеко оставляютъ позади себя данныя, сообщаемыя объ этомъ же предметѣ Діогеномъ Лаэрціемъ, по своей полнотѣ и обстоятельности. Секстъ, прежде всего, излагаетъ, объясняетъ и обосновываетъ содержаніе и особенности десяти самыхъ древнихъ троповъ (Pyrr.

I, 36) а затѣмъ касается нѣкоторыхъ позднѣйшихъ троповъ. Подробное разсмотрѣніе содержанія каждаго изъ этихъ троповъ въ отдѣльности слишкомъ отвлекло бы насъ отъ нашей непосредственной задачи. Поэтому мы ограничимся лишь общимъ выводомъ изъ тѣхъ разсужденій, какія приводятся Секстомъ по поводу того или иного тропа (Pyrr. I, 44—186). Этотъ общій выводъ можно формулировать въ томъ смыслѣ, что изслѣдованіе какъ физическихъ и психическихъ особенностей самаго познающаго субъекта, такъ и особенностей внѣ насъ существующихъ вещей и ихъ взаимоотношеній одинаково должно приводить насъ, по мнѣнію Секста, къ мысли, что объективная природа всѣхъ вещей нашему познанію не доступна: мы о предметѣ можемъ знать лишь то, *какимъ онъ намъ является*, а не то, каковъ онъ есть самъ по себѣ, по своей природѣ. Но на нѣкоторыхъ тропахъ, особенно характерныхъ для уясненія отношенія скептиковъ къ установившимся традиціямъ, вообще, и имѣющихъ отношеніе къ вопросамъ *религіи* и *нравственности*, въ особенности,—намъ необходимо остановиться нѣсколько подробнѣе. Таковъ, напр., послѣдній изъ десяти древнѣйшихъ троповъ. Этотъ тропъ содержитъ въ себѣ разборъ различныхъ до противоположности народныхъ обычаевъ, нравовъ, законовъ, миѳическихъ вѣрованій, различныхъ догматическихъ положеній и т. п. Такъ какъ относительно всего этого у различныхъ народовъ и даже у отдѣльныхъ лицъ существуетъ громадное различіе, то Секстъ рекомендуетъ воздерживаться въ своихъ сужденіяхъ относительно того, какія изъ существующихъ обычаевъ нравовъ, законовъ и вѣрованій должны быть признаны правильными и какіе должны быть отброшены, какъ ложные. Въ частности, Секстъ приводитъ нѣсколько примѣровъ разногласія между различными философскими догматами. Такъ, напр., положенію, что основная стихія всего должна быть одна, Секстъ противополагаетъ другую философскую догму—что таковыхъ стихій много; положенію, что душа наша смертна, противополагаетъ ученіе объ ея безсмертіи; ученію о существованіи въ мірѣ Божественнаго промысла противополагаетъ другое ученіе, отрицающее Божественный промыслъ и т. д. У Секста приведено также нѣсколько примѣровъ противоположенія существующимъ обычаямъ извѣстныхъ философскихъ мнѣній, напр., обычаю молиться богамъ Секстъ противополагаетъ деистическое ученіе Эпикура; закону, запрещающему половое общеніе съ матерями и сестрами, Секстъ противополагаетъ ученіе Хризиппа и его послѣдо-

вателей, считавшихъ такое общеніе за нѣчто безразличное; миѳическому вѣрованію, согласно которому боги иногда входятъ въ половыя сношенія со смертными женщинами, Секстъ противопоставляетъ ученіе философовъ, отрицавшихъ возможность этого. Не меньше разногласій существуетъ также между требованіями законовъ и обычаемъ: убивать людей, напр., закономъ запрещено, а атлетическая борьба, часто кончающаяся смертію одного изъ борцовъ, является совершенно обычнымъ явленіемъ и т. п.—Какъ же Секстъ относится ко всѣмъ подобнаго рода разногласіямъ въ обычаяхъ, нравахъ, законахъ, философскихъ мнѣніяхъ и т. п.? Какъ мы уже упомянули выше, онъ не рѣшается отдать предпочтеніе кому-нибудь одному изъ всей этой массы другъ другу противорѣчащихъ положеній или же отвергнуть какое-нибудь изъ нихъ, какъ безусловно ложное и несогласное съ объективный природой вещей. «Относительно какого бы то ни было факта или явленія жизни, общественной или частной, говоритъ Секстъ: мы не можемъ сказать, каковы они по своей природѣ (т. е. хороши ли они или нѣтъ), но только то, какимъ они являются по отношенію къ извѣстному образу жизни, къ извѣстному закону, къ извѣстному обычаю и т. п. (Pyrr. I, 163)». Такимъ образомъ, намъ, по мнѣнію Секста, необходимо, согласно этому тропу, воздерживаться отъ рѣшительныхъ сужденій относительно всѣхъ подобнаго рода вопросовъ [1]). Секстъ чувствуетъ себя совершенно безсильнымъ хотя сколько-нибудь оріентироваться въ вопросахъ религіозно-нравственныхъ и соціально-политическихъ. Онъ совершенно отказывается отъ мысли, надежды и желанія—рѣшить вопросъ о томъ, каковы законы, каковы обычаи, нравы, религіозныя вѣрованія и т. п. могутъ считаться имѣющими хотя бы сравнительно больше правъ на признаніе ихъ объективно истинныхъ.

Въ первомъ изъ пяти троповъ, приписываемыхъ Агриппѣ, носящемъ названіе: τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας, Секстъ Эмпирикъ также указываетъ (Pyrrh. I, 165) на то разногласіе во мнѣніяхъ между отдѣльными философами, о которомъ онъ говоритъ и при изложеніи десятаго изъ древнѣйшихъ троповъ, причемъ, вслѣдъ за изложеніемъ содержанія пяти троповъ Агриппы, Секстъ Эмпирикъ указываетъ и главную причину того, почему мы вынуждены признать силу указанныхъ пяти троповъ. Наше познаніе, какъ полагаетъ Секстъ, по своему содержанію, бываетъ двоякаго рода—чувственное и умствен-

[1]) Подробн. см. Pyrr. I, 145—163 ср. Laertius D. IX, 83—84.

ное (αἰσθητὸν ἢ νοητόν). Стремясь ориентироваться въ этомъ двойственномъ характерѣ нашего познанія, отыскать основной критерій истинности нашего знанія и поведенія,—мы, по словамъ Секста, необходимо должны запутаться во всевозможныхъ противорѣчіяхъ, резюмэ которыхъ и представляютъ пять Агрипповскихъ троповъ. Въ самомъ дѣлѣ, прежде всего возникаютъ неизбѣжныя разногласія относительно того, чувственное или умственное познаніе должно быть признано за истинное. Въ этомъ случаѣ у насъ, по мнѣнію Секста, не оказывается необходимаго критерія для того, чтобы рѣшить вопросъ, кто изъ разногласящихъ въ данномъ случаѣ правъ. Дѣйствительно, спрашивается, что можетъ служить критеріемъ для чувственнаго—чувственное или мысленное? Если чувственное, то въ виду того, что все чувственное въ данномъ случаѣ подвергается сомнѣнію, этотъ критерій, въ свою очередь, будетъ нуждаться въ другомъ чувственномъ критеріи и т. д. въ безконечность. То же самое должно сказать и въ томъ случаѣ, если для «чувственнаго» мы беремъ, въ качествѣ критерія, «умственное», потому что вѣдь и умственное подвергается нами сомнѣнію; слѣдовательно, и оно будетъ нуждаться въ другомъ умственномъ критеріи и такъ въ безконечность. Прибѣгая для доказательства истинности «чувственнаго» къ «умственному», а для доказательства истинности «умственнаго» избирая критеріемъ «чувственное»,—мы этимъ самымъ, т. о., пользуемся для доказательства тѣмъ, что само нуждается въ доказательствѣ. Если же принимаемъ «чувственное» или «умственное» безъ доказательствъ, то въ отношеніи къ намъ пріобрѣтаетъ всю свою силу упрекъ въ догматизмѣ, а избравъ критеріемъ что-либо чувственное, мы по справедливости заслуживаемъ упрека въ относительности нашего познанія, такъ какъ въ этомъ случаѣ о предметѣ мы можемъ знать лишь то, какимъ онъ является намъ, а не каковъ онъ въ дѣйствительности. Но и относительно мысленнаго должно сказать, что оно можетъ быть познаваемо лишь съ той стороны, какимъ оно является мыслящему, какъ чувственное—чувствующему, потому что, если бы мысленное постигалось нами со стороны своей дѣйствительной природы, то не могло бы быть такихъ разногласій относительно его сущности (подробн. о пяти тропахъ Агриппы см. у Pyrr. I, 164—177 ср. Laertius D. IX. 88—90).

Для общей характеристики различныхъ троповъ ἐποχή, какъ древнѣйшихъ десяти, такъ и пяти позднѣйшихъ троповъ Агриппы,—отмѣтимъ также слѣдующее обстоятельство. Между обѣими группами

троповъ мы замѣчаемъ то общее, что въ томъ и другомъ случаѣ пирронисты стремятся достигнуть совершеной ἐποχή относительно всякаго познанія. Но въ то время, какъ въ древнѣйшихъ десяти тропахъ понятіе ἐποχή выводится и обосновывается на частныхъ фактическихъ данныхъ, относящихся къ свойствамъ познающаго субъекта и познаваемаго объекта, на основаніи данныхъ атнропологіи, физіологіи, психологіи, отчасти исторіи т. п.,—въ позднѣйшихъ тропахъ (Агриппы) дѣло ставится на почву болѣе *принціальную* и потому здѣсь приводятся уже основанія *логическія* и отчасти *гносеологическія*. Поэтому вопросъ о критеріи истины въ десяти тропахъ спеціально еще не подымался; о немъ тамъ Секстъ упомянулъ лишь вскользь при изложеніи восьмого изъ десяти троповъ („πρός τι"). Въ пяти же Агрипповскихъ тропахъ вопросъ о критеріи истины играетъ уже доминирующую роль. Агриппа, по чисто логическимъ основаніямъ, утверждаетъ невозможность отыскать критерій истины, потому что, съ его точки зрѣнія, ни одинъ изъ двухъ возможныхъ критеріевъ истины—ни чувственный ни мысленный не можетъ удовлетворять требованіямъ логическихъ законовъ—тождества (первый Агрриппповскій тропъ) и достаточнаго основанія (остальные четыре тропа). Ни физіологіи, ни психологіи, ни физики Агриппа въ своихъ пяти тропахъ не затрагиваетъ,—не потому, конечно, что онъ не признавалъ значенія за тѣми фактами изъ области физіологіи, психологіи, физики и пр., которые приводились авторомъ десяти троповъ для обоснованія ἐποχή (послѣдователи Агриппы не отрицали десяти древнѣйшихъ троповъ, а только присоединяли къ нимъ еще другіе пять троповъ); но потому, что не считали эти данныя вполнѣ достаточными для цѣлей пирронизма, для достиженія совершенной ἐποχή, а слѣдовательно и для достиженія ἀταραξία. И Агриппа, съ своей точки зрѣнія, совершенно былъ правъ: покамѣстъ ученіе пирронистовъ объ ἐποχή основывалось исключительно на частныхъ эмпирическихъ данныхъ физіологіи, психологіи и т. п.,—оно не представляло изъ себя стройной системы и всегда оказывалось уязвимымъ со своей *принципіальной*, логической и методологической стороны. Оно могло лишь говорить о томъ, что на основаніи такихъ или иныхъ *частныхъ* фактовъ не возможно постигнуть тотъ или иной *частный* же предметъ или явленіе. Но если ко всему этому будетъ еще доказано, что наше познаніе безусловно не выдерживаетъ критики и со стороны логической, а въ зависимости отъ этого и съ методологической; то скептицизмъ, несомнѣнно, получаетъ уже *принципіальный, а по-*

тому и болѣе глубокій и всеобъемлющій характеръ. Способъ доказательства у автора десяти троповъ, такимъ образомъ, индуктивный и эмпирическій, а у Агриппы раціонально-дедуктивный. Само собою понятно, какой важный шагъ, *по пути дальнѣйшаго обоснованія и углубленія основныхъ положеній пирронизма*, сдѣланъ былъ Агриппою, хотя, конечно, *радикальнаго* измѣненія въ *основныхъ* принципахъ пирронизма Агриппа, по сравненію со своими предшественниками, не сдѣлалъ. Пять троповъ Агриппы, т. о., со всею наглядностію говорятъ о томъ, что въ его лицѣ пирронизмъ зашелъ въ своемъ отрицаніи всякаго теоретическаго познанія такъ далеко, что дальше и итти уже было некуда, и Діогенъ Лаэрцій совершенно правъ, замѣчая о послѣдователяхъ Агриппы, что они „уничтожали *всякое* доказательство истины и *всякій* ея критерій (IX, 90) [1]), чѣмъ, между прочимъ, и съ своей стороны подтверждаетъ ту мысль, что главная задача Агриппы была—подорвать логическія и методологическія основанія нашей познавательной дѣятельности, именно, достовѣрность самыхъ критеріевъ и доказательствъ истины.

Вслѣдъ за изложеніемъ пяти троповъ Агриппы и ихъ объясненіемъ, Секстъ сообщаетъ еще и о другихъ двухъ тропахъ, которыми пользовались нѣкоторые пирронисты для обоснованія своего ученія объ ἐποχή. По своему существу, эти два тропа представляютъ какъ бы сокращеніе пяти троповъ Агриппы и, подобно послѣднимъ, имѣютъ въ виду подорвать *логически* всякія основанія достовѣрности нашего познанія, доказывая незможность найти *критерій* истины. Спеціально этотъ вопросъ разработанъ также въ такъ называемыхъ восьми троповъ Энезидема (Pyrrh. I, 180—186), направленныхъ, главнымъ образомъ, противъ того пониманія *закона причинности*, какое пирроносты въ древнѣйшихъ десяти тропахъ старались опровергнуть указаніемъ на *частные* примѣры несостоятельности догматиковъ въ объясненіяхъ всего существующаго. Въ восьми тропахъ Энезидема несостоятельность закона причинности доказывается, именно, ссылкою на несостоятельность тѣхъ *пріемовъ познанія*, которые практиковались у догматиковъ (Pyrrh. 180; ср. 186). Энезидемъ, слѣдовательно, подобно Агриппѣ,

[1]) Что въ данномъ случаѣ Д. Лаэрцій разумѣетъ послѣдователей Агриппы, а не вообще пирронистовъ, это видно изъ того, что слова эти сказаны Д. Лаэрціемъ сейчасъ же послѣ изложенія пяти троповъ Агриппы и связаны съ предшествующимъ ходомъ мысли мѣстоимѣніемъ οὗτοι (см. у Hirzel'я: „Untersuchungen" III, 137 etc.). Для доказательства того, что Д. Лаэрцій здѣсь говоритъ, именно, объ ученіи Агриппы, Hirzel приводитъ сравненіе этого мѣста изъ Д. Лаэрція съ изложеніемъ троповъ Агриппы у Секста.

стремится *систематизировать и углубить скептицизмъ, расширить его рамки и придать ему принципіальный характеръ.*

Изъ всего сказаннаго можно видѣть, что если пирронисты и не отрицали въ принципѣ возможности познанія истины, то такую уступку они дѣлали вовсе не съ тѣмъ, чтобы когда-нибудь эту возможность осуществить къ дѣйствительности и такъ или иначе воспользоваться этимъ въ жизни, но просто потому, что принципіально желали остаться вѣрными своему основному положенію— ничего не утверждать и ничего не отрицать съ убѣжденіемъ. Въ жизни же, въ окружающей ихъ дѣйствительности пирронисты не находили даже и малѣйшаго намека на то, что́ сколько-нибудь напоминало бы истину; возможность познанія истины въ ихъ глазахъ была чисто метафизической, *никогда не переходящей въ реальный фактъ, а потому не имѣющей никакого вліянія на душевный укладъ человѣка и на его общее міровоззрѣніе, въ частности, религіозно-нравственное* [1]).

Что ученіе пирронистовъ объ ἐποχή, какъ оно изложено у Секста Эмпирика, дѣйствительно, совершенно отрицаетъ всякій интересъ къ высочайшимъ запросамъ человѣческаго духа, къ метафизическимъ и религіозно-нравственнымъ,—это, въ частности, видно и изъ спеціальныхъ разсужденій Секста относительно недостовѣрности какихъ бы то ни было метафизическихъ и религіозно-нравственныхъ представленій и понятій человѣка и относительно вытекающей отсюда необходимости совершенно отказаться отъ всякихъ попытокъ что-либо сказать на этотъ счетъ болѣе или менѣе опредѣленное. Въ этихъ своихъ спеціальныхъ разсужденіяхъ о метафизическихъ и религіозно-этическихъ вопросахъ Секстъ совершенно отказывается даже отъ *вѣроятнаго* рѣшенія всѣхъ безъ исключенія вопросовъ метафизики, религіи и этики. Для нашей цѣли эти спеціальныя разсужденія Секста о вопросахъ метафизики, религіи и особенно *морали*, конечно, имѣютъ непосредственное и особенно важное значеніе. Но ихъ глубочайшіе корни, ихъ внутренній ха-

---

[1]) Съ бо́льшею подробностію объ общихъ основаніяхъ пирронизма, главнымъ образомъ, о несостоятельности логическихъ изысканій догматической школы, о несостоятельности всѣхъ попытокъ философовъ, направленныхъ къ отысканію истины,— Секстъ Эмпирикъ ведетъ рѣчь въ „Πυῤῥ. ὑποτύπωσις“ кн. II и въ „Πρὸς δογματίκους“ кн. I—II, гдѣ спеціально разбирается и опровергается ученіе о возможности критерія истины. Здѣсь Секстъ даетъ болѣе подробное раскрытіе уже разсмотрѣнныхъ нами выше основныхъ положеній пирронизма.

рактеръ и смыслъ всецѣло вытекаютъ и объясняются изъ особенностей изложеннаго нами выше общаго ученія пирронистовъ объ ἐποχή. Въ виду того, что пирронистами въ самомъ корнѣ подорвана достовѣрность *всякаго* познанія, а ученіе ихъ о *возможности* познанія истины имѣетъ значеніе возможности лишь чисто метафизической, а не реальной,—мы имѣемъ основаніе утверждать, что скептически-равнодушное отношеніе Секста (а въ его лицѣ и всѣхъ другихъ пирронистовъ) къ высочайшимъ запросамъ человѣческаго духа, метафизическимъ, религіознымъ и нравственнымъ, является въ пирронизмѣ не случайнымъ и временнымъ явленіемъ, не переходною ступенью отрицанія, по пути къ новой вѣрѣ, новымъ убѣжденіямъ, но есть вполнѣ опредѣлившееся направленіе человѣческаго ума, сердца, и воли,есть лишь частная форма обнаруженія *общаго* безграничнаго скептицизма и равнодушія ко *всякому* познанію.

Разсмотримъ, прежде всего, вкратцѣ то, какимъ образомъ Секстъ Эмпирикъ относится къ вопросамъ о Богѣ—о Его бытіи и промыслѣ. Объ этомъ Секстъ подробно разсуждаетъ въ своихъ Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις III, 2—12 и въ «Πρὸς δογματίκους» III, 1—194, а также въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ. Въ обоихъ указанныхъ нами произведеніяхъ Секстъ, въ общемъ, приводитъ однородныя соображенія и доказательства. Въ своемъ изложеніи мы будемъ имѣть въ виду, главнымъ образомъ, его «Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις», гдѣ этихъ вопросовъ Секстъ касается съ болѣе общихъ, принципіальныхъ сторонъ. Свои разсужденія о Богѣ и Его промыслѣ Секстъ Эмпирикъ предваряетъ заявленіемъ, что пирронисты въ своей жизни признаютъ существованіе боговъ, почитаютъ ихъ и признаютъ также существованіе Божественнаго промысла (Pyrr. III, 2). Обезпечивъ себя этимъ заявленіемъ въ своей «благонамѣренности» отъ упрековъ въ атеизмѣ, что могла бы причинить ему много разнаго рода жизненныхъ непріятностей, т. е. употребивъ тотъ же пріемъ, къ которому, вообще, любили прибѣгать древніе философы—атеисты,—Секстъ Эмпирикъ въ дальнѣйшемъ уже нисколько не стѣсняется уничтожить всякій смыслъ и силу высказаннаго имъ заявленія въ своей „благонамѣренности“ и свести къ нулю всякое положеніе, утверждающее бытіе Бога и Его промысла. Указавъ на разногласіе догматиковъ (признающихъ бытіе Бога) относительно Божескихъ свойствъ, проявляющееся въ томъ, что одни изъ догма-

тиковъ считаютъ Бога существомъ тѣлеснымъ, а другіе безтѣлеснымъ, одни человѣкообразнымъ, а другіе—нѣтъ, одни признаютъ Бога находящимся въ опредѣленномъ мѣстѣ, а другіе это отрицаютъ, а изъ тѣхъ, которые мыслятъ о Богѣ, какъ находящемся въ опредѣленномъ мѣстѣ, одни помѣщаютъ Его внутри космоса, другіе внѣ,—послѣ всего этого, Секстъ спрашиваетъ: «Какимъ же образомъ для насъ возможно составить понятіе о Богѣ, не имѣя ни общаго познанія о Его сущности, ни о Его образѣ, ни о мѣстѣ, гдѣ Онъ находится? Наперед̀ъ догматики, продолжаетъ Секстъ: еще должны сговориться и согласиться между собою относительно того, что таковой Богъ, дѣйствительно, существуетъ, а потомъ уже, изобразивши намъ Его, должны удостоить насъ сообщить о Немъ извѣстное понятіе..... Но говорятъ—представь себѣ что-либо нетлѣннымъ и блаженнымъ и думай, что это, вотъ, и есть Богъ!» На это Секстъ отвѣчаетъ, что вся суть, вѣдь, въ томъ и заключается, чтобы достигнуть познанія о существѣ Бога, котораго мы, покамѣстъ, еще не имѣемъ. Не зная ничего о Богѣ, какимъ образомъ и на какомъ основаніи мы Его будемъ представлять нетлѣннымъ и блаженнымъ? «Кромѣ того, продолжаетъ Секстъ: вѣдь, нужно еще предварительно рѣшить вопросъ о томъ, что̀ изъ себя представляетъ, вообще, блаженство Бога, въ чемъ оно проявляетъ себя, въ дѣятельности ли, согласной требованіямъ добродѣтели, и въ заботѣ о томъ, что создано Имъ, или же въ бездѣйствіи, въ томъ, чтобы и самому не имѣть никакихъ заботъ и другимъ не доставлять ихъ. А такъ какъ и относительно этого (между догматиками) существуетъ не подлежащее обсужденію (ἀνεπίκριτος) разногласіе, то для насъ оказывается непонятнымъ сущность блаженства, а черезъ это и Бога» (Pyrr. III, 3—5).

Такимъ образомъ, Секстъ рѣшительно ничего не можетъ и не желаетъ сказать болѣе или менѣе положительнаго о Божескихъ свойствахъ. Самыя противоположныя на этотъ счетъ мнѣнія имѣютъ для него одинаковую степень убѣдительности, т. е. одинаково мало убѣдительны, одинаково не могутъ подлежать обсужденію съ тѣмъ, чтобы однимъ изъ нихъ отдать предпочтеніе предъ другими. Мыслить ли Бога тѣлеснымъ или безтѣлеснымъ, дѣятельнымъ или бездѣятельнымъ,—все это для Секста есть нѣчто, абсолютно безразличное и одинаково мало убѣдительное. Но для него столь же мало убѣдителенъ и самый фактъ существованія Бога,—по крайней мѣрѣ, настолько же мало, насколько мало

убѣдительно и противоположное этому мнѣнію. «Прежде всего, нужно, по мнѣнію Секста, въ противоположность догматикамъ, воздерживаться въ своихъ сужденіяхъ и относительно того, существуетъ ли Богъ или же нѣтъ, такъ какъ вовсе не очевидно (πρόδηλον μέν οὐκ ἔστι) то, что Богъ существуетъ, ибо, если бы это было понятно само собою, то догматики по этому вопросу находились бы между собою въ согласіи. А такъ какъ на этотъ счетъ существуетъ не подлежащее обсужденію разногласіе между ними (ἡ ἀνεπίκριτος διαφωνία...); то, слѣдовательно, это является неизвѣстнымъ и нуждающимся въ доказательствахъ» (Pyrr. III, 6). Секстъ и разсматриваетъ нѣкоторыя изъ такихъ доказательствъ бытія Божія, находя ихъ, опять-таки, столь же убѣдительными, какъ и противоположныя имъ положенія. «Говорящій, что Богъ существуетъ, разсуждаетъ Секстъ: доказываетъ это или черезъ извѣстное или черезъ неизвѣстное. Но черезъ извѣстное доказывать нельзя ни въ какомъ случаѣ, такъ какъ, если намъ извѣстно доказательство того, что Богъ существуетъ, то нѣтъ, очевидно, нужды и въ самыхъ доказательствахъ. Но нельзя доказывать и черезъ неизвѣстное, ибо неизвѣстное доказательство бытія Божія само нуждается въ доказательствѣ, а если бы кто-нибудь сказалъ, что оно, вѣдь, можетъ быть подтверждено чѣмъ-нибудь извѣстнымъ, то въ такомъ случаѣ бытіе Божіе окажется уже неизвѣстнымъ, а извѣстнымъ (слѣдовательно, въ доказательствѣ не нуждающимся). Такимъ образомъ, неизвѣстное доказательство не подтверждается извѣстнымъ. Говорящій это уходитъ въ безконечность (τρόπος εἰς ἄπειρον), такъ какъ мы всегда требуемъ доказательства тому, что считаемъ неизвѣстнымъ... Итакъ, бытіе Божіе не можетъ быть доказано на основаніи другого положенія. Если же оно неизвѣстно ни само по себѣ, ни на основаніи другого положенія, то, слѣдовательно, оказывается непостижимымъ (ἀκατάληπτον) и то, существуетъ ли вообще Богъ» (Pyrr. III, 7—9). Столь же не очевиднымъ и не доказуемымъ, съ точки зрѣнія Секста Эмпирика, является и Божественный промыслъ. «Признающій бытіе Божіе, говоритъ Секстъ: полагаетъ, что Богъ или промышляетъ о томъ, что находится въ мірѣ, или же не промышляетъ, а если промышляетъ, то или обо всемъ или же не обо всемъ. Но если бы Богъ заботился обо всемъ, то въ мірѣ не было бы ни зла ни пороковъ, а вѣдь говорятъ, что въ мірѣ все исполнено зла. Слѣдовательно, о Богѣ нельзя сказать, что Онъ промышляетъ обо всемъ. Если же онъ заботится только о нѣкоторыхъ вещахъ, то почему же Онъ заботится объ одномъ и не заботился о другомъ? Вѣдь,

Онъ или желаетъ и можетъ промышлять обо всемъ, или желаетъ, но не можетъ, или можетъ, но не желаетъ, или же, наконецъ, и не можетъ и не желаетъ. Но если бы Онъ желалъ и могъ, то Онъ промышлялъ бы обо всемъ; Онъ не обо всемъ промышляетъ, слѣдовательно, намѣренно. Но не можетъ быть и того, чтобы Онъ желалъ, но не могъ обо всемъ промышлять: если Онъ желаетъ и не можетъ промышлять обо всемъ, то Онъ оказывается немощнѣе той причины, въ силу которой онъ не можетъ промышлять о томъ, о чемъ не промышляетъ. Но развѣ возможно представлять Бога слабѣе чего-нибудь? Если же Онъ можетъ промышлять обо всемъ, но не желаетъ, то Онъ, слѣдовательно, зложелателенъ (что съ понятіемъ о Богѣ не совмѣстно). Если же и не желаетъ и не можетъ, то онъ и зложелателенъ и безсиленъ, что говорить о Бо̀гѣ свойственно лишь нечестивцамъ. Итакъ, Богъ не промышляетъ о томъ, что въ мірѣ существуетъ [1]). Если же Онъ ни о чемъ не промышляетъ....; то не окажетея никого, кто бы сказалъ, откуда онъ узналъ о бытіи Бога, такъ какъ Онъ ни самъ непосредственно не проявляетъ себя и не постигается черезъ какое-нибудь дѣло. Поэтому непостижимо (ἀκατάληπτόν ἐστιν) и то, существуетъ ли Богъ. Отсюда мы, по словамъ Секста, заключаетъ, что признающіе бытіе Божіе въ равной степени бываютъ вынуждаемы быть нечестивцами, ибо говорящіе о томъ что Онъ промышляетъ обо всемъ, утверждаютъ, что Богъ есть виновникъ золъ; говорящіе же, что Богъ заботится лишь о нѣкоторыхъ вещахъ, или что Онъ не заботится о нѣкоторыхъ вещахъ, или же, наконецъ, что Онъ не заботится ни о чемъ,—вынуждены считать Бога или зложелательнымъ или безсильнымъ, что, очевидно, свойственно лишь нечестивцамъ» (Pyrr. III, 9—12 Pyrr. I, 32; 151 и др.; ср. подробнѣе Dogmat. III, 1—194). Такимъ образомъ, всякая попытка уяснить себѣ бытіе Бога и Его промысла, по мнѣнію Секста, не только всегда оказывается неудачною, но даже прямо приводитъ къ тому, во избѣжаніе чего она предпринята, т. е. къ нечестію и безбожію. Очевидно, что отъ заявленія Секста относительно того, будто онъ въ жизни признаетъ бытіе Бога и Божественнаго промысла, ничего, кромѣ словъ, не остается.

Но Секстъ не ограничивается тѣмъ, что въ корнѣ подрываетъ основанія къ вѣрѣ въ Бога: онъ заподозрѣваетъ достовѣрность всѣхъ, вообще, основныхъ метафизическихъ понятій, изъ которыхъ слагается міровоззрѣніе всякаго человѣка, и,

[1]) Т. е., собственно, этотъ вопросъ остается открытымъ.

прежде всего, стремится въ корнѣ подорвать объективную достовѣрность метафизическаго понятія «причинности», при объясненіи происхожденія всего сущаго,—одного изъ самыхъ общихъ и основныхъ понятій нашего мышленія, безъ котораго не только оказывается безплодною научная дѣятельность нашего ума, но и всякое мышленіе вообще. Какъ и въ другихъ случаяхъ, свои возраженія противъ достовѣрности категоріи причинности Секстъ начинаетъ указаніемъ на безконечныя разногласія по этому вопросу между догматиками, изъ которыхъ одни подъ дѣйствующею причиною разумѣютъ нѣчто тѣлесное, другіе безтѣлесное и т. п. Подробно останавливаться на этихъ разсужденіяхъ Секста намъ нѣтъ надобности (Pyrr. III, 13—16). Важно въ данномъ случаѣ то, что эти разногласія между догматиками по вопросу о категоріи причинности по отношенію ко всѣмъ вещамъ Сексту представляются вполнѣ достаточными для того, чтобы провозгласить спорнымъ самый фактъ объективнаго существованія закона причинности. Для Секста одинаково кажется убѣдительнымъ какъ то, что категорія причинности должна быть допущена для объясненія происхожденія, разрушенія, движенія и, вообще, всѣхъ физическихъ и духовныхъ явленій въ мірѣ, поскольку ничто не происхо итъ безъ причины (Pyrr. III, 17—28) [1]), такъ и противоположное этому положеніе,—что въ мірѣ вовсе нѣтъ причинной связи между отдѣльными вещами и явленіями.

Въ такой же степени, какъ въ сужденіяхъ о существованіи въ мірѣ закона причинности, по Сексту, должно воздерживаться и въ своихъ сужденіяхъ о ὕλη, или ὑλικαὶ ἀρχαί, т. е. объ основанныхъ стихіяхъ всего сущаго, основныхъ началахъ всего мірозданія. Въ качествѣ основанія къ такому своему взгляду на данный предметъ, Секстъ, по обыкновенію, прежде всего, указываетъ на существующія по данному вопросу разногласія между догматиками, изъ которыхъ одни въ основу всего сущаго полагаютъ огонь, другіе воду, третьи землю, атомы, число и т. п., причемъ каждому изъ такого рода положеній всегда

---

[1]) Ср. подробнѣе въ Dogm. III, 195—357. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Секстъ прямо заявляетъ, что въ своей критикѣ мнѣній, признающихъ законъ причинности, онъ пользуется (въ Dogm. III, 218—231) аргументаціей Энезидема. Вѣроятно, онъ пользовался и аргументаціей Агриппы, какъ это старается доказать Hirzel, чрезъ сравненіе Sext. Dogm. III, 207—217 и Diog. Laertius, IX. 97—99, такъ какъ, хотя Секстъ въ приведенномъ мѣстѣ и не указываетъ на Агриппу, но въ другомъ, близкомъ по содержанію мѣстѣ изъ Diog. Лаэрція, вѣроятнѣе всего, приводятся разсужденія, именно, Агриппы, какъ это показываетъ контекстъ рѣчи (подр. см. у Hirzel'я: «Untersuchungen», III, 138 etc.).

можно противопоставить противоположное ему и не менѣе убѣдительное, какъ и то; согласиться же со всѣми этими положеніями, въ силу того, что они взаимно другъ друга исключаютъ, конечно, нельзя. Но и согласиться только съ нѣкоторыми изъ нихъ тоже нельзя: въ этомъ случаѣ у насъ не оказалось бы критерія истины, поскольку всякій критерій данной истины, въ свою очередь, долженъ быть подтвержденъ другимъ критеріемъ истины и такъ въ безконечность. «Но, если, такимъ образомъ, мы не можемъ согласиться ни со всѣми утвержденіями относительно основныхъ стихій сущаго ни съ нѣкоторыми изъ нихъ, то, по словамъ Секста, и вообще слѣдуетъ воздерживаться въ сужденіяхъ относительно ихъ» (подр. см. Pyrr. III, 30—36). Къ тому же, и независимо отъ этихъ разногласій догматиковъ, первоначальныя стихіи сущаго—не постижимы; въ частности, для насъ непостижимо ни что-нибудь тѣлесное ни безтѣлесное, а между тѣмъ, все существующее только и можетъ быть или тѣлеснымъ или безтѣлеснымъ (Pyrr. III, 37—46). Въ числѣ основаній, почему тѣлесныя субстанціи для насъ не постижимы, Секстъ, между прочимъ, указываетъ на то, что всякое тѣло въ одинаковой степени не можетъ быть причислено ни къ разряду чувственныхъ вещей, ни къ разряду мысленныхъ, а между тѣмъ, этими двумя классами вещей и исчерпывается все сущее, по обычному о немъ мнѣнію. Какъ нѣчто чувственное, мы не можемъ постигать тѣла потому, что все тѣлесное, въ существѣ дѣла, сводится къ совокупности такого рода свойствъ, которыя чувствами быть воспринимаемы не могутъ (напр., свойства протяженія, тяжести и проч.), такъ какъ, по Сексту, наши чувства, въ дѣйствительности, воспринимаютъ лишь сами себя. Другими словами, по Сексту, наше чувственное воспріятіе носитъ чисто субъективный характеръ [1]). Какъ мысленное, все тѣлесное не можетъ быть нами постигнуто, съ точки зрѣнія Секста, потому, что напередъ должно, вѣдь, удостовѣриться въ объективномъ существованіи чувственныхъ вещей, о которыхъ мы могли бы что-либо мыслить (Pyrr. III, 47—49) [2]). Если

---

[1]) Такія свойства тѣлъ, какъ, напр., измѣреніе его по тремъ направленіямъ (высотѣ, длинѣ и ширинѣ) Секстъ считаетъ въ своей совокупности чѣмъ-то безтѣлеснымъ, а между тѣмъ изъ этихъ трехъ измѣреній и образуется, по общему представленію, всякое тѣло (Dogm. III, 367—369 и др.); поэтому-то все тѣлесное необходимо приводитъ нашу мысль къ субъективизму и относительности въ нашихъ сужденіяхъ о немъ.

[2]) Свои сенсуалистическіе взгляды Секстъ подробно раскрываетъ въ своихъ логическихъ разсужденіяхъ, направленныхъ противъ догматиковъ, причемъ сенсуализмъ Секста носитъ, конечно, критическій характеръ, а не догматическій (См. Dogm. I—II).

основныя стихіи всего суть безтѣлесныя субстанціи, то онѣ также непостижимы, потому что все безтѣлесное состоитъ, вѣдь, въ простомъ лишеніи свойствъ тѣлесности, а чтобы понять фактъ утраты извѣстнымъ предметомъ своихъ свойствъ, нужно предварительно постигнуть самыя эти свойства. Напр., слѣпота понятна для насъ тогда только, когда мы знакомы съ ощущеніемъ зрѣнія и т. п. А такъ какъ тѣлесное для насъ непостижимо; то, слѣдовательно, должно быть непостижимо и все безтѣлесное; поэтому же самому, безтѣлесное, въ частности, непостижимо ни для чувствъ ни для мысли. Что безтѣлесное непостижимо для чувствъ, это понятно само собою, а что оно непостижимо и для мысли, это можно видѣть изъ того, что если оно будетъ постигаться умомъ на основаніи чего-нибудь другого, напр., на основаніи безтѣлеснаго, то мы должны будемъ въ своемъ исканіи достаточнаго основанія итти въ безконечность, а если на основаніи тѣлеснаго, то прежде, вѣдь, нужно еще доказать существованіе тѣлеснаго, т. е. опять-таки придется итти въ безконечность въ своемъ исканіи послѣдней причины сущаго (Pyrr. III, 49—55). Такимъ образомъ, пирроністы отрицали достовѣрность какъ тѣлесныхъ, такъ и духовныхъ субстанцій [1]). Понятно само собою, что съ этой точки зрѣнія, для пирроніста и вопросъ о безсмертіи души, органически связанный съ вопросомъ о достовѣрности существованія духовной субстанціи, не можетъ быть рѣшенъ положительно въ томъ или иномъ смыслѣ, тѣмъ болѣе—въ смыслѣ признанія ея безсмертія, разъ, по Сексту, безтѣлесность есть лишь чисто отрицательное понятіе. У Секста, дѣйствительно, мы часто и встрѣчаемъ указанія на то, что и признаніе личнаго безсмертія и отрицаніе его, съ точки зрѣнія Секста, въ одинаковой степени достовѣрны и недостовѣрны, почему, будто-бы, и слѣдуетъ по данному вопросу воздерживаться въ своихъ сужденіяхъ (Pyrr. I, 151, Pyrr. III, 226—232 и др.).

Отвергнувъ достовѣрность существованія въ мірѣ закона причинности и основныхъ стихій всего сущаго, Секстъ, понятно, долженъ былъ отвергнуть или, по крайней мѣрѣ, стремиться въ корнѣ подорвать всю систему изслѣдованія законовъ природы, предлагаемую въ томъ или иномъ видѣ догматическою философіею, поскольку догматики все объясняютъ на основаніи смѣшенія стихій и дѣйствующаго начала, производящаго это смѣшеніе, т. е. поскольку все ихъ объясненіе законовъ природы всецѣло сводится къ тому, что

[1]) Болѣе подробную критику ученія догматической философіи объ основныхъ стихіяхъ всего сущаго можно читать у Секста въ Dogm. III, 359—440.

Секстъ считаетъ въ корнѣ безпочвеннымъ (подробн. см. Pyrrh. III, 56—118). Въ концѣ концовъ, Секстъ Эмпирикъ отвергаетъ достовѣрность даже такихъ общихъ и основныхъ формъ существованія вещей и ихъ воспріятія, какими являются пространственныя и временныя взаимоотношенія вещей. Существованіе пространства нельзя признать за что-либо несомнѣнно достовѣрное, по мнѣнію Секста, потому именно, что мысль наша въ данномъ случаѣ вращается въ неразрѣшимой антиноміи, въ силу одинаковой убѣдительности двухъ исключающихъ себя взаимно положеній, изъ которыхъ одно утверждаетъ, что пространство есть все, что изъ него-то и образовались всѣ вещи, такъ какъ въ началѣ бытія ничего не было, кромѣ хаоса, т. е. одного пустого пространства, а другое говоритъ, что пространство внѣ своихъ отдѣльныхъ частей, образуемыхъ индивидуальными вещами, есть абсолютное ничто, простое небытіе (см. подр. Pyrr. III, 118—135). Ἐποχή въ сужденіяхъ по данному вопросу является, по мнѣнію Секста, единственнымъ выходомъ изъ такого затрудненія. Среди подобнаго же рода антиномій принуждена, по взгляду Секста, вращаться наша мысль и въ томъ случаѣ, если она попытается разрѣшить вопросъ о существованіи времени [1]).

Представленное изложеніе взглядовъ Секста Эмпирика по основнымъ вопросамъ метафизики и религіи показываетъ, что для пирронистовъ, выразителемъ взглядовъ которыхъ является Секстъ, не было въ сферѣ религіи и метафизики рѣшительно ничего такого, что́ бы могло стоять внѣ ихъ безпощаднаго скепсиса: бытіе Бога и Его промысла, безсмертіе души, законъ причинности и закономѣрности всего существующаго, наконецъ, пространство, время и самый фактъ существованія тѣлесныхъ и духовныхъ субстанцій въ мірѣ,—все это, въ глазахъ пирроніста, не съ бо́льшею степенью вѣроятности можетъ считаться за реальные факты, какъ и обманчивые призраки нашей фантазіи и заблуждающагося мышленія. Сверхчувственный и сверхъестественный міръ, со всѣмъ содержимымъ и происходящимъ въ немъ, съ точки зрѣнія пирроніста, есть нѣчно, далеко не безспорное даже со стороны самаго факта своего существованія: все это, очень можетъ быть, лишь одна наша иллюзія. А та настойчивость, съ какою Секстъ, а въ его лицѣ и всѣ пирронисты, старались во что бы то ни стало отстоять и обосновать свое скептически-равнодушное отно-

---

[1]) Болѣе подробную критику ученія догматической философіи о пространствѣ и времени, какъ объективно существующихъ реальностяхъ, можно читать у Секста въ его Dogm. IV, 1—247.

шеніе ко всему существующему, и которая съ особенною ясностію выразилась въ тѣхъ тонкостяхъ анализа, переходящихъ часто въ софистическія увертки, къ какимъ Секстъ прибѣгаетъ въ отстаиваніи своихъ положеній,—эта настойчивость, которую мы, по возможности, старались подчеркнуть въ философіи Секста, говоритъ о томъ, что скептицизмъ пирронистовъ для нихъ былъ не только вполнѣ опредѣлившимся направленіемъ ихъ мысли, но и всего ихъ душевнаго уклада и душевнаго настроенія, и что въ основѣ его лежитъ извѣстное отрицательное отношеніе не только къ установившимся античнымъ традиціямъ въ сферѣ общаго міросозерцанія, но и въ области живой дѣйствительности, вообще.

Этой же настойчивостью, въ отрицаніи достовѣрности нашего познанія и въ желаніи убѣдить всѣхъ въ безплодности самыхъ попытокъ нашего ума познать положительную истину, отличаются, въ частности, и разсужденія Секста объ основныхъ положеніяхъ *этики*,—о сущности добра и зла, о высочайшемъ благѣ и т. п. Въ виду самой тѣсной связи, какая существуетъ между метафизикой и религіей, съ одной стороны, и этикой, съ другой,—уже apriori, на основаніи изложеннаго нами отношенія Секста къ метафизическимъ и религіознымъ вопросамъ, можно заключить, что и къ вопросамъ этики онъ будетъ относиться такъ же, какъ и къ метафизикѣ и религіи. У Секста мы, дѣйствительно, находимъ довольно обстоятельное раскрытіе ученія пирронистовъ объ ихъ абсолютно скептическомъ отношеніи къ этическимъ вопросамъ.

Этика, по мнѣнію Секста, обыкновенно занимается рѣшеніемъ вопросовъ о добрѣ, злѣ и о вещахъ и явленіяхъ морально безразличныхъ, причемъ, догматическая философія утверждаетъ, что то, другое и третье существуетъ въ мірѣ, какъ таковое, по своей природѣ. Секстъ старается подорвать это ученіе догматической философіи о томъ, что въ мірѣ есть нѣчто, по самой своей природѣ могущее быть признано за благо, или зло, или же, наконецъ, за нѣчто, безразличное для нашего счастія. Секстъ начинаетъ свою критику этическихъ взглядовъ философовъ-догматиковъ разборомъ логическихъ опредѣленій понятій «блага», «зла» и «безразличнаго», какія онъ находилъ у представителей трехъ важнѣйшихъ философскихъ школъ греко-римскаго міра—стоической, эпикурейской и перипатетической. Стоики, по мнѣнію Секста, учили, что благо

должно быть избираемо нами само по себѣ (Pyrr. III, 172 и 173), а польза отсюда получается лишь какъ непосредственное слѣдствіе добродѣтели (Pyrr. III, 171). Эпикурейская же школа, говоритъ Секстъ, учила, что благо есть то, изъ чего получается польза, которая, вмѣстѣ съ тѣмъ, является и добродѣтелью (ἀρετή. Pyrr. III, 171); слѣдовательно, благо должно быть объектомъ нашихъ стремленій лишь постольку, поскольку оно приноситъ намъ пользу (Pyrr. III, 172—173). Наконецъ, третья школа—перипатетиковъ, по Сексту, полагала благо въ умѣніи совмѣщать въ себѣ разомъ и добродѣтель и счастье, или пользу (Pyrr. III, 171—173). Недостатокъ всѣхъ этихъ опредѣленій понятія высочайшаго блага, по мнѣнію Секста, состоитъ въ томъ, что ни одно изъ нихъ не указываетъ на то, въ чемъ, именно, состоитъ благо, но говоритъ о чемъ-нибудь такомъ, что имѣетъ только извѣстное отношеніе къ благу (Pyrr. III, 173). Напередъ же, говоритъ Секстъ, должно постигнуть природу блага, а потомъ уже и то, приноситъ ли оно съ собою пользу или же вредъ. А что указываемыхъ догматиками предикатовъ понятіи высочайшаго блага, дѣйствительно, не достаточно для своей цѣли, это, по мнѣнію Секста, на дѣлѣ подтверждаютъ сами догматики, которые, соглашаясь, напр., между собою въ томъ, что благо—полезно, приводитъ къ счастію, должно быть предметомъ избранія и т. п,—вмѣстѣ съ тѣмъ, разногласятъ другъ съ другомъ, какъ только ихъ спросятъ о томъ, къ чему же, именно, должно отнести всѣ эти предикаты: одни говорятъ—къ удовольствію, другіе—къ добродѣтели, третьи—къ безпечальной жизни, четвертые—еще къ чему-нибудь иному (Pyrr. III, 175).—Въ опредѣленіи понятія зла догматики также, по взгляду Секста, разногласятъ между собою: одни подъ зломъ разумѣютъ то, что причиняетъ вредъ или что не чуждо вреда (эпикурейцы), другіе говорятъ, что зло само по себѣ есть нѣчто такое, чего всегда слѣдуетъ избѣгать (стоики), третьи считаютъ за зло то, что приводитъ къ несчастію и т. п. (Pyrr. III, 176). Такимъ образомъ, и относительно зла догматики, по мнѣнію Секста, не даютъ опредѣленія его сущности, а говорятъ только о томъ, что̀ ему свойственно.—Наконецъ, и «безразличное» догматики, по мнѣнію Секста, опредѣляютъ различнымъ образомъ и одинаково, при этомъ, неудовлетворительно. По опредѣленію однихъ, «безразличное» есть то, въ отношеніи къ чему у насъ нѣтъ ни стремленія ни отвращенія; по опредѣленію другихъ, «безразличное» есть то, къ чему мы стремимся или

чего мы избѣгаемъ не въ большей мѣрѣ, какъ и другихъ предметовъ и явленій; по опредѣленію третьихъ, за «безразличное» должно считать то, что не способствуетъ ни счастію ни несчастію человѣка, чѣмъ можно пользоваться и хорошо и дурно (Pyrr. III, 177). Относительно всѣхъ этихъ опредѣленій понятія «безразличнаго» Секстъ дѣлаетъ тѣ же замѣчанія, что и относительно понятій блага и зла [1]). Вслѣдствіе такихъ именно, недостатковъ въ догматическихъ опредѣленіяхъ основныхъ понятій этики—о благѣ, злѣ и безразличномъ,—Секстъ и отвергаетъ всѣ эти опредѣленія, какъ ничего не говорящія о сущности и природѣ блага, зла и безразличности. Но Секстъ не ограничивается однимъ опроверженіемъ этическихъ *выводовъ* догматической философіи: въ томъ фактѣ, что догматическая философія, при всѣхъ своихъ условіяхъ никакъ не можетъ приблизиться къ познанію самой сущности и природы того, что она называетъ или благомъ, или зломъ, или же, наконецъ, безразличнымъ,—Секстъ видитъ естественное слѣдствіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, доказательство того, что, вообще, по своей природѣ *ничто* не можетъ быть ни благомъ, ни зломъ, ни безразличнымъ (Pyrr. III, 178). Такое свое заключеніе Секстъ подтверждаетъ и другими соображеніями, именно, своею обычною ссылкою на существующіе на этотъ счетъ разногласія между отдѣльными лицами и даже цѣлыми народами. Напримѣръ, огонь всѣмъ кажется согрѣвающимъ, снѣгъ холоднымъ и т. п. Но такого согласія относительно того, что должно считать за благо, что за зло и что за безразличное, среди людей мы, по Сексту, не встрѣчаемъ. И не только среди цѣлыхъ народовъ мы не встрѣчаемъ согласія по вопросу о томъ, что должно считать за благо и что за зло, такъ что, напр., кажущееся прекраснымъ эѳіопамъ вовсе не кажется таковымъ персамъ или грекамъ (Dogm. V, 42—44 и др.),—но этого согласія нѣтъ и среди самыхъ философовъ-догматиковъ. Въ этомъ отношеніи, напр.; существенно разногласятъ между собою, по мнѣнію Секста, академики, перипатетики, стоики и эпикурейцы. Одни, напр., изъ этихъ философовъ здоровье считаютъ за одно изъ основныхъ благъ (Эпикуръ), другіе за нѣчто второстепенное (перипатетики), а третьи вовсе не считаютъ за благо, а признаютъ его за нѣчто, совершенно безразличное для нашего счастья (стоики) и т. п. Даже среди представителей одной какой-нибудь догматической школы нѣтъ, по мнѣнію Секста, полнаго согласія

[1]) Аналогичный критическій разборъ догматико-философскихъ опредѣленій понятій блага, зла и безразличнаго можно читать у Секста и въ его Dogm. V, 1—41.

по вопросу о томъ, что должно считать за благо, что за зло и что по своей природѣ должно быть признано безразличнымъ. Безразличное, напр., одни стоики опредѣляютъ, какъ нѣчто, къ чему у насъ нѣтъ ни стремленія ни отвращенія, другіе подъ безразличнымъ разумѣютъ нѣчто иное, именно, то, къ чему мы стремимся и отъ чего отвращаемся не въ большей степени, какъ и въ отношеніи къ другому; третьи, наконецъ, за безразличное считаютъ то, что не приводитъ ни къ счастью ни къ несчастью и т. п. (см. обо всемъ этомъ подроб. Dogm. V, 45—67 и Рупг. III, 178—181 и др.). Какой же отсюда Секстъ дѣлаетъ выводъ? Тотъ, что «разъ все, возбуждающее насъ по природѣ, должно бы всѣхъ возбуждать одинаковымъ образомъ (ср. Рупг. III, 179), а въ отношеніи къ разсмотрѣннымъ благамъ не всѣ возбуждаются одинаковымъ образомъ; то, слѣдовательно, *по своей природѣ никто не есть благо.* Вѣдь, нельзя согласиться ни со всѣми приведенными положеніями (относительно природы блага), вслѣдствіе ихъ взаимнаго противорѣчія, ни съ какимъ-нибудь однимъ изъ нихъ, потому что говорящій, что такому-то положенію должно вѣрить, а такому-то ни въ какомъ случаѣ,—такой человѣкъ, какъ высказывающій положенія, противоположныя положеніямъ своихъ противниковъ, только увеличиваетъ собою число спорящихъ и никакъ не получаетъ права быть судьей другихъ, а напротивъ, самъ окажется нуждающимся въ критеріи истины, вмѣстѣ съ другими. Итакъ, въ силу того, что̀ разногласія въ данномъ случаѣ не подлежатъ обсужденію,—скептикъ приходитъ къ воздержанію въ своихъ сужденіяхъ *и уже не утверждаетъ съ увѣренностію того, что есть какое-нибудь благо по природѣ*» (Рупг. III, 182; ср. также Dogm. V, 68—78). Такимъ образомъ, разногласіе людей по вопросу о томъ, что̀ должно признавать за благо, что̀ за зло и что̀ за безразличное,—Секстъ признаетъ за нѣчто, безусловно естественное и даже *необходимое*, такъ какъ, вообще, въ природѣ нѣтъ ничего такого, что̀, именно въ силу своей природы, должно быть почитаемо или за благо, или за зло, или же, наконецъ, за безразличное. Вмѣстѣ съ тѣмъ, это разногласіе служитъ, по Сексту, первымъ и самымъ вѣскимъ доказательствомъ того, что въ природѣ, дѣйствительно, нѣтъ ничего ни добраго, ни злого, ни безразличнаго, что все это—*чисто субъективныя понятія*, ибо люди, держащіеся на этотъ счетъ самыхъ противоположныхъ воззрѣній, съ своей точки зрѣнія, одинаково правы.

Приведенные нами выше аргументы Секста противъ признанія объективнаго существованія въ природѣ блага, зла и безразличнаго носятъ, такъ сказать, *историческій* характеръ, поскольку они основываются на одномъ голомъ фактѣ существованія среди людей (отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ) разногласія по вопросу о благѣ и злѣ, безъ спеціальныхъ психологическихъ, логическихъ и т. п. основаній и разъясненій этого разногласія. Но у Секста мы находимъ и послѣдняго рода аргументацію, носящую уже *принципіально-логическій* характеръ, т. е. указывающую попреимуществу на *логическія* несообразности въ допущеніи объективнаго существованія въ природѣ добра и зла. Въ данномъ случаѣ, Секстъ исходитъ изъ того положенія, что благо, разъ оно является таковымъ по самой своей природѣ, должно быть безусловно нами избираемо и преслѣдуемо. Но при раскрытіи этого, именно, положенія наша мысль и оказывается вынужденною затупываться во всевозможныхъ антиноміяхъ, изъ которыхъ выходъ можетъ быть только одинъ, именно—отказываться отъ самой мысли о томъ, что можетъ существовать какое-нибудь благо или зло по самой своей природѣ, какъ нѣчто объективно существующее, а не кажущееся только намъ такимъ или инымъ, смотряпо тѣмъ или инымъ обстоятельствамъ и условіямъ нашей жизни. Въ самомъ дѣлѣ, если благо должно быть нами избираемо въ силу своей объективной природы,—то благомъ, поэтому самому, можетъ быть, по мнѣнію Секста, или самый процессъ избранія чего-нибудь или же то, что̀ мы избираемъ. «Но процессъ избранія (τὸ αἱρεῖσθαι) не есть благо въ собственномъ смыслѣ этого слова, потому что мы стремимся къ достиженію чего-нибудь нами избираемаго, конечно, лишь съ тѣмъ, чтобы сдѣлать излишнимъ самую необходимость дѣлать этотъ выборъ. Такъ, напр., если бы благомъ было само стремленіе къ питью, то мы не старались бы получить питье, ибо, насладившись имъ, мы освободились бы и отъ стремленія къ нему. Это же должно сказать и относительно бѣдности, любви и проч. Итакъ, процессъ избранія, самъ по себѣ, не долженъ быть предметомъ стремленія, если бы онъ даже и не былъ непріятнымъ. Но благомъ не можетъ быть и то, что̀ избирается. Вѣдь, въ данномъ случаѣ оно должно, конечно, находиться или внѣ насъ или же при насъ. Но если оно находится внѣ насъ, то оно или должно вызывать у насъ сильное возбужденіе, воспріимчивость къ нему и сильнѣйшую склонность, или же никакъ не располагать насъ къ себѣ. Если бы оно не было для насъ пріятнымъ, то

оно не было бы и благомъ, не побуждало бы насъ къ избранію его и, вообще, не заслуживало бы избранія. А если что-нибудь извнѣ вызываетъ у насъ пріятную настроенность и пріятную склонность къ себѣ, то внѣшнее въ такомъ случаѣ оказывается заслуживающимъ избранія уже не само по себѣ, но вслѣдствіе происходящаго у насъ расположенія къ нему и, такимъ образомъ, внѣшнее само по себѣ, въ сущности, оказывается не заслуживающимъ того, чтобы быть избираемымъ. Но и внутри насъ не можетъ быть блага (по природѣ). Говорятъ, что оно можетъ относиться или только къ тѣлу, или только къ душѣ, или же къ тому и другому. Но если оно относится къ одному только тѣлу, то оно должно ускользать отъ нашего сознанія, такъ какъ состояніе сознанія, говорятъ, свойственно именно душѣ, а тѣло само по себѣ есть нѣчто неразумное (ἄλογον). Если бы кто-нибудь сказалъ, что благо принадлежитъ и тѣлу и душѣ, то въ дѣйствительности оказалось бы, что оно является заслуживающимъ избранія только ради нашей мыслящей души и ради ея пріятной склонности (къ нему), потому что разсматриваемое нами, какъ заслуживающее избранія, разсматривается, вѣдь, мышленіемъ, а не неразумнымъ тѣломъ. Остается, слѣдовательно, сказать, что благо принадлежитъ одной только душѣ. Но и это не возможно, въ силу тѣхъ же основаній, какія признаютъ сами догматики. Вѣдь, можетъ статься, что душа вовсе и не существуетъ въ дѣйствительности, а если и существуетъ..., то она, вѣдь, все равно ничего не можетъ познавать, какъ это мы разсмотрѣли въ ученіи о критеріи. А кто же посмѣетъ утверждать, будто что-либо можетъ происходить въ томъ, что ничего не воспринимаетъ? Спрашивается, какимъ образомъ... благо можетъ находиться въ душѣ? Если Эпикуръ полагаетъ цѣль (жизни) въ удовольствіи, а душа, по его мнѣнію, какъ и все, состоитъ изъ атомовъ, то какимъ образомъ въ аггрегатѣ атомовъ можетъ возникать удовольствіе и одобреніе или осужденіе,— въ томъ смыслѣ, что это, молъ, заслуживаетъ избранія, слѣдовательно, оно есть благо, а этого, яко-бы, нужно избѣгать, слѣдовательно, оно есть зло? [1]) Затѣмъ, стоики говорятъ относительно находящихся въ душѣ благъ, что они суть извѣстнаго рода способности, или добродѣтели. Способность же, по ихъ мнѣнію, есть совокупность усвоенныхъ понятій, а понятія возникаютъ въ господствующемъ началѣ, т. е. въ душѣ. Но какимъ образомъ

[1]) Секстъ, очевидно, хочетъ сказать, что неодушевленные атомы Эпикура не могутъ быть источникомъ мыслительной дѣятельности нашей души.

въ этомъ господствующемъ началѣ, по ихъ мнѣнію, въ душѣ происходитъ это воспріятіе понятій и собраніе таковыхъ воедино съ тѣмъ, чтобы образовалась извѣстная способность,—это понять невозможно», такъ какъ это, по мнѣнію Секста, противорѣчитъ обычнымъ представленіямъ самихъ же догматиковъ о природѣ духа. «Отсюда, по словамъ Секста, слѣдуетъ то, что благо не можетъ существовать и въ душѣ. Если же ни самъ процессъ избранія не есть благо, ни то, что находится внѣ насъ, ни то, что въ тѣлѣ, ни то, что въ душѣ,—то и, вообще, нѣтъ блага по природѣ... На что одни смотрятъ, какъ на зло, къ тому другіе стремятся, какъ къ благу, каковы, напр., распутство, несправедливость, сребролюбіе, невоздержаніе и т. п. Такимъ образомъ, если свойственное природѣ должно всѣхъ возбуждать одинаковымъ образомъ, а упомянутые виды зла не всѣхъ возбуждаютъ одинаковымъ образомъ (т. е. не всѣмъ кажутся зломъ); то, слѣдовательно, ничего нѣтъ злого по своей природѣ. Подобнымъ образомъ, по природѣ нѣтъ ничего и безразличнаго, въ виду происходящихъ (въ данномъ случаѣ) разногласій... относительно того, что должно считать за безразличное... И такъ какъ каждый изъ отдѣльныхъ видовъ безразличнаго одними почитается за благо, другими за зло, а всѣ вмѣстѣ согласно утверждаютъ, что само-то безразличное будто-бы существуетъ, какъ безразличное по своей природѣ; то, въ дѣйствительности, безразличнаго по природѣ, поэтому самому, нѣтъ вовсе». Что же касается эпикурейскаго ученія о томъ, что именно, удовольствіе есть благо для души, а скорбь—зло, по самой своей природѣ; то, кромѣ указанныхъ выше возраженій, это ученіе неосновательно, по мнѣнію Секста, и потому, что ко всякому удовольствію, вѣдь, примѣшивается скорбь и наоборотъ, съ чѣмъ соглашается и самъ Эпикуръ [1]) (подроб. обо всемъ этомъ см. въ Pyrr. III, 183—197 ср. Dogm. V, 79—110). Такимъ образомъ, не только историческія данныя и факты изъ жизни отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ, въ силу непримиримыхъ и не подлежащихъ обсужденію разногласій, по вопросамъ о добрѣ и злѣ, говорятъ, съ точки зрѣнія Секста Эмпирика, о томъ, что блага, зла и безразличнаго, какъ таковыхъ, по самой ихъ объективной сущности и природѣ, вовсе нигдѣ не существуетъ, но то же подтверждаютъ и логическія и психологическія соображенія. Тотъ или

[1]) И, такимъ образомъ, чистаго удовольствія и чистой скорби, по мнѣнію Секста, нѣтъ, а слѣдовательно, и различать эти понятія, какъ противоположныя, нѣтъ никакихъ основаній; поэтому нѣтъ основаній и видѣть въ одномъ изъ нихъ благо, а въ другомъ зло.

иной предметъ, то или иное событіе или явленіе, по словамъ Секста, лишь можетъ *казаться* извѣстному лицу или цѣлымъ народамъ, какъ нѣчто хорошее или дурное, въ силу извѣстныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ или же внутренняго предрасположенія въ человѣкѣ къ такой или иной оцѣнкѣ, не будучи по своей природѣ ни хорошимъ ни дурнымъ. По крайней мѣрѣ, намъ объ этомъ, по взгляду Секста, рѣшительно ничего не извѣстно.

Переходя къ болѣе частному вопросу, относящемуся къ той же области ученія о высочайшемъ благѣ и злѣ, именно, къ той сторонѣ даннаго предмета, которая трактуетъ о томъ, что постыдно и что похвально, что согласно съ закономъ, и что нѣтъ, какіе нравы, обычаи, понятія, вѣрованія и т. п. могутъ быть названы истинными, правильными, похвальными и т. п. и какія нѣтъ, т. е. къ ученію о *добродѣтели*,—Секстъ и въ данномъ случаѣ остается вѣрнымъ своему основному абсолютно-скептическому взгляду по вопросу о благѣ и злѣ, такъ какъ полагаетъ, что и относительно того, что мы обыкновенно называемъ постыднымъ, нельзя утверждать, будто оно по самой своей природѣ есть нѣчто постыдное, похвальное или порочное. Пороки и добродѣтели суть понятія чисто *субъективныя* и *относительныя*: что одному кажется добродѣтелью, то другой считаетъ за порокъ. Ни про какой обычай, законъ, поступокъ, вѣрованіе и т. п. нельзя сказать, что они по природѣ, по самой своей объективной сущности, должны быть признаны добродѣтельными или порочными, похвальными или постыдными. Стоитъ, по мнѣнію Секста, только обратить вниманіе на то доходящее до противорѣчія разногласіе, какое существуетъ между обычаями, нравами, законами, вѣрованіями, понятіями о справедливости и несправедливости, о добродѣтельномъ и порочномъ не только у отдѣльныхъ лицъ, въ частности, у философовъ, но и у цѣлыхъ народовъ, причемъ, каждый свои обычаи, свои нравственныя понятія считаетъ за истинныя, похвальныя и соотвѣтствующія понятію о добродѣтели, а противоположные имъ обычаи и понятія другихъ лицъ и народовъ считаетъ порочными и безнравственными,—стоитъ обратить на все это вниманіе, чтобы совершенно отказаться, вообще, отъ той мысли, что въ мірѣ существуетъ что-либо такое, что, по самой своей природѣ, можетъ быть признано добродѣтельнымъ или порочнымъ, честнымъ или постыднымъ, чтобы, вообще, отказаться отъ той мысли, что существуетъ какой-либо объективный идеалъ

добродѣтели, потому что у насъ, по Сексту, нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній отдать въ данномъ случаѣ предпочтеніе однимъ взглядомъ, убѣжденіямъ и т. п. предъ другими. Одинъ голый фактъ разногласія по вопросу о добродѣтельномъ и порочномъ для Секста является, какъ и въ вопросѣ о благѣ и злѣ, вообще,—вполнѣ достаточнымъ основаніемъ къ тому, чтобы отрицать фактъ существованія чего-либо въ объективномъ смыслѣ добродѣтельнаго или порочнаго. Если бы извѣстный человѣкъ и его поведеніе по самой своей природѣ могли быть названы чѣмъ-то добродѣтельнымъ или порочнымъ; если бы извѣстные обычаи, вѣрованія, нравственныя понятія и т. п. сами по себѣ могли быть названы похвальными или постыдными,—то, по взгляду Секста, на этотъ счетъ у всѣхъ людей существовали бы одинаковые взгляды, ибо то, что́ является таковымъ или инымъ по своей природѣ, то у всѣхъ людей и всегда вызываетъ одинаковыя впечатлѣнія, чего мы въ данномъ случаѣ, по словамъ Секста, не замѣчаемъ, а напротивъ, замѣчаемъ совершенно противоположное этому явленіе. Что же касается того, какъ далеко Секстъ идетъ въ своемъ скептическомъ отношеніи къ факту объективнаго существованія добродѣтельнаго и порочнаго, честнаго и постыднаго и т. п.; то въ данномъ случаѣ достаточно припомнить то, что нами уже сказанно было при изложеніи ученія Секста о десятомъ тропѣ: почти буквально тоже повторяетъ онъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій (Pyrr. III, 198—218 ср. Dogm. V, 90—95 и др.). Такого рода явленія, какъ, напр., прелюбодѣяніе, разные виды кровосмѣшенія, убійство на поединкѣ, принесеніе въ жертву людей, мужеложество и т. п., какъ мы видѣли, вовсе не представляются Сексту чѣмъ-либо предосудительнымъ по существу дѣла, по своей объективной природѣ. Если самъ Секстъ и не слѣдуетъ этимъ примѣрамъ, обычаямъ и нравамъ; то, по его собственному сознанію, не дѣлаетъ этого не потому, что считаетъ все это по существу дѣла ложнымъ и безнравственнымъ, но только потому, что этихъ обычаевъ и нравовъ не держится то общество, среди котораго онъ живетъ, а Секстъ, какъ намъ уже приходилось говорить и выше, при изложеніи содержанія десятаго тропа, признаетъ за каждымъ народомъ и каждымъ человѣкомъ субъективное право держаться *своихъ* обычаевъ и *своихъ* нравственныхъ идеаловъ [1]). Точно также Секстъ не считаетъ по природѣ постыднымъ и то, что́ намъ

[1]) Pyrr. I, 145—163. Ср. Pyrr. III, 198—218.

часто кажется таковымъ въ поступкахъ пьянаго человѣка: пьяница, совершая что-либо, признаваемое постыднымъ по общепринятому мнѣнію, будетъ совершенно правъ, съ своей точки зрѣнія, если его поступокъ ему самому будетъ казаться не постыднымъ; онъ въ такой же степени правъ, какъ и трезвый человѣкъ, потому что постыдно только то, *что кому-либо кажется таковымъ*, а пьяницѣ его поступки не кажутся постыдными (Pyrr. I, 111 и др.). [1]). Наконецъ, что касается религіозныхъ вѣрованій, напр., вѣры въ Бога и въ загробную жизнь, религіознаго культа и т. п.,—то въ данномъ случаѣ Секстъ, основываясь на одномъ голомъ фактѣ разногласія, существующаго по этому вопросу среди отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ, приходитъ, какъ мы видѣли, къ тому же заключенію, что и въ вопросѣ о нравственности, именно, что «ничто изъ всего этого не есть таковое или иное по своей природѣ, но что все это должно быть оцѣниваемо *съ субъективно-относительной* точки зрѣнія» (πρός τι: Pyrr. III, 232; вообще же о разногласіяхъ въ религіозныхъ вѣрованіяхъ см. Pyrr. III, 218—234). А если мы припомнимъ, что многія изъ религіозныхъ вѣрованій и особенностей культа древнихъ языческихъ религій, носили поразительно безнравственный характеръ, напр., языческія жертвы, что было извѣстно и Сексту, да онъ и самъ упоминаетъ о такого рода особенностяхъ въ культѣ современныхъ ему народовъ; то для насъ станетъ яснымъ, что признаніе Секстомъ невозможности постигнуть объективную истину въ дѣлѣ *религіи*, признаніе имъ одинаковаго права на существованіе всѣхъ, безъ исключенія, религіозныхъ вѣрованій и культовъ,—въ существѣ дѣла, есть только новый шагъ къ отрицанію въ мірѣ чего бы то ни было такого, что по своей природѣ должно быть названо добродѣтельнымъ или порочнымъ. Для нашей цѣли въ данномъ случаѣ особенно важно то, что Секстъ, въ концѣ концовъ, дѣлаетъ изъ всего этого тотъ общій выводъ, что и вообще мы не имѣемъ права что бы то ни было считать за реальное благо или за зло, за реальную добродѣтель или порокъ; что, вообще, у насъ нѣтъ *объективнаго критерія*, въ силу котораго можно было бы сказать, что человѣкъ долженъ поступать такъ именно, а не иначе. Свои замѣчанія о безконечномъ разногласіи во мнѣніяхъ по вопросу о

---

[1]) Представленныя нами разсужденія Секста, направленныя къ отрицанію объективныхъ идеаловъ добродѣтели, честности и, вообще, нравственности и обычаевъ, соотвѣтствующихъ истинному понятію о нравственности,—обстоятельно изложены имъ въ его Pyrr. III, 198—218. Это мѣсто мы, главнымъ образомъ, и имѣли въ виду при изложеніи взглядовъ Секста по данному вопросу.

томъ, что есть благо и что зло, что добродѣтельно и что порочно,—Секстъ заканчиваетъ такого рода сентенціей: «Скептикъ, наблюдая такое разногласіе, воздерживается въ своихъ сужденіяхъ относительно того, что̀ есть по природѣ благо, и что̀ зло и, вообще, относительно того, что́ должно дѣлать и чего не должно, и, уклоняясь отъ догматической опрометчивости (т. е. опрометчивости въ сужденіяхъ), не вдается въ разсужденія (ἀδόξαστος) и черезъ это остается безстрастнымъ въ мысляхъ (т. е. безъ убѣжденій) и, сравнительно, безстрастнымъ въ невзгодахъ» (Pyrr. III, 235). Въ этихъ заключительныхъ словахъ Секстъ совершенно ясно и откровенно заявляетъ, что у пирроніста не можетъ быть никакого нравственнаго идеала, который бы ему говорилъ, что несомнѣнное благо заключается въ томъ-то, а несомнѣнное зло въ чемъ-нибудь другомъ.

Если нѣтъ, по мнѣнію Секста, ничего́ въ мірѣ такого, что по самой своей природѣ есть благо или зло, добродѣтель или порокъ; если нѣтъ никакого объективнаго и для всѣхъ нравственно-обязательнаго и абсолютнаго идеала счастья и добродѣтели, идеала, вѣчнаго и неизмѣннаго,—то «на основаніи всего сказаннаго, по словамъ Секста, становится очевиднымъ и то, что не можетъ быть и *науки относительно жизни* (буквально τέχνη=искусство, въ смыслѣ практическаго обученія и жизненно-практическаго навыка). Вѣдь, если-бы такая наука была возможна, то она должна была бы заниматься изученіемъ блага, зла и безразличнаго, но такъ какъ таковыхъ, въ дѣйствительности, не существуетъ, то нѣтъ поэтому и науки о жизни». Къ тому же, догматисты, замѣчаетъ Секстъ, высказываютъ самыя противорѣчивыя сужденія относительно этой науки, а если бы и согласились относительно необходимости одного какого-нибудь основного правила жизни, напр., правила благоразумія, то тутъ наша мысль впадаетъ во всевозможныя неразрѣшимыя противорѣчія сама съ собою. Получаются, по словамъ Секста, напр., такого рода антиноміи. Съ одной стороны, «такъ какъ благоразуміе есть добродѣтель, а добродѣтелью обладаетъ только мудрецъ, то стоики (проповѣдывавшіе, по Сексту, добродѣтель благоразумія), не будучи мудрецами, оказываются поэтому не обладающими наукою жизни; если же они сами не овладѣли наукою жизни, то и вообще, слѣдовательно ...(съ ихъ точки зрѣнія), нѣтъ науки о жизни» (Pyrr. III, 239—242). Науки о жизни не можетъ существовать и потому, что всякая наука должна, вѣдь, имѣть свой спе-

ціальный предметъ, а у такъ называемой науки о жизни такого предмета не можетъ быть, поскольку то, о чемъ она ведетъ рѣчь (напр., почитаніе родителей, воспитаніе дѣтей и проч.), является общимъ, одинаково обязательнымъ и необходимымъ для *всѣхъ* людей, въ томъ числѣ и необразованныхъ, а не только для философовъ, такъ что, собственно говоря, и учить-то этой наукѣ о жизни некого и не къ чему. Въ доказательство этого своего положенія, Секстъ приводитъ нѣсколько примѣровъ изъ наставленій Хризиппа и другихъ философовъ, которые, дѣйствительно, по мнѣнію Секста, не заключаютъ въ себѣ ничего такого, что бы не было извѣстно всякому человѣку, какъ обязательное для него (Pyrr. III, 243—249). Затѣмъ, если бы среди людей возможно было существованіе науки о жизни, то она должна была бы возникать и развиваться или сама собою, изъ самой природы человѣка, т. е. путемъ самоанализа, или же черезъ наученіе со стороны другихъ лицъ. Первой половины альтернативы нельзя допустить потому, что тогда всѣ люди были бы благоразумными, мудрыми, добродѣтельными и т. п., потому что, согласно общепринятому мнѣнію, то, что вытекаетъ изъ самой природы, съ тѣмъ всѣ согласны. Относительно же такъ называемой науки о жизни, или умѣнья жить этого сказать нельзя ни въ какомъ случаѣ. Но наука о жизни не можетъ возникнуть и черезъ наученіе. Для этого, по мнѣнію Секста, необходимо было бы соблюсти три главныя условія: 1) необходимъ предметъ обученія, 2) лицо, обучающее этому предмету, и 3) необходимъ извѣстнаго рода способъ обученія. На самомъ дѣлѣ, дѣйствительность, по мнѣнію Секста, не представляетъ ни одного изъ этихъ трехъ условій. И, прежде всего, не можетъ быть у такъ называемой науки о жизни предмета, который бы, благодаря ей, можно было изучить. Вѣдь то, чему мы обучаемся, можетъ быть только или истиною или ложью. Ложью оно быть не можетъ, такъ какъ мы въ такого рода наученіи и не нуждаемся: мы потому только и стремимся къ наученію, что стараемся избѣгнуть лжи. Но то, чему насъ претендуетъ научить наука о жизни, не можетъ быть и истиннымъ, такъ какъ, въ виду отсутствія критерія истины, по мнѣнію Секста, вообще нѣтъ реальной истины [1]). «Итакъ, заключаетъ отсюда Секстъ: если ни ложь ни истина не могутъ быть изучаемы, то и ничто не должно быть изу-

[1]) О невозможности критерія истины, кромѣ разсмотрѣнныхъ нами мѣстъ, Секстъ говоритъ также въ Dogm. кн. I—II.

чаемо...., и ничто не изучается; слѣдовательно, не можетъ быть и науки о жизни» (подроб. см. Рутг. III, 250—253). Секстъ приводитъ и такого рода антиномію, не позволяющую, яко-бы, признать фактъ существованія науки о жизни. «Изучаемый предметъ, конечно, извѣстенъ или неизвѣстенъ (изучающему его). Но если онъ извѣстенъ, то въ такомъ случаѣ нѣтъ нужды его и изучать, потому что извѣстное, какъ таковое, всѣмъ извѣстно можетъ быть только одинаковымъ образомъ. Если же онъ не извѣстенъ, и такъ какъ неизвѣстное является непостижимымъ, по причинѣ не подлежащаго обсужденію разногласія относительно его,—то онъ и не долженъ быть изучаемъ... Если же и извѣстное и неизвѣстное не изучается, то и вообще, ничто не изучается» (Рутг. III, 254; далѣе, до ст. 258 Секстомъ приводятся и другія, подобнаго рода антиноміи по данному вопросу). Слѣдовательно, и въ силу этихъ соображеній, по мнѣнію Секста, не можетъ быть предмета, которому бы насъ обучала такъ называемая наука о жизни.—Но не можетъ быть и учителя, или наставника, который бы преподавалъ эту науку о жизни. Ходъ разсужденій у Секста по данному вопросу таковъ. Научать, или наставлять можетъ или необученный необученнаго, или необученный обученнаго же, или обученный обученнаго, или же, наконецъ, обученный необученнаго. Что первыя три положенія—нелѣпы, это, по мнѣнію Секста, очевидно само собою. Но нельзя допустить возможности и четвертаго (послѣдняго) положенія, т. е. чтобы обученный могъ научить жить необученнаго, потому что, вообще, не можетъ существовать человѣка, обученнаго чему-нибудь. Вѣдь, никто не бываетъ обученъ отъ природы или съ самаго момента своего появленія на свѣтъ. Но изъ необученнаго никто самъ собою не становится обученнымъ. Потребуется, слѣдовательно, новый учитель, для этого послѣдняго—опять новый и такъ въ безконечность. Изъ необученнаго стать обученнымъ невозможно и потому, что для этого должно было бы изучить всѣ жизненныя правила, такъ какъ ограничиться однимъ какимъ-нибудь или нѣкоторыми—никакъ не достаточно. Изучить же всѣ правила жизни нѣтъ никакой возможности. Выводъ отсюда можетъ быть, по словамъ Секста, лишь тотъ, что вообще не можетъ быть ни обучающаго, ни обучаемаго (Рутг. III, 265). Не въ меньшихъ противорѣчіяхъ запутывается наше мышленіе и по вопросу о существованіи извѣстнаго рода *пріемовъ обученія* наукѣ о жизни. Вѣдь, вообще, пріемовъ обученія можетъ быть только два: во-первыхъ, наглядный способъ, когда прямо указываютъ на налично

существующій предметъ, съ которымъ хотятъ познакомить научаемаго, во-вторыхъ, посредствомъ словъ, которыми думаютъ замѣнить наглядное представленіе о предметахъ, не существующихъ налицо такъ, чтобы ихъ можно было показать. Перваго способа обученія не можетъ быть, по мнѣнію Секста, потому, что всякое наглядное представленіе должно относиться къ чему-нибудь уже показанному. Но то, что показано, ясно и извѣстно всѣмъ; слѣдовательно, оно всѣмъ и понятно, а что всѣмъ понятно, тому и обучать нѣтъ нужды. Способъ обученія посредствомъ словъ, замѣняющихъ наглядныя представленія, не возможенъ потому, что если слова не служатъ знакомъ ничего, то тогда они ничему не могутъ и научать насъ. Если же слова собою обозначаютъ что-либо; то выполнять это свое назначеніе они могутъ, или благодаря врожденной людямъ способности извѣстныя представленія обозначать тѣми или иными словами, или же по предварительному условію. Первой половины альтернативы, по Сексту, допустить нельзя потому, что тогда у всѣхъ людей былъ бы одинъ языкъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Второй альтернативы также нельзя допустить, потому что въ такомъ случаѣ оказалось бы, что условившіеся относительно обозначенія представленій извѣстными словами, очевидно, уже имѣютъ и самыя представленія; но тогда они и въ обученіи не нуждаются. Общій выводъ изъ всѣхъ этихъ разсужденій Секста о невозможности науки о жизни тотъ, что «если не можетъ быть ни предмета изученія, ни учителя, или наставника, ни пріемовъ обученія; то и, вообще, не можетъ быть ни наученія ни наставленія» (Pyrr. III, 269). Даже болѣе того: если бы наука о жизни, дѣйствительно, существовала, то она принесла бы не пользу, а только вредъ. Въ качествѣ примѣра, Секстъ беретъ науку о томъ, какъ должно владѣть собою, благодаря чему человѣкъ будто-бы становится мудрецомъ. Человѣка можно назвать владѣющимъ собою или потому, что онъ не имѣетъ никакихъ стремленій ко злу и никакого отвращенія къ добру, или поскольку онъ умѣетъ владѣть бурными страстями. Но если-бы у человѣка не было страстей, то его нельзя было бы и назвать владѣющимъ собою, потому что нельзя владѣть тѣмъ, чего нѣтъ, въ данномъ случаѣ—дурными страстями. Если же человѣка можно назвать владѣющимъ собою только постольку, поскольку онъ обладаетъ дурными страстями и склонностями, то умѣнье владѣть собою, т. е. благоразуміе оказывается, слѣдовательно, не приносящимъ человѣку никакой пользы, такъ какъ обладаніе этою

добродѣтелью необходимо связано съ безпокойствомъ и извѣстною неудовлетворенностію, иначе не было бы и нужды въ ней. А потому такой человѣкъ оказывается болѣе несчастнымъ, чѣмъ тѣ, которые считаются глупцами. «Такимъ образомъ, заключаетъ отсюда Секстъ: не пользу, а величайшее безпокойство доставляетъ ему наука о жизни» (Pyrr. III, 277). Кромѣ того, человѣкъ, полагающій, что онъ можетъ усвоить науку о жизни, вмѣстѣ съ тѣмъ, очевидно, признаетъ существованіе блага и зла по природѣ, а это убѣжденіе, говоритъ Секстъ, причиняетъ человѣку много безпокойствъ (ibid)[1]). Но если, такимъ образомъ, совершенно не можетъ быть никакого ученія, которое бы помогло намъ осуществлять наши жизненныя цѣли и задачи, наши стремленія къ счастью и нравственному совершенству, какъ бы мы то и другое ни понимали,— то становится совершенно понятнымъ и то, что и свою собственную философію, излагающую ученіе объ ἐποχή, ведущей къ совершенной атараксіи, Секстъ, а въ его лицѣ и вообще пирронисты, предлагаютъ, не какъ безусловный идеалъ жизни и дѣятельности. Свою собственную философію пирронисты, чтобы быть послѣдовательными, не имѣютъ права выдавать и, дѣйствительно, не выдаютъ за науку о жизни, а проповѣдуемую ими ἐποχή за вѣрный путь къ счастью: если, вообще, нѣтъ ни блага ни зла по природѣ, то таковымъ не можетъ быть, въ частности, и ἐποχή. Если, вообще, нѣтъ и не можетъ быть науки о жизни, которая бы трактовала о чемъ-нибудь безусловно истинномъ и несомнѣнномъ, то таковою не можетъ быть и философія пирронистовъ. И пирронисты не устрашились открыто сдѣлать этотъ выводъ. Выше мы уже вскользь упомянули (при изслѣдованіи гносеологіи Секста) о томъ, насколько скептически Секстъ смотритъ, съ чисто гносеологической точки зрѣнія, на свое собственное ученіе объ ἐποχή. Аналогичнымъ образомъ Секстъ смотритъ на свою ἐποχή и съ *этической* точки зрѣнія (Pyrr. I, 233 и друг.).

На основаніи всего сказаннаго становится яснымъ, что у пирронистовъ не остается рѣшительно ничего такого, на что они могли бы

---

[1]) Представленное нами изложеніе ученія Секста о невозможности существованія науки о жизни и даже о вредѣ ея, если бы такая существовала, изложено имъ въ его Pyrr. III, 239—278 и Dogm. V, 168—257. Въ обоихъ этихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Секстъ раскрываетъ данный вопросъ сходнымъ образомъ, и со стороны мыслей и со стороны порядка и способа ихъ изложенія, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже со стороны отдѣльныхъ выраженій.

указать, какъ на дѣйствительное благо, какъ на дѣйствительный идеалъ жизни и дѣятельности. Очевидно, мы имѣемъ дѣло съ скептицизмомъ—самымъ послѣдовательнымъ, самымъ безграничнымъ, не щадящимъ самого себя, потому что онъ и самого себя не рѣшается признать за совершенную истину, доставляющую человѣку дѣйствительное благо. И это сомнѣніе пирронистовъ въ своей собственной объективной состоятельности вовсе не является у нихъ результатомъ сохранившагося стремленія къ истинѣ, желанія когда-нибудь отыскать ее: ни одинъ пирронистъ, что называется, никогда и пальцемъ не шевельнулъ съ тою цѣлью, чтобы на практикѣ воспользоваться допускаемой имъ теоретическою возможностію познанія истины. Напротивъ, самое стремленіе къ отысканію истины, по ученію пирронистовъ, нужно бросить и никогда не возвращаться къ нему, потому что само это *стремленіе*, какъ всегда сопряженное съ безпокойствами и волненіями души, по ученію пирронистовъ, является для человѣка источникомъ зла, не говоря уже о томъ, что логическія, физіологическія, психологическія и другія данныя, съ которыми оперируютъ пирронисты, совершенно устраняютъ, съ ихъ точки зрѣнія, всякую надежду когда-либо познать истину. Слѣдовательно, только одно сомнѣніе пирронистовъ, *какъ таковое*, именно въ силу своей безповоротности и безграничной широты,—и *само себя* включаетъ въ сферу сомнительнаго. Тутъ мы уже имѣемъ дѣло не съ одними лишь теоретическими разсужденіями о границахъ нашего познанія, но также съ тѣмъ состояніемъ человѣческой воли, желанія и, вообще, жизненной энергіи, когда человѣкъ совершенно отказывается отъ всякой работы мысли, отъ отысканія какого бы то ни было критерія жизни и дѣятельности. Скептицизмъ пирронистовъ, не увѣренный даже въ истинности и законности самого себя, есть доказательство совершеннаго и безграничнаго индиферентизма его представителей ко всему внѣшнему міру и ко всѣмъ фактамъ и событіямъ, совершающимся въ немъ. Пирронистъ въ самомъ своемъ процессѣ разрушенія жизненныхъ устоевъ не испытываетъ сильнаго желанія и стремленія къ этому разрушенію. Пирронизмъ представляетъ изъ себя ту крайнюю степень отрицательнаго отношенія нашего волящаго и желающаго «я» къ наличной дѣйствительности, къ жизни и дѣятельности человѣка, когда человѣкъ переутомляется даже самою борьбою съ міромъ и враждою къ нему. Стоикъ и эпикуреецъ тоже отказываются отъ активнаго воздѣйствія на внѣшній міръ; но въ ихъ проповѣди, отчасти сохранившей въ себѣ элементъ убѣжденія въ своей истинности, звучитъ

нѣкоторая, хотя, конечно, слабая нотка сознательной активности, нѣкоторое положительное желаніе установить опредѣленныя, хотя бы то и чисто отрицательныя, отношенія къ внѣшнему міру. Пирронистъ не убѣжденъ даже въ томъ, что въ самомъ своемъ отказѣ отъ активнаго воздѣйствія на міръ человѣкъ можетъ достигнуть своего счастія, своего идеала жизни и дѣятельности: онъ совершенно отказался отъ *всякаго* идеала, благодаря которому можно бы было какимъ бы то ни было образомъ оріентироваться въ своихъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру, хотя бы то въ смыслѣ совершеннаго его отрицанія. *Совершенная пассивность* въ жизни и дѣятельности, носящая въ себѣ уже несомнѣнно патологическія черты духовно-нравственнаго вырожденія, какъ естественный результатъ отсутствія какого бы то ни было положительнаго идеала высочайшаго блага и дѣятельности,—составляетъ естественный психологическій и логическій выводъ, или, вѣрнѣе сказать, самую сущность и основной духъ всѣхъ изложенныхъ нами выше разсужденій Секста о необходимости воздерживаться въ своихъ сужденіяхъ относительно всего существующаго, безъ какихъ бы то ни было исключеній.

Что же касается психологическаго источника и того пути, который привелъ пирронистовъ къ столь печальнымъ результатамъ, то изъ всѣхъ приведенныхъ нами выше разсужденій пирронистовъ, изъ всей ихъ монотонно-однообразной софистической аргументаціи, направленной къ обоснованію ихъ абсолютнаго скепсиса, съ очевидностію слѣдуетъ, что ихъ безграничный скептицизмъ всецѣло вытекаетъ изъ ихъ *односторонняго интеллектуализма*,—изъ разъѣдающей рефлексіи ихъ теоретическаго разума, парализующей всякое проявленіе живого чувства и всякое движеніе ихъ воли. Строго говоря, о проявленіяхъ чувства и воли въ моральной философіи пирронистовъ, насколько объ этомъ мы можемъ судить на основаніи приведенныхъ нами выше ихъ разсужденій,—вовсе даже и рѣчи нѣтъ: за чисто *логической* аргументаціей теоретическаго разума, за его утонченной софистической *діалектикой*,—мы у пирронистовъ напрасно стали бы искать слѣдовъ живого чувства и желаній. Философія пирронистовъ фактически вся цѣликомъ уходитъ въ безплодную діалектику, въ безплодную игру теоретическаго разума съ самимъ собою, приведшую его къ самоотрицанію.

Ставя вопросъ объ отношеніи скептиковъ-пирронистовъ къ установившимся традиціямъ античной жизни въ сферѣ религіозной, нравственной, политической, бытовой и т. п.,—нельзя не видѣть,

что противопоставленіе индивидуальной человѣческой личности этимъ традиціямъ у пирронистовъ носитъ характеръ, аналогичный тому, какой мы отмѣтили и въ стоико-эпикурейской философіи: индиферентизмъ индивидуальной личности человѣка въ отношеніи къ традиціоннымъ взглядамъ античнаго общества и формамъ его жизни, имѣющій свои глубокіе корни въ ея индиферентномъ отношеніи къ внѣшнему міру вообще,—является характерною чертою какъ стоико-эпикурейской философіи, такъ и философіи пирронистовъ. И этотъ индиферентизмъ по отношенію къ традиціямъ античной жизни у стоиковъ, эпикурейцевъ и пирронистовъ свидѣтельствуетъ, какъ намъ объ этомъ приходилось говорить и выше, о гораздо болѣе глубокомъ и рѣшительномъ ихъ разрывѣ съ этими традиціями, чѣмъ реформаторскія попытки античныхъ философовъ предшествовавшей эпохи, черезъ сами эти попытки доказавшихъ, что античная жизнь была еще дорога ихъ сердцу. Но если мы обратимъ вниманіе на *степень* той глубины и рѣшительности, какою характеризуется разрывъ индивидуума съ античнымъ обществомъ и жизнію у пирронистовъ, по сравненію со стоиками и эпикурейцами; то пальму первенства въ этомъ отношеніи, несомнѣнно, мы должны отдать пирронистамъ, поскольку *степень* индиферентизма этихъ послѣднихъ къ внѣшнему міру, вообще, и къ античнымъ традиціямъ, въ частности, какъ мы видѣли, значительно сильнѣе, чѣмъ у стоиковъ и эпикурейцевъ. Въ своей самозамкнутости по отношенію къ внѣшнему міру индивидуальная личность человѣка въ пирронизмѣ не знаетъ никакихъ компромиссовъ и исключеній и достигаетъ того состоянія, когда внѣшній міръ перестаетъ интересовать эту личность, *даже какъ объектъ познанія*, чего мы еще не видимъ въ стоико-эпикурейской философіи. Односторонній интеллектуализмъ античнаго міросозерцанія, вообще, и античной моральной философіи, въ частности, въ лицѣ пирронистовъ, такимъ образомъ, приходитъ къ своему *самоотрицанію*, а слѣдовательно, и къ отрицанію всего античнаго міросозерцанія, какъ сплошь проникнутаго духомъ односторонняго интеллектуализма. Если въ стоицизмѣ и эпикуреизмѣ индивидуальная человѣческая личность ставитъ своею задачею (въ концѣ концовъ, для нея, правда, оказывающеюся фактически не достижимою) не только достиженіе независимости отъ внѣшняго міра, но и *господство* надъ нимъ,—то пирронизмъ принципіально и сознательно ограничивается лишь первою, чисто *отрицательною* половиною этой задачи—разрывомъ связи съ внѣшнимъ міромъ безъ того, чтобы вслѣдъ за этимъ разрывомъ установить съ нимъ какія бы то ни было новыя опредѣленныя отношенія.

Что касается той роли, какую пирронизмъ, съ отмѣченной нами его общей характерной стороны, сыгралъ въ дѣлѣ подготовленія античнаго міра къ усвоенію началъ *христіанской морали,* то эта роль можетъ быть названа подготовительной лишь въ томъ же *косвенномъ* смыслѣ, какъ и роль стоико-эпикурейской философіи. Пирронизмъ, въ различныхъ своихъ разновидностяхъ проникшій въ въ широкіе круги античнаго общества, несомнѣнно, много способствовалъ *разрушенію* основъ античнаго міра,— его міросозерцанія и формъ жизни, и этимъ самымъ освобождалъ и расчищалъ культурно-историческое поле для насажденія здѣсь *новыхъ* воззрѣній, *новыхъ* началъ и формъ жизни, какія и были возвѣщены христіанствомъ. Ультра-индивидуалистическая тенденція пирронизма, съ такою крайнею послѣдовательностію имъ проведенная, также могла косвеннымъ путемъ подготовлять среди античнаго міра почву для распространенія здѣсь началъ христіанской морали, съ ея высокою оцѣнкою значенія и цѣнности индивидуальной человѣческой личности: низкая оцѣнка въ античномъ мірѣ правъ индивидуальной человѣческой личности, противъ чего, повидимому, и боролся пирронизмъ, несомнѣнно являлась историческимъ тормозомъ для торжества здѣсь христіанства. И насколько отрицательное отношеніе пирронизма къ прежнимъ взглядамъ и устоямъ античной жизни и его ультра-индивидуалистическая тенденція оказываются, по сравненію съ стоицизмомъ и эпикуреизмомъ, болѣе послѣдовательными и болѣе глубокими,—настолько и разрушительная роль его болѣе достигала своихъ отрицательныхъ задачъ, хотя, по самому существу дѣла, чисто пассивный характеръ пирронизма дѣлалъ его разрушительную работу, при поверхностномъ взглядѣ на дѣло, не столь замѣтною, какъ аналогичная же работа стоицизма и эпикуреизма. Измѣрять историческое значеніе пирронизма въ разсматриваемомъ нами отношеніи числомъ его литературныхъ представителей или количествомъ написанныхъ ими сочиненій—врядъ ли будетъ справедливо: въ принципѣ отрицательно относившійся ко всякаго рода теоретическимъ изысканіямъ, отрицавшій возможность и нужду въ отысканіи истины вообще,—пирронизмъ, конечно, не могъ разсчитывать на большой кругъ своихъ литературныхъ работниковъ и приверженцевъ. Историческую роль пирронизма должно измѣрять тѣмъ, насколько широко и глубоко его основные принципы проникли въ широкіе круги античнаго общества. А что вліяніе пирронизма въ этомъ смыслѣ было, дѣйствительно, велико,—

объ этомъ говоритъ не только вся исторія нравовъ современнаго ему античнаго общества, съ его скептическимъ отношеніемъ къ античнымъ традиціямъ и къ научнымъ изысканіямъ (Пилатъ со своимъ: «что есть истина», явился яркимъ выразителемъ господствовавшаго въ то время среди античнаго общества скептическаго настроенія), но и тотъ фактъ, что скептическія тенденціи, какъ мы видѣли, не были чужды даже догматической философіи. Несомнѣнно, конечно, что пирронизмъ не столько вліялъ на античное общество, сколько самъ являлся отображеніемъ одного изъ важнѣйшихъ теченій въ этомъ обществѣ; но какъ извѣстная философская школа, пирронизмъ систематизировалъ, сконцентрировалъ и обосновалъ тѣ данныя, въ пользу скептическаго отношенія къ міросозерцанію и устоямъ античнаго міра, какія въ разнообразныхъ формахъ и какъ бы безсознательно, вообще, существовали среди античнаго общества. Въ этомъ смыслѣ пирронизмъ нѣчто привнесъ и отъ себя въ тотъ постепенный стихійный процессъ *саморазрушенія*, какой можно наблюдать въ античномъ обществѣ, современномъ пирронизму.—Въ дѣлѣ разрушенія основъ античнаго міросозерцанія пирронизмъ, въ ряду другихъ философскихъ системъ античнаго міра, разсмотрѣнныхъ нами выше, отличается своимъ сравнительнымъ *радикализмомъ*, не по степени только или широтѣ своего отрицанія античныхъ традицій, но также въ томъ отношеніи, что предметомъ своего отрицанія пирронизмъ избралъ *наиболѣе основной, центральный пунктъ* античнаго міросозерцанія, составляющій, такъ сказать, его душу, его основной нервъ. Мы имѣемъ въ виду *ультраинтеллектуализмъ*, какъ основную черту античнаго міросозерцанія и морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста. Пирронизмъ *сознательно* подкапывался подъ самый фундаментъ міросозерцанія и психики античнаго человѣка, когда отрицалъ въ принципѣ значеніе и цѣнность *теоретическаго разума*. Такой *принципіальности* и *сконцентрированности* въ отрицаніи самыхъ основъ античнаго міросозерцанія въ двухъ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ мы еще не замѣчаемъ. *Косвенно-подготовительная* роль пирронизма въ исторіи распространенія въ античномъ мірѣ христіанства, съ его отрицательнымъ отношеніемъ къ одностороннему интеллектуализму, вслѣдствіе этого, конечно, пріобрѣтаетъ въ нашихъ глазахъ значеніе первостепенной важности. Христіанское ученіе о спасеніи человѣка *вѣрою* во Христа, а вовсе не усиліями теоретическаго разума человѣка, благодаря радикально-разрушительной работѣ пирронизма,

встрѣтило себѣ въ античномъ мірѣ весьма благопріятную почву. Но этимъ и исчерпывается историческая роль пирронизма, въ дѣлѣ подготовки среди античнаго міра почвы для распространенія здѣсь началъ христіанской религіи и нравственности. Что же касается *положительныхъ* точекъ соприкосновенія въ разсматриваемомъ нами отношеніи между пирронизмомъ, съ одной стороны, и христіанскою моралью, съ другой,—то о нихъ здѣсь можно говорить еще съ меньшимъ правомъ, чѣмъ по отношенію къ философіи стоицизма и эпикуреизма. Стоицизмъ и эпикуреизмъ въ принципѣ еще не отказываются отъ попытокъ дать нѣчто положительно-новое, взамѣнъ отвергаемаго имъ традиціоннаго міросозерцанія, хотя эти попытки и оказались, въ концѣ концовъ безплодными. Пирронизмъ же сознательно и принципіально отказывается даже отъ самой мысли когда бы то ни было замѣнить свою разрушительную работу работой положительно-созидательной. Новаго, положительнаго онъ ничего не даетъ *и не обѣщаетъ дать*, а потому и христіанская мораль и морально-психологическій типъ истиннаго христіанина ничего положительнаго изъ пирронизма не могли себѣ позаимствовать,—ни въ области своихъ религіозныхъ основъ, совершенно игнорируемыхъ пирронизмомъ, ни въ области специфически моральной, поскольку пирронисты, какъ мы видѣли, отвергали также самую возможность и нужду въ какихъ бы то ни было моральныхъ идеалахъ. Въ дѣлѣ образованія морально-психологическаго типа христіанина, какъ типа *сердечно-волевого*, принципіально противоположнаго типу разсудочно-интеллектуальному,—пирронизмъ уже потому не могъ оказать положительныхъ услугъ, что, какъ мы видѣли, въ самомъ своемъ отрицаніи интеллектуализма, онъ опирался на психологическую почву самаго крайняго интеллектуализма.

Положительную аналогію между пирронизмомъ, съ одной стороны, и христіанскою моралью, съ другой, повидимому, можно усматривать въ высокой оцѣнкѣ значенія индивидуальной человѣческой личности, какая замѣчается какъ въ пирронизмѣ, такъ и въ христіанствѣ. Но, въ дѣйствительности, эта аналогія оказывается призрачною. Дѣло въ томъ, что освобождая индивидуальную личность человѣка отъ гнета античныхъ традицій и, вообще, отъ вліянія внѣшняго міра,—пирронизмъ совершенно отказываетъ этой личности въ какой бы то ни было объективной опорѣ, на какой она могла бы утвердить свою индивидуальность и тѣмъ проявить свою активность; отказываетъ ей пирронизмъ и въ какой бы то ни было духовной пищѣ, благодаря которой она могла бы обога-

щаться въ своемъ внутреннемъ содержаніи. Объективная природа всего міра, въ томъ числѣ и самого человѣка, пирронизмомъ провозглашается, какъ нѣчто, не доступное для человѣческаго познанія и даже излишнее. Все духовное содержаніе человѣческой личности, наличное и возможное въ будущемъ, также подвергается пирронизмомъ безпощадному сомнѣнію и провозглашается не имѣющимъ никакой объективной цѣнности. Въ концѣ концовъ, отъ индивидуальной человѣческой личности, достигшей независимости отъ внѣшняго міра и общественныхъ традицій,—въ системѣ пирронизма остается одна какая-то голая логическая абстракція; жить и дѣйствовать ей приходится, какъ-бы, въ безвоздушномъ пространствѣ. Никакой активности она проявить не можетъ, такъ какъ ни во что не вѣритъ, ничего не признаетъ заслуживающимъ любви или ненависти, одобренія или порицанія. Попытки стоицизма, эпикуреизма и другихъ разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ отыскать для индивидуальной человѣческой личности объективные устои и соотвѣтствующую духовную атмосферу, гдѣ она могла бы жить и дѣйствовать,—также, какъ мы видѣли, не привели ихъ къ положительнымъ результатамъ, такъ какъ эти объективные устои и эта духовная атмосфера были такого рода, что взамѣнъ прежняго рабства подвергали индивидуальную личность человѣка новому рабству, не менѣе тяжелому. Но стоицизму и эпикуреизму, а тѣмъ болѣе раннѣйшимъ античнымъ философамъ нельзя, по крайней мѣрѣ, отказать въ *стремленіи* утвердить свободу индивидуальной человѣческой личности на объективныхъ началахъ—метафизическихъ и моральныхъ. У пирронизма же нѣтъ и самаго этого стремленія. Разногласіе пирронизма съ христіанскою моралью, стремящеюся утвердить высокую цѣнность индивидуальной человѣческой личности на глубокой вѣрѣ въ существованіе *объективныхъ* основъ для этой свободы, на убѣжденіи въ бытіи личнаго, всесовершеннаго и всеблагаго Бога, личнаго безсмертія и т. п.,—это разногласіе въ данномъ случаѣ является еще болѣе радикальнымъ, чѣмъ даже поскольку дѣло касается стоицизма и эпикуреизма. Соотвѣтственно этому, созидательно-творческая активность индивидуальной человѣческой личности, провозглашаемая христіанскою моралью и утверждаемая на основныхъ началахъ христіанской религіи,—эта активность ничего не могла почерпнуть для себя положительнаго въ пирронизмѣ, который вполнѣ откровенно и категорически отказываетъ личности человѣка въ какой бы то ни было активной, созидательной роли, поскольку, съ точки

зрѣнія пирронизма, ей для этого не достаетъ никакой объективной опоры, никакихъ объективныхъ средствъ и путей.

Какимъ образомъ эта чисто пассивная роль индивидуальной человѣческой личности отражается, прежде всего, на *формальной* сторонѣ ученія пирронистовъ о нравственности?

Въ данномъ случаѣ мы, несомнѣнно, можетъ отмѣтить самую крайнюю степень упадка жизненной энергіи, какъ характерную черту нравственнаго міросозерцанія пирронистовъ, вѣрнѣе сказать, ихъ настроенія, такъ какъ о міросозерцаніи пирронистовъ, въ точномъ смыслѣ этого слова, и рѣчи быть не можетъ, въ виду ихъ категорическаго отказа отъ выработки какого бы то ни было опредѣленнаго міросозерцанія. Пирронисты въ этомъ отношеніи ушли впередъ, даже по сравненію со стоиками и эпикурейцами. Отсутствіе у пирронистовъ опредѣленныхъ идеаловъ о высочайшемъ благѣ и объ основномъ характерѣ и конечныхъ задачахъ нашей дѣятельности, имѣющее свои глубокіе психологическіе корни въ основныхъ гносеологическихъ принципахъ пирронизма, въ его *безграничномъ скептицизмѣ*, въ свою очередь, развившемся, какъ мы видѣли, на почвѣ односторонняго интеллектуализма,—это отсутствіе идеаловъ свидѣтельствуетъ объ упадкѣ у пирронистовъ жизненной энергіи, прежде всего, въ области волп, въ корнѣ подрывая ея энергію, поскольку послѣдняя можетъ развиваться и крѣпнуть лишь тогда, когда человѣкъ ясно сознаетъ опредѣленную положительную цѣль своей дѣятельности и убѣжденъ въ правильности того пути, по которому онъ идетъ къ намѣченной цѣли, тогда какъ пирронисты отрицали возможность того и другого. Стремиться энергично къ достиженію извѣстной цѣли, не будучи убѣжденнымъ въ томъ, что эта цѣль дѣйствительно является нашимъ благомъ, по своей природѣ, а не въ силу тѣхъ или иныхъ случайныхъ условій и обстоятельствъ только *кажется* намъ таковымъ; энергично, далѣе, стремиться къ преобразованію внѣшняго порядка вещей—матеріальныхъ жизненныхъ невзгодъ и нравственныхъ недостатковъ общества, признавая при этомъ, что всѣ эти физическія и нравственныя ненормальности только *намъ кажутся* ненормальностями, а другимъ лицамъ онѣ могутъ и не казаться таковыми да и не кажутся, причемъ, нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній считать свои субъективныя воззрѣнія болѣе вѣроятными, чѣмъ такія же субъективныя воззрѣнія другихъ людей, проти-

воположныя нашимъ,—совмѣстить въ себѣ этого рода противоположности человѣкъ психологически не способенъ. Одно изъ двухъ: или сильная воля и энергичная дѣятельность, направленная къ достиженію того, что мы считаемъ за благо, но въ такомъ случаѣ необходима самая твердая увѣренность въ томъ, что преслѣдуемая нами цѣль и путь къ ней, нами избранный, есть нѣчто дѣйствительно вѣрное и несомнѣнное; или же безграничный скептицизмъ относительно объективной истинности избранной нами цѣли нашей жизни и дѣятельности и ведущаго къ ней пути, но въ такомъ случаѣ объ энергичномъ стремленіи къ достиженію этой цѣли не можетъ быть и рѣчи. Пирронисты, по самому существу своей философіи, рѣшительно стали на сторону безграничнаго скептицизма; отсюда, упадокъ волевой энергіи долженъ проходить красною нитью черезъ всю ихъ философскую систему. Каждое новое скептическое положеніе пиррониста является, вмѣстѣ съ тѣмъ, новымъ и дальнѣйшимъ штрихомъ, рисующимъ намъ всю безграничную пассивность пирронистовъ, въ ихъ отношеніи ко всему міру и даже къ собственному благу, и крайнюю надорванность жизненной энергіи. Между гносеологическимъ ученіемъ пирронистовъ объ ἐποχή и надломленостію волевой энергіи, какъ одной изъ наиболѣе характерныхъ чертъ ихъ моральной философіи,—существуетъ, такимъ образомъ, неразрывная психологическая связь. Вся гносеологія пирронистовъ поэтому представляетъ изъ себя какъ бы своего рода психологическій очеркъ, рисующій намъ морально-психологическій типъ человѣка, съ крайне надломленною волею и душевно-усталаго, неспособнаго ни къ какой энергичной дѣятельности и даже къ энергичному душевному движенію и стремленію къ таковой дѣятельности.

Какимъ образомъ Секстъ формулируетъ свое ученіе о практическомъ осуществленіи этого идеала крайней пассивности въ жизни и дѣятельности, которая является естественнымъ выводомъ изъ гносеологіи пирронистовъ? О внѣшнемъ практическомъ приложеніи основныхъ началъ своей философіи пирронисты говорятъ лишь мимоходомъ. Однако въ сочиненіяхъ Секста Эмпирика имѣются ясныя указанія относительно того, что основнымъ внѣшнимъ практическимъ правиломъ, которое рекомендуетъ Секстъ, а въ его лицѣ и, вообще, пирронисты, является образъ дѣятельности, соотвѣтствующій тому, что намъ *кажется* (κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον) способствующимъ достиженію нашего личнаго счастія, нашей личной *пользы* (Dogm. I, 30; I, 226; V, 20; V, 140; ср. Рутг. I, 16—17; I, 237 и др.). Необходимость

критерія для внѣшней дѣятельности пирронисты, правда, признавали, но этимъ критеріемъ, по ученію пирронистовъ, можетъ быть только *наше личное субъективное мнѣніе о томъ, что можетъ быть намъ полезнымъ.* Слѣдуя въ жизни чему-нибудь, кажущемуся намъ болѣе всего способствующимъ нашему счастію,—всегда, по ученію пирронистовъ, должно помнить о томъ, что это только намъ кажется, будто-бы данный предметъ хорошъ, а другіе нѣтъ. *Убѣжденія* въ томъ, что это и на самомъ дѣлѣ такъ, по ученію пирронистовъ, у насъ никогда не должно быть. Поэтому, слѣдовать чему-либо съ увлеченіемъ и съ увѣренностію въ томъ, что тотъ или иной предметъ болѣе полезенъ и, вообще, болѣе хорошомъ, чѣмъ другой, по ученію пирронистовъ, не должно ни въ какомъ случаѣ: наше поведеніе должно быть столь же *пассивнымъ* и чуждымъ всякихъ опредѣленныхъ идеаловъ и плановъ (ἀδοξάστως), какъ и повиновеніе ребенка наставленіямъ своего воспитателя (Рутг. I, 230; ср. Рутг. I, 226; III, 2; III, 235 и др.). Но чтобы это руководство критеріемъ *кажущейся выгоды,* дѣйствительно, освобождало человѣка отъ всякой напряженной работы мысли и всякаго напряженія воли, при выборѣ изъ числа многихъ предметовъ, могущихъ намъ казаться полезными, чего-нибудь одного, и чтобы такимъ путемъ возможно было достигнуть состоянія совершенной пассивности въ жизни и дѣятельности,—для этого, съ точки зрѣнія философіи пирронистовъ, необходимъ какой-нибудь *внѣшній* критерій того, что, повидимому, можетъ быть предметомъ избранія, такъ чтобы намъ не было надобности оріентироваться среди многаго, кажущагося намъ полезнымъ, но чтобы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, *безъ всякаго даже малѣйшаго напряженія мысли и воли,* можно было бы рѣшить, что̀ именно соотвѣтствуетъ критерію кажущейся пользы и что нѣтъ. Вѣдь, этотъ критерій, самъ по себѣ, носитъ чисто формальный характеръ, а потому еще не рѣшаетъ вполнѣ даннаго вопроса и, слѣдовательно, самъ по себѣ не устраняетъ необходимости извѣстнаго рода активности въ обсужденіи того, что именно въ томъ или иномъ частномъ случаѣ должно быть признано соотвѣтствующимъ критерію кажущейся выгоды. Поэтому, въ качествѣ дополненія къ этому своему критерію, Секстъ присоединяетъ совѣтъ: *во всемъ поступать согласно съ установленными обычаями, нравами и законами своей страны и согласно основнымъ склонностямъ и потребностямъ своей природы.* Это именно, съ точки зрѣнія пирронистовъ, и будетъ жизнь κατὰ τὸ φαινόμενον (см. Рутг.

I, 16—17; ср. I, 231; I, 237 и др.; ср D. L. IX, 108 и др.). Критерій—совершенно ясный и опредѣленный. Но зато имъ, конечно, устраняется и та тѣнь активности, которая, повидимому, еще сохранялась въ ученіи Секста о необходимости для человѣка въ своей жизни и дѣятельности сознательно избирать то, что кажется ему болѣе способствующимъ счастливой жизни: при существованіи того внѣшняго критерія, какой рекомендуетъ Секстъ, и задумываться-то долго надъ даннымъ вопросомъ не приходится: просто—плыви по теченію, живи, какъ другіе живутъ въ томъ обществѣ, среди котораго ты живешь, живи, какъ живетъ тотъ народъ, къ которому ты принадлежишь... А кто принадлежитъ къ другому народу, у котораго нравы, законы, обычаи и нравственныя убѣжденія совершенно иные, даже такого рода, что тебѣ они кажутся безнравственными,—тотъ тоже долженъ руководиться *своимъ* критеріемъ, т. е. слѣдовать нравамъ, обычаямъ, вѣрованія *своего* народа,—и оба будутъ одинаково и правы и счастливы. Такого рода моралью, очевидно, исключается всякій прогрессъ въ общественной и государственной жизни человѣчества, вообще, и среди отдѣльныхъ народовъ, въ частности, потому что эта этика предписываетъ каждому лицу и народу, для достиженія счастливой жизни, плыть за общимъ теченіемъ, всегда и во всемъ придерживаться существующихъ традицій безъ всякихъ разсужденій, такъ какъ то, что соотвѣтствуетъ существующимъ въ данное время нравамъ, вѣрованіямъ и законамъ извѣстнаго народа, по взгляду пирронистовъ, вѣроятнѣе всего, и есть наиболѣе полезное для каждаго отдѣльнаго члена этого народа. Такимъ образомъ, мы видимъ, что пирронисты, столь много потрудившіеся надъ освобожденіемъ индивидуальной человѣческой личности отъ установившихся традицій, но не смогшіе указать для нея объективныхъ устоевъ, опираясь на которые она могла бы утвердить свою индивидуальность, развить свою духовную свободу и обогатить себя *новымъ* внутреннимъ содержаніемъ,—тѣмъ самымъ предоставили человѣка стихійному ходу вещей, заставляя его жить и дѣйствовать, такъ сказать, согласно закону *инерціи*. Естественно поэтому, что въ данномъ случаѣ индивидуальная человѣческая личность фактически остается въ стихійной, натуральной зависимости отъ тѣхъ же воспитавшихъ ее традицій, отъ которыхъ пирронисты пытались ее освободить. Въ живой дѣйствительности личность человѣка не можетъ существовать въ качествѣ какой-то логической абстракціи, пустой формы, освободившейся отъ прежняго, тради-

ціоннаго духовнаго содержанія, безъ замѣны его новымъ. Не давая духовному «я» человѣка никакого *новаго* содержанія, пирронисты оказываются, такимъ образомъ, фактически безсильными выбросить за бортъ и его *прежнее* содержаніе, поскольку старое можетъ быть вытѣснено только чѣмъ-нибудь положительно-новымъ. Даже разрушая старыя традиціи, пирронисты оказываются, т. о., вынужденными цѣпляться за обломки разрушаемаго ими же зданія античной культуры,—по той простой причинѣ, что ничего положительно-новаго они и не въ состояніи были сообщить. Съ пирронистами, такимъ образомъ, въ болѣе сильной степени повторилось то же явленіе, какое мы отмѣтили и при разсмотрѣніи другихъ философскихъ системъ. И пирронисты оказываются безсильными освободиться изъ заколдованнаго круга античныхъ традицій и стать на новый путь творчески-созидательной дѣятельности въ моральной области, такъ какъ этотъ новый путь имъ не былъ извѣстенъ. Абстрактный радикализмъ пирронистовъ, такимъ образомъ, оказывается, въ концѣ концовъ, призрачнымъ и совершенно не продуктивнымъ. Односторонній интеллектуализмъ и натурализмъ античнаго міросозерцанія, съ его признаніемъ естественности и неизмѣнности существующаго порядка вещей и признаніемъ необходимости для отдѣльной человѣческой личности приспособляться къ этому наличному порядку,—безсознательно даетъ о себѣ знать и въ философіи пирронистовъ, какъ онъ сказывался и въ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ. Само собою понятно, что и ученіе Секста о невозможности, такъ называемой, науки о жизни, которая бы изслѣдовала нормы и идеалы для нашей дѣятельности,—въ своемъ практическомъ приложеніи должно разрѣшиться въ то, что всякій будетъ довольствоваться только своими собственными взглядами и понятіями о благѣ и злѣ, о нравственномъ и безнравственномъ, считая совершенно излишнимъ учиться въ этомъ отношеніи чему-нибудь у другихъ, а равно и самому поучать другихъ: вѣдь, каждый человѣкъ, съ своей точки зрѣнія, правъ, хотя бы взгляды различныхъ лицъ расходились до противоположности. И тутъ, слѣдовательно, въ своемъ практическомъ приложеніи къ жизни философія пирронистовъ идетъ не по пути прогресса и усовершенствованія жизни отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ обществъ, а открыто проповѣдуетъ равнодушіе ко всякаго рода прогрессу, совершенный застой и мертвенную инертность.

На основаніи всего сказаннаго, можно утверждать, что въ вопросѣ о формальномъ принципѣ нравственной дѣятельности, фило-

софія пирронистовъ, и по своему внутреннему характеру и по своему практическому приложенію къ живой дѣятельности,—въ принципѣ оказывается тождественной съ философіей стоиковъ и эпикурейцевъ: надломленность волевой энергіи, низведеніе и ограниченіе нашихъ желаній до степени существующаго порядка вещей, каковъ бы онъ ни былъ; отказъ отъ всякой попытки окружающую насъ дѣйствительность измѣнить согласно нашимъ желаніямъ; наконецъ, признаніе существующаго на лицо порядка вещей и жизни, согласной съ нимъ, найлучшимъ средствомъ къ счастливой жизни,—все это мы одинаково встрѣчаемъ, въ качествѣ характерныхъ чертъ, и въ философіи пирронистовъ, какъ и въ разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системахъ стоиковъ и эпикурейцевъ. Различіе въ данномъ случаѣ между ними заключается лишь въ томъ, что у пирронистовъ эта надломленность волевой энергіи выражена сильнѣе, чѣмъ у стоиковъ и эпикурейцевъ, благодаря отмѣченнымъ намъ выше особенностямъ ихъ гносеологіи и тѣмъ цѣлямъ, въ виду которыхъ эти особенности допущены. Очевидно поэтому, что между ученіемъ пирронистовъ, проповѣдывавшихъ совершенное упраздненіе какихъ бы то ни было опредѣленныхъ нравственныхъ идеаловъ жизни и дѣятельности, а отсюда и совершенно пассивное отношеніе человѣка къ собственному благу и нравственному совершенству, и христіанствомъ, проповѣдующимъ необходимость внутренняго и внѣшняго преобразованія, на религіозно-нравственныхъ началахъ, всего міра и каждаго человѣка въ отдѣльности, христіанствомъ, имѣющимъ научить *всѣ* народы, возвѣстить Евангеліе *всей* твари, что открыто отрицаетъ философія пирронистовъ,—между этими двумя ученіями, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, можетъ быть одна только *діаметральная противоположность*. Пирронизмъ проповѣдуетъ въ жизни человѣка и всего міра, какъ и стоическая и эпикурейская философія, status quo и притомъ—абсолютное, возведенное въ принципъ, что необходимо ведетъ къ регрессу во всѣхъ сферахъ жизни, а нравственной въ особенности; христіанство же возвѣстило міру идею безконечнаго религіозно-нравственнаго прогреса, влекущаго за собою прогрессъ и во всѣхъ другихъ областяхъ жизни. Допустить, поэтому, возможность возникновенія и развитія прогрессирующаго идеала христіанства изъ тѣхъ нравственныхъ началъ, выразителемъ которыхъ является пирронизмъ,—значитъ прямо итти вразрѣзъ съ требованіями законовъ не только логики, но также исторіи и психологіи

развитія какъ отдѣльныхъ людей, такъ и цѣлыхъ народовъ. Если къ этому мы прибавимъ еще и то, что пирронисты проповѣдывали крайнее ограниченіе человѣческихъ страстей, *какъ таковое*, не указывая взамѣнъ этого ограниченія ни на какое иное направленіе, по которому бы у человѣка шло положительное развитіе его воли и желаній, а напротивъ, разумѣя подъ страстями всѣ, вообще, болѣе или менѣе сильныя склонности и желанія, какъ таковыя, предосудительныя, яко-бы, уже потому и только потому, что онѣ сильны и напряжены (Pyrr. I, 25, 29—30; III, 236—238),—то для насъ станетъ еще болѣе яснымъ, что въ разсматриваемомъ нами отношеніи пирронизмъ, въ существѣ дѣла, вращается въ сферѣ тѣхъ же идей, что и стоико-эпикурейская философія. Пирронизмъ въ данномъ случаѣ принципіально расходится съ христіанской нравственностію, которая осуждаетъ извѣстное *дурное направленіе* нашихъ страстей и желаній, но самый фактъ напряженности въ склонностяхъ и желаніяхъ даннаго лица при преслѣдованіи имъ извѣстнаго рода идеаловъ не только не отрицаетъ, но признаетъ его однимъ изъ наиболѣе существенныхъ и необходимыхъ условій для достиженія истиннаго счастья и истиннаго нравственнаго совершенства. И здѣсь мы, такимъ образомъ, видимъ, съ одной стороны (въ пирронизмѣ), требованіе *подавленія* въ себѣ энергіи нашей воли, напряженности нашихъ желаній, безъ какихъ бы то ни было ограниченій,—съ другой стороны (въ христіанствѣ), видимъ требованіе *усиливать и укрѣплять* въ себѣ энергію воли, напряженность нашихъ склонностей и желаній, направленныхъ къ достиженію извѣстнаго рода опредѣленныхъ, объективно-существующихъ благъ. Непосредственнаго положительнаго психологическаго перехода отъ пирронизма къ христіанству, т. о., быть не можетъ. Дальнѣйшее развитіе началъ пирронизма должно вести все къ большему ограниченію и совершенной притупленности въ человѣкѣ его склонностей и желаній, но никакъ не къ ихъ развитію въ извѣстномъ направленіи, чего требуетъ христіанство. Допустить положительную генетическую зависимость христіанства, какъ историческаго явленія, и морально-психологическаго типа христіанина отъ моральной философіи пирронизма—значитъ признать въ исторіи человѣчества какой-то необъяснимый психологическій скачекъ въ ходѣ развитія его идей и, вообще, его душевной жизни.

При изложеніи философской морали стоиковъ и эпикурейцевъ, а отчасти и болѣе раннихъ философовъ,—намъ пришлось отмѣтить

черты крайняго упадка жизненной энергіи, какъ той основной цѣли, къ которой, по ученію этихъ философовъ, долженъ стремиться человѣкъ,—упадка не только въ сферѣ человѣческой воли и желаній, но и въ области *чувствъ*, доказательствомъ чего служитъ ученіе стоиковъ и эпикурейцевъ объ апатіи и атараксіи, сущность котораго, какъ мы видѣли, заключается именно въ разочарованномъ эвдемонизмѣ. Пирронизмъ и по данному вопросу находится въ существенномъ согласіи со стоической и эпикурейской философіей и отличается отъ нея только по степени, дѣлая и въ этомъ отношеніи дальнѣйшій шагъ впередъ по пути все болѣе и болѣе возрастающей апатіи ко всему существующему.

Что окончательной цѣлью нашей жизни и дѣятельности, по ученію пирронистовъ, должно быть достиженіе совершенной атараксіи, въ смыслѣ свободы отъ всякихъ душевныхъ волненій, и что ἐποχή, по ученію пирронистовъ, есть только *средство и путь* къ атараксіи,—объ этомъ намъ уже приходилось упоминать выше. Противополагать однимъ положеніямъ другія, имъ противоположныя, но равно убѣдительныя, по Сексту, мы должны именно для того, чтобы «притти сначала къ ἐποχή, а потомъ—къ ἀταραξία» (τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχὴν τὸ δὲ μετὰ τοῦτο ἀταραξίαν: Pyrr. I, 8). Движущимъ началомъ скепсиса, по словамъ Секстъ является надежда на достиженіе состоянія атараксіи (Pyrr. I, 12; ср. I, 18 и др.). Въ Pyrr. I, 25 Секстъ также прямо заявляетъ, что «цѣлію скептика является атараксія». Но особенно ясно та мысль, что все ученіе Секста объ ἐποχή, есть только указаніе *пути* къ атараксіи и лишь постольку имѣетъ смыслъ и значеніе,—выражена у Секста въ Pyrr. I, 31, гдѣ мы читаемъ, между прочимъ, слѣдующее: ἐπεὶ δὲ τὴν ἀταραξίαν ἀκολουθεῖν ἐφάσκομεν τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ ἀκόλουθον ἂν εἴη λέγειν ὅπως ἡμῖν ἡ ἐποχὴ περιγίνεται. Отсюда, безъ уясненія сущности и духа ученія пирронистовъ объ „ἐποχή“ въ сужденіяхъ, въ особенности по вопросу о природѣ блага и зла, какъ *средствѣ* къ достиженію атараксіи,—невозможно понять внутренній смыслъ, духъ и значеніе самой „ἀταραξία“, какъ конечной *цѣли* стремленій человѣка (ср. Pyrr. I, 31 и др.).

Какимъ образомъ „ἐποχή“ въ сужденіяхъ относительно существованія въ мірѣ чего бы то ни было такого, что могло быть названо благомъ или зломъ по своей природѣ, приводитъ насъ, по мнѣнію Секста, къ атараксіи,—это отчасти ясно уже изъ того, что благодаря ἐποχή человѣкъ, по Сексту, получаетъ возможность относиться равнодушно ко всему, что обыкновенно считается за благо или за зло, не огор-

чаться, если его постигаетъ какое-нибудь зло, и не слишкомъ привязываться къ такъ называемымъ благамъ, а потому, опять-таки, не слишкомъ и огорчаться, если этихъ благъ у него недостаетъ или же если онъ ихъ потеряетъ (Pyrr. I, 26—27). Такимъ образомъ, атараксія Секста носитъ тотъ же характеръ пассивно-отрицательнаго отношенія къ внѣшнему міру, что и апатія стоиковъ и атараксія эпикурейцевъ: душевное спокойствіе и, вообще, счастье человѣка, и по Сексту, состоитъ въ томъ, что онъ относится равнодушно ко всему міру, къ его благамъ и недостаткамъ, не считая ни то ни другое за что-либо заслуживающее названія дѣйствительнаго блага или зла. Въ отношеніи къ внѣшнему міру атараксія Секста отличается отъ стоико-эпикурейской, главнымъ образомъ, тѣми *основаніями*, въ силу которыхъ она, по мнѣнію Секста, становится доступною для человѣка: по ученію стоиковъ, для достиженія апатіи по отношенію къ внѣшнему міру нужно считать все внѣшнее за нѣчто безразличное въ силу его природы; къ этому же ученію близко подходитъ и ученіе эпикурейцевъ, которые, хотя въ принципѣ и не считали внѣшній міръ за нѣчто совершенно безразличное для нашего счастія, но, перенося весь центръ тяжести человѣческаго счастія на отрицательныя удовольствія, возникающія вслѣдствіе отсутствія огорченій отъ утраты благъ внѣшняго міра и вслѣдствіе равнодушія къ его невзгодамъ,—фактически проповѣдывали то же стоическое ученіе о безразличіи для нашего блага всѣхъ внѣшнихъ вещей. Пирронисты также полагаютъ, что для нашего счастія намъ необходимо быть равнодушными ко внѣшнему міру; но только они думаютъ, что это равнодушіе достигается не убѣжденіемъ въ томъ, что внѣшнія вещи безразличны для нашего счастія по своей природѣ, а чисто отрицательнымъ путемъ—*путемъ воздержанія въ своихъ сужденіяхъ* отъ всякаго убѣжденія относительно того, имѣетъ ли внѣшній міръ какое-нибудь значеніе для нашего счастія. Пирронисты, какъ намъ уже приходилось замѣчать, предостерегаютъ своихъ послѣдователей даже отъ того, чтобы въ самомъ отсутствіи убѣжденія въ объективномъ существованіи блага и зла видѣть дѣйствительное благо по природѣ. Подобнымъ же образомъ пирронисты возстаютъ и противъ того, чтобы, взамѣнъ признанія внѣшнихъ вещей за дѣйствительное благо и зло, видѣть дѣйствительное благо и зло въ томъ или иномъ душевномъ настроеніи, потому что, съ точки зрѣнія пирронистовъ, этимъ препятствіе къ достиженію атараксіи еще никакъ не

устраняется, а только переносится въ другую сферу: вмѣсто привязанности къ внѣшнему міру, въ этомъ случаѣ является привязанность къ тому душевному настроенію, которое мы считаемъ за благо по природѣ, а отсюда возникаетъ всякаго рода безпокойства, въ случаѣ, напр., если намъ не удается достигнуть этого, кажущагося намъ блага. Слѣдовательно, пирронисты, по сравненію со стоиками и эпикурейцами, *расширяютъ* сферу того, къ чему мы должны относиться равнодушно и считать его безразличнымъ для нашего счастія, *включая въ эту сферу даже свое собственное убѣжденіе въ томъ, что ко всему должно относиться равнодушно для достиженія атараксіи.* Въ этомъ отношеніи пирронисты дѣлаютъ дальнѣйшій шагъ, по сравненію со стоико-эпикурейской философіей. Для иллюстроціи этого ученія пирроннистовъ о происхожденій и сущности атараксіи, вслѣдствіе абсолютнаго воздержанія въ сужденіяхъ о томъ, что есть благо или зло по природѣ, внѣшнія ли вещи или извѣстное душевное настроеніе,—приведемъ нѣсколько болѣе или менѣе характерныхъ выдержекъ изъ разсужденій Секста Эмпирика. Вотъ какъ, напр., объ этомъ вопросѣ разсуждаетъ Секстъ въ Pyrr. III, 35—38, заканчивая свои разсужденія о безконечныхъ разногласіяхъ между догматиками по вопросу о благѣ и злѣ: «Скептикъ, читаемъ мы здѣсь: наблюдая такого рода разногласія въ сужденіяхъ, воздерживается въ выраженіи своего мнѣнія насчетъ того, что по своей природѣ есть благо и что—зло или, вообще, что должно дѣлать и чего не должно.... Вѣдь, когда понимающій человѣкъ не присоединяетъ, при этомъ, мысли о томъ, что испытываемое или есть зло по своей природѣ; то этимъ самымъ онъ умѣряетъ свое страданіе, потому что присоединеніе мысли о чемъ-нибудь подобномъ есть нѣчто худшее, чѣмъ само страданіе.... Думающій же, будто что-либо есть по самой своей природѣ благо или зло, или что одно что-либо должно дѣлать, а другого нельзя, подвергается разнообразнымъ безпокойствамъ: когда съ нимъ случается то, что онъ считаетъ зломъ по природѣ, онъ воображаетъ себя подвергшимся мученіямъ, а когда съ нимъ случается то, что онъ считаетъ за благо, онъ терпитъ непріятность отъ своей спѣси, отъ страха предъ возможностію потерять его и, наконецъ, отъ опасенія опять подвергнуться тому, что онъ считаетъ за зло.... Отсюда мы заключаемъ, что если что-либо, причиняющее намъ какое-нибудь зло, дѣйствительно есть зло и поэтому должно быть избѣгаемо, а убѣжденіе въ томъ, что одно что-либо по природѣ есть зло, а другое—

благо, вызываетъ у насъ безпокойство; то, слѣдовательно, самое-то убѣжденіе въ существованіи блага и зла по природѣ и есть зло, которое должно быть избѣгаемо». Съ подобнаго же рода разсужденіемъ Секста мы встрѣчаемся и въ Dogmat. V, 119—124. Указавъ на то, что, разъ какое-нибудь зло (напр., смерть, скорбь и пр.) должно быть избѣгаемо, то поэтому самому должно быть избѣгаемо и то, что причиняетъ это зло,—Секстъ дальше продолжаетъ: «Убѣжденіе, въ томъ, что существуютъ блага, по самой своей природѣ, причиняетъ... зло. Такимъ образомъ, то, что нѣкоторыми защищается въ качествѣ блага, на самомъ дѣлѣ оказывается зломъ и является причиной несчастной жизни. Ибо черезъ такого рода блага происходитъ.... сребролюбіе, славолюбіе, соревнованіе, любовь къ наслажденіямъ и проч., что сопутствуетъ имъ. Вѣдь, каждый изъ людей, преслѣдуя энергично и съ твердымъ убѣжденіемъ то, что онъ считаетъ за благо и за нѣчто заслуживающее быть избираемымъ,—незамѣтно впадаетъ въ находящееся тутъ же зло.... Такъ, напр., заранѣе убѣжденный въ томъ, что богатство есть благо, долженъ съ усердіемъ предпринимать все къ тому, чтобы достигнуть богатства....; предположившій, что слава заслуживаетъ нашего вниманія, съ усиліемъ стремиться къ славѣ, а усиленное стремленіе къ славѣ есть уже славолюбіе. Такимъ образомъ, убѣжденіе, что слава должна быть признана заслуживающею нашего вниманія и что она есть благо по природѣ, причиняетъ громадное зло—славолюбіе». Точно также, по мнѣнію Секста, и признающій удовольствіе за благо по природѣ, въ дѣйствительности, впадаетъ въ величайшее изъ золъ—въ любовь къ наслажденіямъ (Dogmat. V, 124 ср. V, 125—130). Въ Dogm. V, 146—147 Секстъ раскрываетъ подобнаго же рода мысли, въ частности, относительно признанія за благо богатства, доказывая, что такое убѣжденіе само по себѣ есть уже зло. «Говорящій, напр., что богатство есть благо, а бѣдность—зло, если онъ случайно не владѣетъ богатствомъ, по словамъ Секста, вдвойнѣ безпокоится: и тѣмъ, что не имѣетъ признаваемаго имъ за благо, и тѣмъ, что заботится о его пріобрѣтеніи. Пріобрѣвши же богатство, онъ втройнѣ подвергается безпокойствамъ: во-первыхъ, черезъ то, что радуется прекращенію состоянія бѣдности, во-вторыхъ, вслѣдствіе того, что заботится о сохраненіи богатства и, въ-третьихъ, черезъ то, что терзается страхомъ его потерять. А кто не смотритъ на богатство, ни какъ на благо по природѣ ни какъ на зло, а предпочитаетъ держаться на этотъ счетъ положенія «οὐ μᾶλλον» (т. е.

что богатство не болѣе есть благо, какъ и зло),—тотъ ни отсутствіемъ его не смущается ни его присутствію не радуется, а въ обоихъ случаяхъ остается невозмутимымъ» (Ср. ibid. 141—142).— Признаніе существованія въ природѣ объективныхъ благъ порождаетъ, по взгляду Секста, и общественныя безпорядки: зависть, взаимныя оскорбленія, убійства и проч. Именно, вслѣдствіе такого убѣжденія относительно сущности благъ, у человѣка, по мнѣнію Секста, возникаетъ ненасытимая жажда къ обладанію ими все въ большемъ и большемъ количествѣ. Отсюда, возникаетъ печаль и недовольство по поводу того, что не онъ одинъ владѣетъ этими благами, а также другіе, что, въ свою очередь, порождаетъ взаимныя оскорбленія, ненависть и даже убійства. Такимъ образомъ, убѣжденіе въ томъ, что въ дѣйствительности существуютъ блага по природѣ, и въ данномъ случаѣ причиняетъ безпокойство, т. е. уже дѣйствительное зло. Точно также допускающій существованіе зла по природѣ не только подвергается, наравнѣ со всѣми людьми, обычнымъ бѣдствіямъ, но испытываетъ еще большую непріятность отъ *убѣжденія* въ томъ, что это, испытываемое имъ зло есть дѣйствительное зло, по самой своей природѣ; «когда же мы держимся того мнѣнія, что ничто изъ всего этого не есть ни благо ни зло, тогда, по словамъ Секста, мы будемъ свободны отъ безпокойствъ» (Dogm. V, 125—130). Поэтому, въ высшей степени неудачнымъ, по мнѣнію Секста, оказывается то обычное утѣшеніе, какое предлагаютъ человѣку, потерпѣвшему въ чемъ-либо неудачу,—именно, когда говорятъ, что дѣйствительное благо заключается, молъ, не въ томъ, чего данное лицо не имѣетъ, а въ чемъ-либо иномъ. Человѣка, предлагающаго такого такого рода утѣшеніе, Секстъ сравниваетъ съ врачемъ, который, исцѣляя своего паціента отъ одной какой-нибудь болѣзни, взамѣнъ ея, причиняетъ ему другую, подобную ей, потому что такого рода утѣшенія не освобождаютъ человѣка отъ самого *стремленія* къ достиженію благъ, а только направляютъ его въ другую сторону. Только тогда мы, по словамъ Секста, избавили бы кого-нибудь отъ безпокойствъ, «если бы подверженнаго безпокойствамъ, вслѣдствіе того, что онъ избѣгаетъ признаваемаго имъ за зло и стремится къ признаваему имъ за благо,—убѣдили въ томъ, что вообще ничего нѣтъ ни прекраснаго ни злого по своей природѣ, но, какъ говоритъ Тимонъ, πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκριται". Подобнаго же рода совѣты даетъ и самъ Секстъ. Абсолютный скептицизмъ, по мнѣнію Секста, т. о., способствуетъ устроенію счастливой жизни (подробнѣе см. Dogm. V, 131—140).

Приведенныя нами фактическія данныя, заимствованныя нами изъ сочиненій Секста, достаточно ясно и опредѣленно подтверждаютъ высказанное нами положеніе, что въ своемъ крайне апатичномъ отношеніи не только ко всему внѣшнему міру, но и къ собственному благу пирронисты пошли далѣе даже стоиковъ и эпикурейцевъ: для пирронистовъ нѣтъ рѣшительно ничего ни во внѣшнемъ мірѣ ни во внутреннемъ душевномъ мірѣ человѣка такого, что заслуживало бы преимущественнаго вниманія или отвращенія, нѣтъ рѣшительно ничего ни внѣ насъ ни въ насъ самихъ такого, изъ-за чего намъ слѣдовало бы волноваться, даже въ самой незначительной степени,—радоваться или печалиться: Секстъ радость и печаль одинаково считаетъ препятствіемъ для спокойной и счастливой жизни (см. приведенное выше мѣсто изъ Dogm. V, 146—147 и др.). То душевное состояніе, какое рекомендуетъ намъ Секстъ, какъ состояніе совершеннаго счастія,—въ дѣйствительности, есть полное безчувствіе, полная безучастность какъ къ внѣшнему міру (слѣдовательно, и къ людямъ), такъ и къ собственному благу. Тутъ мы видимъ совершенную усталость и апатію къ самому факту нашего индивидуальнаго существованія. Сильныя чувства любви, привязанности, радости и т. п., составляющія основное содержаніе жизни всякаго человѣка, полнаго жизненныхъ силъ и способнаго къ дальнѣйшему ихъ раскрытію, въ частности, къ нравственному самоусовершенствованію,—эти чувства Секстъ не только не признаетъ необходимыми для полноты человѣческаго счастія, но признаетъ ихъ главными врагами душевнаго спокойствія. Стоики и эпикурейцы въ принципѣ учили о необходимости человѣку подавлять лишь свои *страсти*, хотя фактически переступали эти принципіальныя рамки и отъ отрицанія страстей переходили къ проповѣди о подавленіи въ себѣ всѣхъ вообще сильныхъ чувствъ и желаній. *Пирронисты же въ принципѣ проповѣдуютъ о совершенномъ подавленіи въ себѣ всякаго рода чувствъ и желаній.* Секстъ, по примѣру стоиковъ и эпикурейцевъ, но съ большею рѣшительностію, послѣдовательностію и сознательностію полагаетъ, что тогда, именно, и истинно счастливая жизнь начинается, когда человѣкъ ничего не любитъ, ничего не ненавидитъ, ни къ чему не привязывается, ничему не радуется, и, вообще, когда у него не бываетъ сильныхъ чувствъ и волненій. Само собою понятно, что такая апатія ко всему существующему и даже къ собственному благу, какая обнаруживается въ философіи пирронистовъ, не только говоритъ о крайнемъ упадкѣ

жизненной энергіи въ области чувствъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ подтверждаетъ сказанное нами выше объ упадкѣ жизненной энергіи и въ сферѣ воли, тоже какъ одной изъ характерныхъ особенностей нравственныхъ воззрѣній пирронистовъ (съ формальной стороны), потому что человѣкъ, столь апатично относящійся ко всему существующему, не способный къ глубокимъ и сильнымъ чувствамъ любви, привязанности, отвращенія, радости, печали и проч.,—по существу дѣла не способенъ къ энергичнымъ стремленіямъ и къ энергичной дѣятельности, направленной къ созиданію и развитію во внѣшнемъ мірѣ и въ самомъ себѣ того, что онъ могъ бы любить, и къ подавленію того, что ему представляется зломъ: немыслима энергичная дѣятельность, если она не согрѣта живымъ и сильнымъ чувствомъ любви и привязанности къ ея объекту или сильнымъ чувствомъ отвращенія къ тому, къ уничтоженію чего она направлена.

Такимъ образомъ, крайній упадокъ жизненной энергіи въ сферѣ *воли* и *чувствъ*, какъ результатъ односторонняго интеллектуализма, дѣйствительно, можетъ считаться характерною чертою нравственныхъ воззрѣній пирронійской моральной философіи, съ ея формальной стороны,—даже въ большей степени, чѣмъ это должно сказать относительно стоической и эпикурейской философіи. Идеаломъ пирронистовъ является подавленіе въ себѣ всего, что̀ хотя сколько-нибудь говоритъ о жизни, о живомъ стремленіи, о живомъ чувствѣ. Очевидно, что такого рода моральныя воззрѣнія и настроенность психологически неспособны породить изъ себя полную жизненныхъ силъ нравственность *христіанскую* и морально-психологическій типъ истиннаго христіанина, характеризующійся съ формальной стороны, какъ намъ уже неоднократно приходилось упоминать и выше, сильной волевой энергіей, а также сильными и глубокими чувствами, особенно, чувствами любви къ добру и отвращенія къ злу. Философія пирронистовъ является поэтому новымъ и дальнѣйшимъ доказательствомъ отсутствія положительной генетической зависимости, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, христіанской морали и морально-психологическаго типа христіанина отъ того теченія въ античномъ обществѣ, выразителемъ котораго являлся пирронизмъ.

Косвенную услугу дѣлу распространенія среди античнаго міра христіанской морали пирронизмъ въ разсматриваемомъ нами отношеніи, конечно, оказалъ, но не иную, какъ и разсмотрѣнныя нами выше философскія школы: онъ, благодаря своей прямолинейности и логической послѣдовательности, еще яснѣе своихъ предшественниковъ на философско-литературномъ поприщѣ показалъ античному чело-

вѣку, что итти дальше по тому односторонне-интеллектуалистическому и узко-натуралистическому пути, по какому доселѣ шло развитіе нравственныхъ воззрѣній античнаго человѣчества, уже некуда. Античному человѣку пирронизмъ какъ-бы предлагалъ такого рода альтернативу: или усвоить принципы скептической философіи, являющіеся конечнымъ психологическимъ и логическимъ выводомъ изъ всего историческаго развитія общаго религіозно-нравственнаго античнаго міросозерцанія, и этимъ обречь себя на вѣрную культурно-историческую смерть, на постепенное, но неизбѣжное духовное умираніе,—или же радикально отречься и отъ принциповъ скептической философіи и отъ возрастившей ее основной почвы—античнаго религіозно-нравственнаго міросозерцанія, а взамѣнъ этого усвоить *новыя* по существу начала религіи и морали. Духовно здоровая часть античнаго человѣчества, несомнѣнно, должна была остановиться на второй половинѣ этой альтернативы. Глубокая и полная жизненной энергіи убѣжденность послѣдователей христіанской религіи въ непреложности возвѣщаемыхъ ею истинъ и явилась тою благодѣтельною реакціей для античнаго міра, утомленнаго безплоднымъ и абстрактнымъ интеллектуализмомъ и скептицизмомъ, которая и спасла античный міръ отъ духовной историко-культурной смерти. Глубокая убѣжденность христіанскаго міросозерцанія находила для себя въ античномъ мірѣ тѣмъ болѣе радостный откликъ, чѣмъ сильнѣе здѣсь давали себя чувствовать разрушительныя тенденціи скептицизма. Каждая новая брешь, производимая скептицизмомъ въ нѣкогда стройномъ и красивомъ зданіи античной духовной культуры, должна была все болѣе и болѣе усиливать въ представителяхъ античнаго міра, еще сохранившихъ въ себѣ остатки жизненныхъ силъ, стремленіе къ отысканію *новыхъ* началъ жизни, взамѣнъ разрушаемыхъ традиціонныхъ. Христіанство и явилось историческимъ отвѣтомъ на эти стремленія. Но этотъ отвѣтъ античный міръ получилъ *извнѣ*, а не породилъ его изъ себя: историческій ходъ развитія античнаго міросозерцанія и всей духовной жизни, какъ мы видѣли, шелъ по пути *усиленія* духа скептицизма во всѣхъ областяхъ мысли и жизни, но не по пути сближенія съ принципами глубокой и напряженной убѣжденности, составляющей самое существо христіанской религіи и морали.

По вопросу о *матеріальной* сторонѣ этическихъ воззрѣній Секста и, вообще, пирронистовъ и о взаимоотношеніи между этими воззрѣніями, съ одной стороны, и христіанскими, съ другой,—

подробно говорить намъ нѣтъ нужды: относительно объективной конечной *цѣли* нашихъ стремленій и о *нравственномъ законѣ*, опредѣляющемъ наши обязаности по отношенію къ ближнимъ и къ самимъ себѣ, Секстъ рѣшительно ничего не говоритъ, да и не можетъ что-либо сказать объ этомъ предметѣ, по той простой причинѣ что пирронисты отрицали объективное существованіе чего-либо, что по своей природѣ могло бы быть названо благомъ, а также нравственнымъ или безнравственнымъ. Для Секста и пирронистовъ, вообще, не можетъ быть вопроса о томъ, есть ли какая-нибудь опредѣленная конечная цѣль нашихъ стремленій, какъ наше высочайшее благо, должно ли любить ближняго или не должно, должно ли поступать справедливо или нѣтъ. Возможность рѣшить подобнаго рода вопросы и необходимость такого или иного ихъ рѣшенія Секстъ, какъ мы видѣли, прямо отрицаетъ и даже считаетъ занятіе этими вопросами препятствіемъ для нашего счастія. Для пирронистовъ въ извѣстномъ смыслѣ обязательны, какъ сравнительно болѣе удобныя, лишь обычаи, законы и нравственныя понятія того народа, среди котораго кто-либо изъ нихъ живетъ; но *каковы* эти обычаи, нравственныя понятія и законы со стороны своего моральнаго содержанія,—это для нихъ не важно, т. к., по мнѣнію пирронистовъ, вообще нельзя сказать, дурны ли они по своей природѣ или хороши, нравственны ли или безнравственны. Совершенно противоположныя, со стороны своего содержанія, нравственныя воззрѣнія другихъ народовъ одинаково обязательны и одинаково хороши для представителей этихъ народовъ. Нравственное и безнравственное, какъ таковое, по взгляду пирронистовъ, оказываются понятіями совершенно относительными. Но и обычаи даннаго народа только могутъ *казаться* хорошими для его представителей, а вовсе не суть таковы по своей природѣ и вовсе не безусловно обязательны для нихъ въ объективномъ смыслѣ этого слова. Вообще, на этотъ счетъ, по мнѣнію пирронистовъ, нельзя сказать ничего хотя сколько-нибудь опредѣленнаго и положительнаго. Само собою понятно, что ни о какомъ нравственномъ прогрессѣ, въ смыслѣ болѣе точнаго и вѣрнаго опредѣленія конечной цѣли стремленій человѣка и соотвѣтствующихъ этой цѣли-средствъ, а также должнаго регулированія отношеній между людьми, въ смыслѣ развитія между ними взаимной любви, чувства справедливости и т. п.,— съ точки зрѣнія пирронистовъ, и рѣчи быть не можетъ, потому что, по ихъ мнѣнію, совершенно не извѣстно то, *что* именно должно развивать. Къ тому же, насаждать какіе бы то ни было новые, высшіе со стороны своего содержанія нравственные идеалы, съ

точки зрѣнія пирронистовъ, и нѣтъ надобности: вѣдь, относительно хорошо для каждаго человѣка *все то, что уже существуетъ и признается за обязательное среди того народа, къ которому данный человѣкъ принадлежитъ,* и, слѣдовательно, нѣтъ рѣшительно никакой ни возможности ни необходимости задаваться вопросомъ о томъ, что въ нравственномъ отношеніи лучше и что хуже.--Само собою понятно, что такого рода нравственныя воззрѣнія, разсматриваемыя со стороны своего содержанія, не имѣютъ рѣшительно ничего общаго съ *христіанскимъ* ученіемъ, возвѣщающимъ опредѣленные, положительные и абсолютно-обязательные для всѣхъ людей нравственные идеалы, сущность содержанія которыхъ составляетъ ученіе о любви къ Богу и ближнему (ко всему человѣчеству), по каковымъ идеаламъ и должно не только каждому устроять свою частную жизнь, но должно стремиться и весь міръ преобразовать согласно этимъ идеаламъ, и тѣмъ способствовать созиданію Царства Божія на землѣ. Христіанство ничего въ данномъ случаѣ не могло позаимствовать отъ пирронистовъ, потому что пирронисты прямо отказывались сказать что-либо опредѣленное по данному вопросу. Въ частности, свое ученіе о любви къ Богу и ближнему, какъ основное содержаніе своихъ нравственныхъ идеаловъ, христіанство не могло позаимствовать изъ философіи пирронистовъ уже потому, что для пирронистовъ эгоизмъ и несправедливость являются въ такой же степени нравственно безразличными въ объективномъ смыслѣ, какъ и любовь къ ближнему.—Но разъ въ ученіи пирронистовъ совершенно не можетъ быть рѣчи о нравственномъ общеобязательномъ законѣ; то, очевидно, не можетъ быть у нихъ вовсе мѣста также ученію о *совѣсти*, законодательной и судящей: гдѣ нѣтъ закона, тамъ не можетъ быть рѣчи ни о законодателѣ ни о судіи. Въ вопросѣ о нравственномъ законѣ и о совѣсти пирронисты, такимъ образомъ, только съ большею прямолинейностію, послѣдовательностію и категоричностію высказали тѣ же положенія, какія логически и психологически вытекали изъ основныхъ принциповъ и разсмотрѣнныхъ нами выше философскихъ системъ, но какія до пирронистовъ никто изъ философовъ не рѣшался провозгласить вполнѣ откровенно. Сказанное нами выше о противоположности между ученіемъ, по данному вопросу, различныхъ античныхъ философовъ-моралистовъ, съ одной стороны, и христіанскимъ, съ другой,—приложимо и къ пирронистамъ никакъ не въ меньшей степени, а скорѣе въ большей.

Пропасть между христіанскимъ ученіемъ о любви къ ближнему и нравственнымъ ученіемъ пирронистовъ окажется еще шире, если мы обратимъ вниманіе на тотъ фактъ, что пирронисты проповѣдывали совершенную апатію, совершенно безучастное отношеніе ко всему существующему, въ томъ числѣ, слѣдовательно, и къ людямъ. Но если такъ, то и пирронисты, подобно стоикамъ и эпикурейцамъ, хотя не всегда это откровенно высказываютъ, но, въ дѣйствительности, проповѣдуютъ самый грубый эгоизмъ, откуда, конечно, не могло возникнуть христіанское ученіе о самоотверженной любви къ ближнему, доходящей до готовности за него положить свою душу. Слѣдовательно, и въ разсматриваемомъ нами отношеніи философія пирронистовъ, какъ выразительница нравственныхъ воззрѣній и нравственной настроенности современнаго ей языческаго грекоримскаго общества, является однимъ изъ историческихъ доказательствъ независимости, со стороны своего происхожденія, христіанской морали отъ античной.

Не меньшая противоположность между пирронизмомъ и христіанствомъ существуетъ также въ вопросѣ о *мотивахъ* къ нравственной дѣятельности человѣка. Иныхъ мотивовъ къ дѣятельности, кромѣ достиженія личнаго, эгоистическаго счастія, именно, душевнаго мертвеннаго спокойствія,—пирронизмъ, какъ мы видѣли, не знаетъ; изъ узкихъ рамокъ своего индивидуальнаго эгоистическаго «я» онъ не выходитъ, въ чемъ нельзя не видѣть его принципіальной противоположности христіанскому альтраизму. Отсутствіе въ пирронизмѣ вѣры въ личное безсмертіе человѣческой души и, вообще, въ существованіе духовнаго бытія исключаетъ для пирронистовъ возможность и право говорить о мотивахъ супранатуралистическаго и спиритуалистическаго свойства, въ чемъ также сказывается принципіальная противоположность между ихъ ученіемъ и христіанскимъ.—Вопросъ о *путяхъ* и *средствахъ* къ достиженію извѣстныхъ моральныхъ цѣлей, столь существенный въ христіанской морали,—въ философской системѣ пирронистовъ, строго говоря, отсутствуетъ вовсе, такъ какъ единственнымъ условіемъ къ достиженію конечной цѣли нашихъ стремленій—нашего душевнаго спокойствія и счастія пирронисты считали отказъ отъ какихъ бы то ни было заботъ и разсужденій по данному вопросу: просто—живи, какъ живется, какъ живутъ другіе твои сограждане,—вотъ въ данномъ случаѣ основной рецептъ пирронизма, а какъ *должно* жить, куда и какимъ путемъ *должно* итти,—объ этомъ послѣдователямъ

пирронизма и думать запрещается. Христіанское ученіе о путяхъ и средствахъ къ достиженію человѣкомъ своего блага и нравственнаго совершенства рѣшительно ничего не могло для себя позаимствовать изъ пирронизма по той простой причинѣ, что соотвѣтствующей главы въ моральной системѣ пирронизма нѣтъ вовсе.

2. Представители академическаго скепсиса.

Нашъ обзоръ скептической моральной философіи былъ бы не полонъ, если бы мы не упомянули о второй вѣтви скептицизма,—о такъ называемомъ *академическомъ скепсисѣ*, который, въ свою очередь, подраздѣляется на среднюю академію, новую, четвертую и пятую [1]). Основателемъ средней или второй академіи былъ Аркезелай, третьей, или новой—Карнеадъ, а его наиболѣе выдающимся ученикомъ былъ Клитомахъ; основателемъ четвертой академіи былъ Филонъ Ларискій и пятой—Антіохъ. Вдаваться въ подробное изложеніе частностей въ ученіи всѣхъ этихъ школъ нѣтъ надобности, во-первыхъ и главнымъ образомъ, потому, что по своимъ основнымъ принципамъ академическій скепсисъ, поскольку дѣло касается *этической* стороны его ученія и *этическихъ* выводовъ, вытекающихъ изъ него, не представляетъ изъ себя чего-либо существенно оригинальнаго, по сравненію съ пирронійскимъ скепсисомъ, съ одной стороны, и по сравненію со стоическою и эпикурейскою философіей, съ другой. Во-вторыхъ, академическій скепсисъ, какъ свидѣтельствуетъ Цицеронъ, ко времени жизни этого послѣдняго, слѣдовательно, ко времени возникновенія христіанства,—почти вовсе не находилъ себѣ послѣдователей среди тогдашняго общества [2]), такъ что пирронизмъ былъ въ это время почти исключительною и единственною формою скептицизма, а академическій скептицизмъ успѣлъ уже перейти въ неоплатонизмъ, представляющій изъ себя, какъ полагаетъ Zeller («Die philosophie der Griechen» 2 Aufl. Theil. III, Abtheil. 2, s. 55, 368—397 и др.), естественное завершеніе скептицизма,—главнымъ образомъ, академическаго. Въ-третьихъ, относительно академическаго скепсиса мы не имѣемъ такого обильнаго матеріала, какъ, напримѣръ, относительно пирро-

---

[1]) Первая или древняя академія, основателемъ которой былъ Платонъ, по своему внутреннему характеру почти ничего не имѣла общаго съ академическимъ скепсисомъ, потому что, вообще, носила догматическій характеръ. Смотр. объ этомъ подраздѣленіи академическаго скепсиса на школы у Секста Pyrr. I, 220—234 и др.

[2]) De natura Deorum, V, 9 и друг.

нійскаго, въ лицѣ Секста и его сочиненій, а то, что̀ сохранилось, въ большинствѣ случаевъ имѣетъ значеніе для выясненія тонкостей *гносеологіи* академическихъ скептиковъ, что для нашей цѣли имѣетъ лишь косвенное отношеніе и значеніе, частію же не представляетъ изъ себя ничего оригинальнаго, по сравненію со взглядами другихъ философовъ-моралистовъ античной древности. Таковы, напр., *этическія* воззрѣнія Цицерона: эти послѣднія, несмотря на то, что по своимъ *гносеологическимъ* воззрѣніямъ Цицеронъ былъ послѣдователемъ академическаго скепсиса, были почти-что тождественны со *стоическою* философіей, съ чѣмъ соглашается и самъ Цицеронъ, такъ что излагать этику Цицерона—значитъ почти буквально повторять все, сказанное нами выше относительно стоической морали. Вслѣдствіе всего этого, мы, при изложеніи ученія академическаго скепсиса и тѣхъ этическихъ выводовъ, какіе изъ него слѣдуютъ, ограничимся лишь болѣе или менѣе общими замѣчаніями, начавъ со второй, или средней академіи, основанной Аркезелаемъ (ср. 1165 стр. примѣч. 2).

Въ *гносеологическомъ* отношеніи особенность ученія *Аркезелая*, какъ и всѣхъ прочихъ академическихъ скептиковъ, по сравненію съ гносеологіей пирронистовъ, состоитъ въ томъ, что въ то время, какъ пирронисты въ принципѣ не отрицали возможности познанія истины, хотя фактически и не пользовались никогда этою возможностію,—Аркезелай и другіе представителя академическаго скепсиса вооружались противъ признанія самой возможности познанія истинны (Sext. Empir. Dogm. I, 155) [1]. Характерная особенность ученія Аркезелая въ данномъ отношеніи состоитъ въ томъ, что свою полемику онъ ведетъ почти исключительно противъ допускаемой стоиками возможности, такъ называемыхъ, καταληπτικαὶ φαντασίαι, т. е. постигнутыхъ впечатлѣній и противъ возможности и права принимать такого рода впечатлѣнія за истинныя (Dogm. I, 150—157; 408—446) [2]. Итакъ, въ теоретической области Аркезелай отрицаетъ всякую возможность постиженія истины, возможность для человѣка получать такого рода впечатлѣнія, которыя бы не могли когда-нибудь оказаться ложными (Sex. Dogm. I, 153 и др.). Но такъ какъ, по мнѣнію Аркезелая, въ обыденной

---

[1]) Ср. Cicero, Acad. post. 45 и друг.

[2]) καταληπτικὴ φαντασία, по Аркезелаю, есть такое, яко-бы, истинное впечатлѣніе, которое не можетъ быть ложнымъ (Sext. Dogm. I, 152). Съ этимъ—то онъ и не можетъ согласиться.

жизни нельзя обойтись безъ какого-нибудь критерія въ дѣлѣ избранія и отрицанія того или иного предмета или поступка; то, въ цѣляхъ достиженія счастія (εὐδαιμονία), этой конечной цѣли нашей жизни, приходится, по необходимости, въ обыденной жизни руководиться или критеріемъ *вѣроятности*, или *разсудительностію*, которая приводитъ къ тому, что извѣстное положеніе кажется имѣющимъ больше данныхъ за то, чтобы признать его истиннымъ, чѣмъ другое, —впрочемъ, *безъ убѣжденія* въ томъ, что данное положеніе есть нѣчто само собою болѣе очевидное и понятное, по сравненію съ другими, и болѣе пригодное для *практическихъ* цѣлей.—Проповѣдуя необходимость въ обыденной жизни отдавать предпочтеніе однимъ положеніямъ предъ другими, *безъ убѣжденія* въ законности такого предпочтенія, т. е. допуская въ практической жизни и дѣятельности необходимость руководствоваться тѣмъ же принципомъ вѣроятности, который допускалъ и Секстъ (принципъ τὸ φαινόμενον),—Аркезелай однако не указываетъ какого-нибудь опредѣленнаго *внѣшняго* критерія для рѣшенія вопроса о томъ, какія положенія должно признать за болѣе вѣроятныя въ смыслѣ ихъ практической пригодности, по сравненію съ другими, тогда какъ пирронисты такой критерій видѣли то во всеобщности даннаго представленія или понятія (Энезидемъ), то въ признаніи его за истинное тѣмъ народомъ, среди котораго живетъ данное лицо (Тимонъ и Секстъ). По мнѣнію Аркезелая, въ каждомъ частномъ случаѣ самъ человѣкъ, благодаря своему личному разуму, долженъ рѣшить вопросъ о томъ, какое изъ многихъ положеній болѣе вѣроятно, въ смыслѣ своей практической пригодности, почему у Аркезелая больше, повидимому, остается мѣста для личной иниціативы человѣка и для его активности, чѣмъ, напр., у Секста. Однако въ данномъ случаѣ различіе между Аркезелаемъ и пирронистами, очевидно, только относительное, а потому сдѣланныя нами объ этическихъ воззрѣніяхъ пирронистовъ заключенія о крайнемъ упадкѣ жизненной энергіи, какъ характерной *формальной* чертѣ этихъ воззрѣній и объ вытекающемъ отсюда съ психологическою необходимостію эгоизмѣ, какъ *матеріальномъ* принципѣ ихъ нравственнаго ученія,—приложимы и къ философіи Аркезелая. Различіе, м. б., въ пользу Аркезелая—незначительное и случайное, потому что допускаемая имъ активность человѣка въ выборѣ изъ многихъ положеній болѣе соотвѣтствующихъ практическимъ цѣлямъ человѣка, должна всегда парализоваться убѣжденіемъ, что объективной истины все равно, вѣдь,

человѣку никогда не удастся достигнуть, а тѣ положенія, которыя намъ кажутся болѣе пригодными въ практической жизни, на самомъ дѣлѣ могутъ, вѣдь, и не оказаться таковыми въ дѣйствительности [1]). — Что касается *эгоизма* въ ученіи Аркезелая о конечной цѣли нравственныхъ стремленій человѣка, то онъ, прежде всего, сказывается въ томъ, что основною цѣлію человѣческой дѣятельности, основнымъ нравственнымъ идеаломъ Аркезелай выставляетъ не чувство долга къ ближнему, не любовь къ людямъ, а *личное счастіе* (εὐδαιμονία) *человѣка* (Sext. Dogm. I, 158). Если же въ другихъ случаяхъ Аркезелай „ἐποχή" выставляетъ, какъ величайшее благо по природѣ (Sext. Pyr. I, 232); то этимъ онъ, очевидно, хочетъ сказать лишь то, что, ἐποχή, именно, и приводитъ къ „εὐδαιμονία". Объ атараксіи, какъ величайшемъ благѣ, непосредственно слѣдующемъ за „ἐποχή", Аркезелай, правда, не говоритъ. По крайней мѣрѣ, Секстъ подчеркиваетъ (Pyrrh. I, 232) ту мысль, что ученіе объ атараксіи, какъ слѣдующей за „ἐποχή", принадлежитъ именно пирронистамъ. Но само собою понятно, что разъ Аркезелай требуетъ „ἐποχή" въ сужденіяхъ, то, конечно, не съ иною цѣлію, какъ только съ тою, чтобы достигнуть спокойной жизни: вѣдь атараксія непосродственно, съ психологическою необходимостію, вытекаетъ именно изъ „ἐποχή", и по взгляду Секста (ibid).. — Ученія о нравственномъ законѣ и о совѣсти (законодательной и судящей) у Аркезелая не можетъ быть по тѣмъ же основаніямъ, что и у пирронистовъ.

Основатель новой академіи — *Карнеадъ* по гносеологическимъ вопросамъ отличался отъ Аркезелая тѣмъ, что велъ полемику не противъ однихъ только стоиковъ, какъ Аркезелай, а вообще противъ признанія какого бы то ни было критерія истины, такъ что, по Карнеаду, такимъ критеріемъ не можетъ быть ни разумъ, ни чувство, ни ощущеніе (Pyrr. I, 226 и слѣд. Cic. Acad. pr. 98—99 и друг. Sext. Dogm. I, 159). Аргументы Карнеада, приводимые имъ для доказательства невозможности постичь объективную истину, близко напоминаютъ аргументы Секста. — Что же касается сферы *практической* дѣятельности человѣка, то Карнеадъ, подобно Аркезелаю, въ данномъ случаѣ рекомендуетъ человѣку руководствоваться критеріемъ *вѣроятности*, отдавая предпочтеніе

[1]) Въ этомъ отрицаніи объективной истины Аркезелай, какъ и другіе представители академическаго скепсиса, по крайней мѣрѣ, въ теоріи идетъ даже дальше пирронистовъ.

однимъ впечатлѣніямъ предъ другими (Sex. Dog. I, 166), различая между впечатлѣніями правдоподобныя и неправдоподобныя, такъ какъ въ противномъ случаѣ, по мнѣнію Карнеада, для человѣка самая жизнь оказалась бы невозможною (см. подробн. у Cicero, Acad. pr. 98—101). При этомъ каждый изъ насъ, по мнѣнію Карнеада, всегда долженъ помнить, что мы имѣемъ дѣло только съ *практическою* пригодностію тѣхъ или иныхъ впечатлѣній и понятій, но не съ ихъ объективною реальною истинностію (ibid. и Acad. pr. 104). Поскольку дѣло касается прикладного критерія истины, Карнеадъ обнаруживаетъ, по сравненію съ Аркезелаемъ, нѣсколько болѣе практической рѣшимости: въ то время, какъ Аркезелай практическимъ критеріемъ, при рѣшеніи вопроса о сравнительной вѣроятности (въ смыслѣ практической пригодности) данныхъ впечатлѣній и положеній, считалъ „τὸ εὔλογον“,—Карнеадъ прибѣгаетъ къ принципу „τὸ πιθανόν“; слѣдовательно, допускаетъ въ практической жизни необходимость чему-либо слѣдовать съ *убѣжденіемъ* (Sext. Pyrr. I, 230), необходимость признавать за нѣкоторыми впечатлѣніями характеръ, такъ сказать, непосредственной убѣдительности и достовѣрности (Ср. D. Laertius VII, 75), какового момента нѣтъ въ понятіи „εὔλογον“ (ibid), выставляемомъ съ этою же цѣлію Аркезелаемъ. Въ вопросѣ о критеріи для практической жизни и дѣятельности Карнеадъ даже среди правдоподобныхъ впечатлѣній (πιθαναὶ φαντασίαι) дѣлаетъ различіе въ степени ихъ правдоподобія и убѣдительности (см. подробн. Sext. Pyrr. I, 226—231, Dogm. I, 166—189; ср. Cic. Acad. pr. 33—35, 99, 104 и друг.). Карнеадъ, въ противоположность Аркезелаю, даже признавалъ для человѣка необходимость въ *практической* сферѣ *соглашаться* съ извѣстнаго рода положеніями и имѣть то или иное мнѣніе объ извѣстномъ предметѣ (συγκατατίθεσθαι; см. Sext. Dogm. I, 188 и Pyrr. I, 228—230; ср. у Цицерона Acad. pr. 59; 67; 78; 148 и др.) [1]). Отсюда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, по ученію Карнеада, ἐποχή въ сужденіяхъ не должна имѣть мѣста (Cicero, Acad. pr. 148, 59 и др.). Впрочемъ, сужденія Карнеада по данному вопросу, какъ кажется, не отличались опредѣленностію и категоричностію, на что можетъ указывать фактъ разногласія его учениковъ въ пониманіи этого пункта его ученія (Cic. Acad. pr. 148; 67; ср. 99; 104 и друг.).

[1]) По свидѣтельству Цицерона (Acad. pr. 67), Аркезелай говорилъ, что мудрецъ ни о чемъ не имѣетъ опредѣленнаго мнѣнія и ни съ чѣмъ не соглашается.

Все сказанное нами относительно ученія Карнеада ясно говоритъ о томъ, что, хотя у него и нѣтъ того крайне безразличнаго отношенія ко всѣмъ впечатлѣніямъ, представленіямъ, понятіямъ и т. п., какое замѣчается у пирронистовъ и, можетъ быть, въ меньшей степени у Аркезелая; хотя онъ въ обыденной жизни и проповѣдывалъ необходимость имѣть извѣстнаго рода убѣжденія и мнѣнія, которыхъ должно держаться, какъ болѣе вѣроятныхъ и поступать согласно имъ,—но ученіе Карнеада о томъ, что, въ концѣ концовъ, всѣ эти вѣроятныя мнѣнія, положенія и т. п. суть все-таки *только вѣроятныя*, такъ какъ въ дѣйствительности они могутъ быть и ложными, этотъ пунктъ его ученія долженъ совершенно парализовать значеніе и силу практической части философіи Карнеада: психологически не мыслимо, чтобы человѣкъ могъ имѣть болѣе или менѣе искреннія и глубокія убѣжденія и энергично проводить ихъ въ жизнь, не будучи увѣренъ въ безусловной *объективной* ихъ истинности. А если такъ, то надломленность жизненной энергіи, какъ характерная формальная черта этическихъ воззрѣній Карнеада, и вообще, представителей новой академіи, столь же мало можетъ подлежать сомнѣнію и въ силу тѣхъ же основаній, какъ и соотвѣтствующая черта въ философіи пирронистовъ, хотя можетъ быть нѣсколько и въ меньшей степени.

Что касается ученія Корнеада о конечной *цѣли* человѣческихъ стремленій, то въ данномъ случаѣ намъ, напр., извѣстно, что онъ проповѣдывалъ ограниченіе нашихъ желаній первыми, т. е. наиболѣе необходимыми потребностями природы (Cicero, De fin. V, 18; II, 35, 38 и др.) и въ этомъ полагалъ конечную цѣль всѣхъ стремленій человѣка. Въ другихъ же случаяхъ такою цѣлью онъ считалъ личное счастье каждаго человѣка—„εὐδαιμονία" (Sext. Dogm. I, 166). Сопоставляя между собою эти два мѣста, естественнѣе всего предположить, что практическіе идеалы Карнеада были, по существу, тѣ же, какіе проповѣдывалъ Эпикуръ и стоики.—По вопросу о *нравственномъ законѣ*, о *совѣсти*, и о *мотивахъ* нравственной дѣятельности человѣка Карнеадъ, по существу, ничѣмъ не отличается отъ ученія пирронистовъ и Аркезелая поскольку, подобно этимъ послѣднимъ, въ своихъ нравственныхъ сужденіяхъ опирался на почву принципіальнаго моральнаго скептицизма.

Основатель четвертой академіи былъ *Филонъ изъ Лариссы*. По сравненію съ представителями средней и новой академіи, Филонъ не сказалъ ничего существенно новаго. Онъ только ввелъ нѣсколько своеобразную для представителей скептической философіи,

а въ особенности для академическаго скептика терминологію, прилагая къ нѣкоторымъ впечатлѣніямъ и представленіямъ терминъ: „καταληπτικός", чѣмъ породилъ большую путаницу въ пониманіи его гносеологіи. Въ дѣйствительности же, и Филонъ, какъ и всѣ академическіе скептики, безусловно отвергалъ возможность постиженія объективной истины, возможность имѣть такого рода впечатлѣнія, представленія и понятія, которыя бы не могли оказаться въ дѣйствительности ложными, хотя, въ отличіе отъ представителей средней и новой академіи, предикатъ „καταληπτικός" прилагалъ иногда къ тѣмъ представленіямъ и впечатлѣніямъ, которыми, по его мнѣнію, должно пользоваться въ *практической* жизни, какъ *наиболѣе вѣроятными*, и которыя Карнеадъ обозначалъ терминомъ πιθαναὶ φαντασίαι (Sext. Pyrr. I, 235, ср. Cic. Acad. pr. 18 и др.) [1]).

Секстъ еще отмѣчаетъ пятую академію, съ *Антіохомъ* во главѣ (Pyrr. I, 235). Но видѣть въ лицѣ Антіоха представителя скептицизма—врядъ ли позволительно, потому что онъ только вначалѣ принадлежалъ къ академическимъ скептикамъ, а потомъ примкнулъ къ гносеологіи стоиковъ, т. е. къ догматизму, какъ объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ Цицеронъ (Acad. pr. 69, 132 и 137). Да и Секстъ говоритъ относительно Антіоха, что онъ ввелъ въ академію стоическое ученіе (Pyrr. I, 235, ср. Cic. Acad. 18). Поэтому останавливаться на особенностяхъ его ученія мы не будемъ. Замѣтимъ только, что въ ученіи Антіоха, собственно въ его этикѣ, замѣтны и слѣды вліянія перипатетиковъ, именно, въ томъ, что Антіохъ, въ числѣ элементовъ высочайшаго блага полагалъ, кромѣ добродѣтели, еще и удовольствіе (Cicero, Tusc. disp. V, 22; ср. Acad. pr. 137; 143 и друг.). Антіохъ относился съ уваженіемъ также къ Платону (Sex. Pyrr. I, 235; Cicero, Acad. pr. 15—16 и др.). Вообще, чего-либо оригинальнаго ни гносеологія ни этика Антіоха изъ себя не представляетъ.

Столь же мало оригинальныхъ чертъ заключаетъ въ себѣ и философія *Цицерона*. Въ своей гносеологіи Цицеронъ всецѣло примыкаетъ къ академическимъ скептикамъ—къ Аркезелаю, Карнеаду и Филону. Какъ совершенный экклектикъ, Цицеронъ ничего новаго не прибавляетъ къ ихъ гносеологическому ученію, а пользуется ихъ взглядами и ихъ аргументаціей для болѣе детальнаго раскрытія

[1]) Zeller въ ученіи Филона видитъ довольно значительный шагъ по пути къ догматизму, сравнительно съ представителями средней и новой академіи. Но его взглядъ значительно поколебленъ изслѣдованіемъ Hirzel'я («Untersuchung. Cicero's philosoph. III, 195—240), хотя и Hirzel видитъ у Филона нѣкоторый шагъ въ сторону догматизма.

принциповъ академическаго скепсиса. По своимъ гносеологическимъ воззрѣніямъ, Цицеронъ находится, приблизительно, въ такомъ же отношеніи къ представителямъ академическаго скепсиса (къ средней, новой и четвертой Академіи), въ какомъ Секстъ Эмпирикъ стоитъ къ пирронійскому скепсису, т. е. Цицеронъ стремится собрать воедино и систематизировать гносеологическіе взгляды различныхъ представителей академическаго скепсиса, не прибавляя къ нимъ отъ себя ничего существенно новаго Поэтому, для раскрытія своего ученія Цицеронъ въ однихъ случаяхъ пользуется воззрѣніями и аргументаціей Аркезелая, именно, для доказательства того положенія академическаго скепсиса, что мудрецъ не долженъ соглашаться (assentire = συγκατατίθεσθαι) рѣшительно ни съ чѣмъ и не долженъ имѣть рѣшительно ни о чемъ опредѣленнаго мнѣнія. Въ такой постановкѣ вопроса о невозможности познанія истины Цицеронъ видитъ преимущество гносеологическихъ взглядовъ Аркезелая предъ воззрѣніями Карнеада, поскольку послѣдній допускалъ въ обыденной жизни необходимость иногда соглашаться и имѣть устойчивыя мнѣнія (Cicero, Acad. pr. 67—68). Но это нисколько не обязываетъ Цицерона рѣзко разграничивать гносеологію Аркезелая отъ Карнеадовской и рѣшительно стать на сторону перваго. Цицеронъ вовсе не усматриваетъ между гносеологіей того и другого какого-нибудь противорѣчія въ принципахъ. Онъ только потому отдаетъ предпочтеніе Аркезелаю предъ Карнеадомъ, что привычка соглашаться съ чѣмъ-либо въ обыденной жизни (consuetudo assentiendi) ему кажется рискованною (periculosa), т. к., въ концѣ концовъ, можетъ привести къ убѣжденію въ существованіи объективной истины (Acad. pr. 68 начало). Цицеронъ отдаетъ, такимъ образомъ, предпочтеніе Аркезелаю, въ силу чисто практическихъ соображеній, а не потому, что ученіе Карнеада о необходимости въ извѣстныхъ случаяхъ соглашаться съ чѣмъ-либо Цицеронъ, по существу дѣла, отвергалъ. Поэтому въ другихъ случаяхъ Цицеронъ для иллюстраціи основныхъ пунктовъ гносеологіи академическихъ скептиковъ, пользуется разсужденіями Карнеада и его аргументаціей (Acad. pr. 89 и слѣд. особ. до 104 и др). Иногда же онъ беретъ подъ свою защиту и ученіе Филона (Acad. pr. 111—112 и др.) Такимъ образомъ, Цицеронъ въ своей гносеологіи является, дѣйствительно, только экклектикомъ, въ духѣ академическаго скепсиса— не болѣе. Поэтому все, сказанное нами относительно этическихъ выводовъ изъ гносеологіи Аркезелая и другихъ представителей акаде-

мическаго скепсиса, приложимо вполнѣ и къ Цицерону,—съ тѣмъ, впрочемъ, различіемъ, что въ своихъ *этическихъ* воззрѣніяхъ Цицеронъ, въ общемъ, всецѣло примыкалъ къ *стоической* школѣ, о чемъ онъ неоднократно прямо и заявляетъ. [1]) Излагать этическіе взгляды Цицерона—значитъ повторять, въ общемъ, все то, что нами уже было сказано при изложеніи ученія стоиковъ. Впрочемъ, свои этическія воззрѣнія Цицеронъ всегда разсматриваетъ подъ угломъ зрѣнія *скептицизма*, т. е. считаетъ свои взгляды только *вѣроятными*, а не безусловно истинными [2]).

Такимъ образомъ, ученіе академическихъ скептиковъ по духу почти тождественно съ пирронизмомъ, только академики, какъ кажется, обнаруживаютъ по сравненію съ пирронистами, нѣсколько меньшій упадокъ жизненной энергіи и активности въ обыденной жизни. Въ силу принципіальнаго сходства воззрѣній академическихъ скептиковъ съ пирронизмомъ, значеніе ихъ моральной философіи для выясненія нравственныхъ воззрѣній и нравственной настроенности греко-римскаго языческаго общества, ко времени возникновенія и первоначальнаго распространенія христіанства, а отсюда и для выясненія вопроса о генетической независимости христіанскаго нравственнаго ученія и морально-психологическаго типа христіанина отъ античной философской морали и отъ морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста,—это значеніе должно быть признано, по существу, тождественнымъ съ отмѣченнымъ уже нами выше значеніемъ моральной философіи пирронистовъ.

Заключительнымъ моментомъ въ исторіи развитія античной философіи является *неоплатонизмъ*. Разсмотрѣніе основныхъ положеній *этики* неоплатонизма, для выясненія вопроса о *генетическомъ* взаимоотношеніи между христіанскимъ ученіемъ о нравственности и моралью античныхъ философовъ,—существеннаго значенія не имѣетъ, поскольку школа неоплатониковъ возникла въ то время (3 в. по Р. Хр.), когда христіанство успѣло уже значительно рас-

---

[1]) Acad. pr. 69, 132, 137 и др.

[2]) Съ другой стороны, на гносеологіи Цицерона, въ свою очередь, отразилось вліяніе стоицизма, правда, незначительное,—именно, въ томъ, что Цицеронъ допускалъ существованіе внѣ насъ существующей объективной истины, но только, по нему, *въ самомъ актѣ познанія* истина всегда остается для насъ непостижимой (De natura deorum I, 5—6). Жизненно-практическаго значенія эта оговорка, очевидно, имѣть не можетъ.

пространиться въ античномъ мірѣ и въ извѣстной степени получило уже свое и философское обоснованіе. Разсмотрѣніе этическихъ воззрѣній неоплатониковъ можетъ поэтому имѣть извѣстное значеніе при изложеніи *исторіи первоначальнаго развитія* христіанской этики, но не для выясненія вопроса о *происхожденіи* христіанскаго ученія о нравственности.

Заключеніе.

При изложеніи этическихъ воззрѣній отдѣльныхъ представителей античной философіи, мы старались уяснить ихъ взаимную генетическую связь, а также ихъ отношеніе къ античнымъ традиціямъ, съ одной стороны, и христіанскому ученію о нравственности, съ другой. То общее *направленіе*, въ какомъ шло развитіе этики античныхъ философовъ и морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, поэтому, въ той или иной степени, опредѣлилось уже при изложеніи этическихъ воззрѣній разсмотрѣнныхъ нами выше философовъ античнаго міра. Въ данномъ случаѣ мы ограничимся по данному вопросу лишь подведеніемъ *общихъ итоговъ*.

Черезъ всю исторію античной философской этики, въ ея связи съ религіозно-метафизическими воззрѣніями античныхъ философовъ, красною нитью проходитъ одна основная тенденція, сущность которой можно формулировать, *какъ постепенно развивающееся разложеніе основъ традиціонныхъ этическихъ воззрѣній античнаго міра и постепенное вырожденіе морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, поскольку это разложеніе и вырожденіе отразилось въ произведеніяхъ наиболѣе видныхъ представителей античной философіи,*—воззрѣній, носившихъ, по существу, односторонне-интеллектуалистическій и узко-натуралистическій характеръ. Въ исторіи этого процесса можно, въ общемъ, отмѣтить два главныхъ періода: болѣе древній, къ которому мы относимъ морально-философскія воззрѣнія софистовъ, Сократа, Платона, Аристотеля, киринейцевъ и циниковъ, и сравнительно позднѣйшій, обнимающій философію стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ. Въ первый изъ этихъ двухъ періодовъ представители античной философіи, по крайней мѣрѣ, наиболѣе видные изъ нихъ, своею *сознательною* задачею ставятъ *реформированіе* традиціонныхъ нравственныхъ воззрѣній и устоевъ античнаго міра. Отрицательное отношеніе къ античнымъ традиціямъ у важнѣйшихъ представителей античной философіи этого періодаеще не переходитъ въ совершенно *сознательное и принципіальное отрицаніе*

самыхъ основъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія, вообще, и этическихъ воззрѣній античнаго міра, въ частности. Таковыми чертами, какъ мы видѣли, характеризуются нравственныя воззрѣнія софистовъ, Сократа, Платона и Аристотеля. Но, съ другой стороны, уже въ произведеніяхъ только что упомянутыхъ нами представителей перваго періода античной философіи замѣтны черты болѣе глубокаго и рѣшительнаго отрицательнаго отношенія къ античнымъ традиціямъ,—настолько глубокаго и рѣшительнаго, что въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи оно должно было вопросъ о *реформѣ* этическихъ воззрѣній античнаго человѣчества замѣнить другимъ, болѣе *радикальнымъ* вопросомъ—о *совершенномъ отрицаніи* или, по крайней мѣрѣ, *игнорированіи* традиціонныхъ воззрѣній и жизненныхъ устоевъ античнаго міра. Даже болѣе того: у философовъ этого періода нерѣдко замѣчается отрицательное отношеніе, вообще, къ условіямъ земного существованія человѣка, вслѣдствіе чего вопросъ о *реформѣ* античныхъ устоевъ жизни, самъ собою, оказывался излишнимъ. Такого рода черты нами были отмѣчены у всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами представителей перваго періода античной философіи, въ особенности же въ воззрѣніяхъ Платона, циниковъ и позднѣйшихъ киринейцевъ. Во второй періодъ античной философіи, т. е. у стоиковъ, эпикурейцевъ и скептиковъ *радикально-отрицательное отношеніе античныхъ философовъ къ античнымъ традиціямъ, вообще, и къ традиціоннымъ этическимъ воззрѣніямъ, въ частности, и даже общее отрицательное отношеніе къ внѣшнимъ условіямъ земного существованія,—получаетъ свое дальнѣйшее и крайнее развитіе.*

Какъ въ своемъ стремленіи *реформировать* традиціонныя основы античнаго міросозерцанія, вообще, и этическихъ воззрѣній, въ частности, такъ и въ своемъ *радикально отрицательномъ* отношеніи къ античнымъ традиціямъ,—представители античной философіи, какъ мы видѣли, стараются опираться на силу и мощь индивидуальнаго человѣческаго *разума* и, именно, разума *теоретическаго*, обычно противополагаемаго матеріальной природѣ, вообще, и тѣлесной природѣ человѣка, въ частности. Отсюда, въ произведеніяхъ античныхъ философовъ какъ перваго, такъ и второго періода, на ряду съ *отрицательнымъ* отношеніемъ къ традиціонному античному міросозерцанію, въ своей основѣ *односторонне-интеллектуалистическому и узко-натуралистическому*, замѣтна и *положительная тенденція* къ отысканію *новыхъ* основъ міросозер-

цанія и нравственнаго поведенія. Отсюда—*супранатуралистическая* и отчасти *альтруистическая* тенденція, какую мы отмѣчали у важнѣйшихъ представителей античной философіи. Однако это стремленіе античныхъ философовъ къ отысканію новыхъ *супранатуралистическихъ* основъ метафизики и этики, какъ мы видѣли, ни одного изъ нихъ не привело къ *положительнымъ* результатамъ, поскольку, въ самомъ своемъ стремленіи отрѣшиться отъ традиціоннаго античнаго *ультра-интеллектуализма* и *натурализма* и возвыситься до идеаловъ *супранатурализма* и *альтруизма*,—всѣ они продолжали стоять на той же *ультра*-интеллектуалистической и узко-натуралистической почвѣ, на какой выросло и традиціонное античное міросозерцаніе, съ которымъ боролись античныя философы. Отсюда—*абстрактивно-теоретическій* характеръ тѣхъ супранатуралистическихъ идеаловъ, какими античные философы-моралисты пытались замѣнить традиціонные нравственные идеалы античнаго общества. Отсюда же—фактическая *безплодность* реформаторскихъ стремленій античныхъ философовъ-моралистовъ, болѣе или менѣе ясно сознававшихъ неудовлетворенность традиціоннаго античнаго міросозерцанія, но не могшихъ, взамѣнъ его, создать *положительно-новое* міросозерцаніе и *новыя* нормы нравственнаго поведенія человѣка, а тѣмъ болѣе нравственно *возродить* его, вызвать въ душѣ человѣка новыя, болѣе высокія нравственныя *чувства* и соотвѣтствующія движенія *воли*. И, чѣмъ далѣе шло развитіе античной философіи и морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста, чѣмъ больше исторія античной философіи приближалась къ христіанской эрѣ,—тѣмъ яснѣе и очевиднѣе сказывается все безсиліе античныхъ философовъ создать нѣчто *положительно-новое*, взамѣнъ отрицаемыхъ и разрушаемыхъ ими основъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія. *Односторонній интеллектуализмъ* античной моральной философіи въ самомъ себѣ заключалъ зародыши своего внутренняго разложенія, своей смерти. Вѣдь, конечнымъ нравственнымъ идеаломъ односторонняго интеллектуализма, въ его отрѣшенности отъ волевыхъ и эмоціональныхъ элементовъ, можетъ быть только *абсолютный душевный покой*. Къ постепенному уясненію и опредѣленію этого своего конечнаго идеала, какъ мы видѣли, стремилась вся исторія античной моральной философіи; въ этомъ заключалось самое существо ея внутренняго содержанія и ея, такъ сказать, главный движущій нервъ. Своего вполнѣ законченнаго самоуясненія и само-

опредѣленія, въ указанномъ нами смыслѣ, античная моральная философія, какъ мы видѣли, и достигла въ школѣ скептиковъ. А поскольку абсолютный душевный покой, по существу, тождественъ съ духовною смертію, постольку античная моральная философія, въ лицѣ скептиковъ, сама себѣ подписала и свой смертный приговоръ, точнѣе—къ этому она была приведена своимъ одностороннимъ интеллектуализмомъ. Съ самаго начала своего историческаго развитія античная моральная философія, какъ мы видѣли, вполнѣ опредѣленно и рѣшительно стала на психологическую почву *односторонняго ультра-интеллектуализма*, въ принципѣ игнорируя запросы человѣческаго сердца и воли. И чѣмъ послѣдовательнѣе и тверже представители античной моральной философіи, по мѣрѣ историческаго развитія этой послѣдней, стремились укрѣпиться на этой, именно, зыбкой почвѣ, тѣмъ глубже она уходила изъ-подъ ихъ ногъ, увлекая за собою въ бездонную пропасть тѣхъ, кто исключительно въ ней полагалъ всю свою нравственную опору. Съ другой стороны, чѣмъ глубже неустойчивая почва ультра-интеллектуализма уходила изъ-подъ ногъ античныхъ философовъ-моралистовъ, и чѣмъ яснѣе эти послѣдніе сознавали и понимали это,—тѣмъ тверже и рѣшительнѣе старались, изъ чувства самосохраненія, утвердиться на этой, именно, почвѣ, поскольку иной психологической почвы античная моральная философія не знала, и всѣ ея попытки отыскать ее оказались безплодными. Античная моральная философія, такимъ образомъ, очутилась въ совершенно безвыходномъ положеніи, подобномъ тому положенію, въ какомъ оказывается человѣкъ, попавшій въ бездонное топкое болото, медленно, но неизбѣжно засасывающее его,—и тѣмъ неизбѣжнѣе, чѣмъ рѣшительнѣе онъ старается укрѣпиться на уходящей изъ-подъ его ногъ почвѣ. Античная моральная философія и весь античный языческій міръ, идеалы и стремленія котораго она въ себѣ отобразила,—могли, такимъ образомъ, получить себѣ спасеніе лишь *извнѣ*.

Объ отмѣченныя нами особенности въ исторіи развитія античной философіи—и стремленіе отрѣшиться отъ основъ традиціоннаго античнаго міросозерцанія и стремленіе выработать основы новаго, супранатуралистическаго міросозерцанія, не приведшее однако, въ концѣ концовъ, къ положительнымъ результатамъ,—*представляли изъ себя, въ извѣстномъ отношеніи, благопріятную почву для успѣшнаго распространенія въ античномъ мірѣ христіанства, вообще, и христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ*,

въ частности. Подрывая постепенно основы традиціоннаго античнаго міросозерцанія и традиціонныхъ этическихъ воззрѣній, представители античной философіи расчищали, такъ сказать, историческую почву для водворенія въ античномъ мірѣ идеаловъ христіанской религіи и морали, ослабляя ту силу сопротивленія, какую традиціонное античное міровоззрѣніе могло оказать міровоззрѣнію христіанскому, а черезъ то *косвеннымъ* путемъ ненамѣренно облегчали быстрое торжество христіанства въ греко-римскомъ мірѣ. Развивая у своихъ послѣдователей *стремленіе* къ супранатуралистическимъ и альтруистическимъ нравственнымъ идеаламъ, представители античной философіи также ненамѣренно оказывали услугу дѣлу быстраго распространенія христіанства въ античномъ мірѣ, поскольку, вмѣстѣ съ развитіемъ въ душахъ своихъ послѣдователей *стремленія* къ супранатуралистическимъ и альтруистическимъ идеаламъ, античные философы оказывались безсильными дать положительное *удовлетвореніе* этимъ стремленіямъ и, такимъ образомъ, побуждали античное общество *извнѣ* ожидать и искать отвѣта на тѣ моральные запросы души, какіе у него были пробуждены и отчасти развиты античной философіей. Христіанство, со своими супранатуралистическими и альтруистическими идеалами нравственности, и *явилось желаннымъ историческимъ отвѣтомъ* на эти душевные запросы античнаго міра. Въ этомъ смыслѣ, античная философія также оказала *косвенную* услугу христіанству, въ его быстромъ распространеніи среди греко-римскаго міра.

Все сказанное, однако, никакъ не говоритъ о томъ, что христіанское міровоззрѣніе, вообще, и христіанское ученіе о нравственности, въ частности, находится въ положительной *генетической* зависимости отъ ученія античной философіи, а морально-психологическій типъ истиннаго христіанина есть лишь дальнѣйшая стадія въ естественномъ историческомъ развитіи морально-психологическаго типа античнаго философа-моралиста. При разсмотрѣніи воззрѣній отдѣльныхъ представителей античной философіи и всей внутренней психики этихъ послѣднихъ, намъ неоднократно приходилось отмѣчать то обстоятельство, что ни одному изъ нихъ не удалось въ *положительномъ* смыслѣ стать выше традиціоннаго для античнаго міра односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго міросозерцанія и соотвѣтствующихъ основъ античной философской этики; ни одинъ изъ нихъ не могъ вложить *новаго положитель-*

наго моральнаго содержанія въ свои абстрактные супранатуралистическіе идеалы, въ смыслѣ положительнаго живого *чувства* и соотвѣтствующихъ движеній человѣческой *воли*, а если кто-либо изъ нихъ и пытался это сдѣлать, то супранатуралистическія абстрактныя формы, въ дѣйствительности, при ближайшемъ разсмотрѣніи самаго существа дѣла, оказывались наполненными тѣмъ же традиціоннымъ *интеллектуалистически-натуралистическимъ* содержаніемъ. Богатые своимъ *положительнымъ* содержаніемъ супранатуралистическіе и альтруистическіе моральные идеалы христіанства, обращающагося, прежде всего и главнымъ образомъ, къ человѣческому *сердцу и волѣ*, т. е. къ *практическому*, а не теоретическому разуму человѣка,— не могли почерпнуть для себя ничего *положительно-цѣннаго* изъ *безсодержательныхъ и абстрактныхъ односторонне-теоретическихъ* стремленій къ супранатуралистическимъ идеаламъ античной философіи. Поэтому христіанское ученіе о нравственности, по существу дѣла, не могло находиться въ генетической зависимости отъ этики античныхъ философовъ.

Отсутствіе *генетической* связи между христіанствомъ и христіанскою моралью, съ одной стороны, и общимъ міросозерцаніемъ и этикой античныхъ философовъ, съ другой,—не исчерпывается одною, только-что отмѣченною нами, такъ сказать, теоретическою, или, точнѣе *всей логическою* стороною дѣла. Самый ходъ развитія, *психики* представителей античной моральной философіи говоритъ за то, что психика истиннаго христіанина здѣсь никакъ не могла имѣть своего жизненнаго корня. Воздавая должную дань удивленія предъ мощными, геніальными умами, возвышенными и благородными стремленіями наиболѣе видныхъ представителей античной философіи, соединенными съ душевною скорбію и мукой неудовлетворенныхъ исканій; безусловно соглашаясь съ тѣмъ общепризнаннымъ мнѣніемъ, что античная философія оставила послѣ себя въ наслѣдіе дальнѣйшимъ вѣкамъ весьма много цѣннаго для развитія духовной культуры человѣчества,—мы однако позволяемъ себѣ высказать мнѣніе, что историческій ходъ развитія психики представителей античной моральной философіи, за періодъ времени отъ софистовъ и кончая, приблизительно, вторымъ вѣкомъ по Рожд. Хр.,—въ общемъ, представляетъ изъ себя далеко не утѣшительную картину—картину медленно, но неуклонно развивающагося процесса *духовно-нравственнаго вырожденія*, постепеннаго естественнаго перехода отъ *психологіи* морально-психологическаго

типа античнаго философа къ его *психопатологіи*. У болѣе раннихъ представителей античной моральной философіи эти болѣзненные симптомы еще едва замѣтны. Анализируя ихъ внутренній міръ, мы имѣемъ дѣло еще только съ *психологическими основами психопатологическихъ явленій*. Но чѣмъ дальше шло историческое развитіе античной моральной философіи, тѣмъ все яснѣе и яснѣе развиваются и обрисовываются болѣзнные симптомы внутренней психики представителей античной моральной философіи. Въ стоицизмѣ, эпикуреизмѣ и скептицизмѣ, а изъ болѣе раннихъ представителей античной философіи у циниковъ и позднѣйшихъ киринейцевъ,— эти болѣзненные симптомы очерчиваются уже съ совершенною ясностію и опредѣленностію. *Общее болѣзненное пониженіе душевной энергіи и чувства жизни, сказывающееся въ общей притупленности чувствъ, въ крайней апатіи ко всему окружающему, и въ не меньшемъ же ослабленіи волевыхъ функцій, въ результатѣ чего является постепенное суженіе и оскудѣніе внутренняго психическаго содержанія моральной человѣческой личности и доходящая до крайнихъ размѣровъ ея эгоистическая самозамкнутость, въ свою очередь, приводящая, въ концѣ концовъ, къ тому, что въ человѣкѣ мало-по-малу совершенно угасаетъ самоощущеніе имъ себя, именно, какъ личности, т. е. какъ отличной отъ внѣшняго міра и отъ другихъ людей свободно-активной величины*,—все это характерныя, основныя черты духовно-нравственнаго вырожденія человѣка, и всѣ онѣ, въ той или иной степени, могутъ быть безъ труда отмѣчены у всѣхъ позднѣйшихъ представителей античной философіи и у нѣкоторыхъ изъ болѣе раннихъ, напр., у киринейцевъ и циниковъ. И эти болѣзненныя черты у позднѣйшихъ представителей античной моральной философіи оказываются явленіемъ не случайнымъ: ихъ глубокіе *морально-психологическіе* корни, какъ мы это старались отмѣтить въ своемъ изслѣдованіи, даны въ самыхъ основахъ общаго односторонне-интеллектуалистическаго и узко-натуралистическаго міросозерцанія античныхъ философовъ и въ соотвѣтствующемъ укладѣ всей ихъ психики, а также въ историческомъ ходѣ развитія этого міросозерцанія, *неспособнаго, по существу, дать удовлетворенія основнымъ религіозно-нравственнымъ запросамъ человѣческаго духа*. Этимъ мы, конечно, не хотимъ сказать того, что Сенека, Эпиктетъ, М. Аврелій и т. п. представители античной философіи были люди душевно-больные, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Мы хотимъ сказать лишь то, что въ ихъ психикѣ можно отмѣтить несомнѣнно *болѣзненные симптомы*, которые, при своемъ давнѣйшемъ есте-

ственномъ развитіи, если не у нихъ самихъ, то, по крайней мѣрѣ, у ихъ послѣдователей должны были выродиться въ черты *психопатологическія*, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.—Все это говоритъ о томъ, что античная моральная философія, пока ея представители оставались вѣрными и послѣдовательными носителями ея основныхъ принциповъ, не только сама по себѣ, какъ извѣстная *теоретическая система*, была обречена на вѣрную смерть, къ которой она неуклонно и стремилась, а въ скептицизмѣ сама себѣ подписала и свой смертный приговоръ,—но и своихъ послѣдователей вела къ тому же исходу—*къ медленной духовной смерти, къ духовно-нравственному вырожденію*.—Что полная жизненной энергіи и богатая своимъ внутреннимъ нравственнымъ содержаніемъ психика христіанина явилась *отрицаніемъ* того общаго душевнаго уклада, выразителями котораго были античные философы-моралисты, а не его дальнѣйшимъ развитіемъ—это само собою слѣдуетъ изъ всего того, что нами было сказано объ осной *исихопатологической* тенденціи античной моральной философіи. *Христіанство спасло отъ духовной смерти тѣхъ, кто глубоко проникся или могъ бы проникнуться идеалами античной моральной философіи, но оно никакъ не могло быть естественно-историческимъ продуктомъ этой послѣдней*, поскольку лишь при тихомъ и живительномъ свѣтѣ Христова Евангелія античное человѣчество, въ своемъ историческомъ закатѣ, нашему духовному взору предстаетъ, не какъ безжизненный, разлагающійся трупъ, а какъ живой организмъ, пораженный, правда, тяжкою болѣзнію, но не потерявшій окончательно способности къ духовно-нравственному возрожденію и обновленію, подъ благодатнымъ оживотворяющимъ воздѣйствіемъ лучей «*Востока свыше*». Въ частности, и античнымъ философамъ-моралистамъ, хотя несомнѣнно присуща была *глубокая потребность и напряженное исканіе* высочайшаго блага и истины, и это засвидѣтельствовано всей исторіей античной моральной философіи, равно какъ имъ присуще было также мучительное и смутное сознаніе, точнѣе, *самоощущеніе* недостаточности наличныхъ естественныхъ силъ человѣка для достиженія этой цѣли—высочайшаго блага и истины,—но античная моральная философія, являясь плодомъ *односторонняго интеллектуализма и сухой, холодной теоретичности*, игнорирующей насущные потребности и запросы человѣческаго сердца и воли, не могла дать духовно одряхлѣвшему дохристіанскому человѣчеству свѣжихъ жизненныхъ *силъ на благое*, не могла научить его *любить глубоко*. Она оказалась безсильной *возродить* дохристіанскій міръ къ новой жизни,

указавъ сму новые жизненные пути къ благу и истинѣ и сообщивъ ему для этого необходимыя благодатныя силы. Сѣмя этой новой истинной и блаженной жизни было брошено въ духовно-нравственную почву человѣчества Тѣмъ, Кто о Себѣ сказалъ: «Азъ есмь путь и истина и животъ» (Іоан. XIV, 6): *благодать и истина Іисусъ Христомъ бысть* (I, 17).

2 октября 1912 года.

Важнѣйшія изъ замѣченныхъ опечатокъ.

Страница.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
9	2 снизу	послѣднемъ	послѣдовательномъ
16	11	внутренней	самозамкнутой
22	17	воловой	волевой
25	20	о немъ	о ней
28	9	доброодѣтельной	добродѣтельной
39	24—25	новообращеннымъ членомъ	новообращенныхъ членовъ
53	3—4	Единороднимъ	Единороднымъ
53	4	вознесшаго	вознесшимъ
65	5 снизу	и Богомъ жеъ	и Богомъ же
72	5	могли и приводить	могли приводить и
85	6	проспходящаго	происходящаго
86	7	даже	прежде всего
87	1 снизу	субъективнаго	объективнаго
88	4—5	индивендуальнаго	индивидуальной
109	22	вопросомъ	вопросъ
111	5 снизу	вирнѣе	вѣрнѣе
116	4	не свободны	не свободно
126	3	какими	какими въ отношеніи къ Сократу
128	11 и др.	Аристипъ	Аристиппъ
130	6 снизу	Ари стина	Аристиппа
131	12	выразителемъ	выразителями
132	1 снизу (примѣч.)	Met.	Mem.
137	12	кѣмъ нибудь	кѣмъ-нибудь
144	22	*тождественная*	аналогичная
176	11 снизу и др.	индифферентизмъ	индиферентизмъ
148	12	смыслъ натуръ-философіи	смыслъ объекта натуръ-философіи
150	9	почему либо	почему-либо
152	6 снизу	научнаго характера	научный характеръ
155	30—31	соз ніи	сознаніи
156	22	при томъ	притомъ
163	22	разума или Божества	разума, или Божества
165	7 снизу	какой нибудь	какой-нибудь
166	11 снизу	религіи	религіи и
170	1 снизу	личностію или субъектомъ	личностію, или субъектомъ
177	7—8	*гносеоломіи*	*гносеологіи*
178	3	недостаеть	недостаетъ
180	2	*матеріи или содержанія*	*матеріи, или содержанія*
181	4	въ общимъ	въ общемъ
184	3—2 снизу	Сократъ же, обладавшій фило-софски-критическимъ умомъ,	Сократъ же, обладавшій болѣе глу-бокимъ философски-критическимъ умомъ,
193	8 снизу	ἐνκρατεία	ἐγκράτεια

Страница.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
193	4 снизу (примѣч.)	Rrotag.	Prothag.
196	8 снизу	не переходитъ	не переходитъ окончательно
214	4	чего нибудь	чего-нибудь
214	23	*его*	*своего*
215	14 снизу	*реальной*	*конкретной*
216	8	*одладанія*	*обладанія*
220	15 снизу	знѣнія	зрѣнія
223	13	На	Но
226	1	не можетъ	не долженъ
228	9 снизу	ἀρετὴ	ἀρετή
229	18	ὡς	ὡς
233	9 снизу	прочъ	прочь
236	11 снизу	пидивидуализма	ультра-индивидуализма
237	13 и др.	ἀρετὴ	ἀρετή
237	15 и 18	μηχανικος	μηχανικός
237	11 снизу	*другою лишь*	*лишь другою*
237	2 снизу	отражается,	ощущается,
248	4	но неволѣ	поневолѣ
254	10	данный также	также происходящій
256	3 снизу	выдвинувши	выдвинулъ
257	5	самимъ	самымъ
262	6	точки	точкѣ
262	15 снизу	созерцательно-пассивный или	созерцательно-пассивный, или
268	7 снизу	Sex.	Sext.
271	3 снизу	Horaz..	Horat.
272	12	рекомендовали	рекомендовали не искоренение объективныхъ источниковъ зла, а лишь
273	10 снизу	борьбы	для борьбы
274	15 снизу	результатъ	результатъ ультра-интеллектуалистическаго и
275	15	(pr. ev. Euseb.	(Euseb. pr. ev.
276	14	должны быть бы	должны бы быть
279	11 и 12 снизу	χάρα	χαρά
281	21	въ особености,	въ особенности,
282	15 снизу	fraqu.	tranqu.
283	6	αὐταρχεία	αὐτάρκεια
283	19	*Iегезій*	*Гегезій*
296	20	Erict.	Epict.
297	4 снизу	χαχοδαμονοῦσι	χακοδαιμονοῦσι
299	10	выдержки	цитаты
302	11	и желать трудно:	трудно и ожидать:
303	12	міросозерцанія, и настроенія	міросозерцанія и настроенія,
304	14	ἔιναι	εἶναι
308	10	*значительно*	*достаточно*
312	19	въ замѣнъ	взамѣнъ
314	3 снизу	μεταστροφὴ	μεταστροφή
314	2 снизу	περιαγωγὴ	περιαγωγή
320	19	той	то
321	27	другаго	другого
324	13 снизу	εἶδος	εἶδος
331	9	въ нимъ	въ немъ
331	12	*неизмѣнность*	*неизмѣняемость*

Страница.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
340	1 снизу и 341 1 сверху	изъ чего образуются различные элементы вещей	въ которомъ происходитъ образованіе различныхъ элементовъ вещей
343	4 снизу	вещей.—	вещей,—
344	6 снизу	ὄν	ὄν
346	22	μὴ ὄν τὰ ἄλλα	μὴ ὄν, τὰ ἄλλα
349	4 снизу	Платонъ	Платона
350	6	ко своему	ко всему
350	7 снизу	ἕν	ἕν
351	6	или	—
352	7	онъ	Богъ
352	8	идей	идеи
354	17 снизу	на только	не только
354	11 снизу	прогрессѣ	процессѣ
356	14 снизу	истины,	истины и нравственности,
358	10 снизу и друг.	ἓν	ἕν
370	3	натуралистически	натуралистическомъ
371	4 снизу	несовершенствомъ	несовершеннымъ
374	9	Ноконецъ,	Наконецъ,
376	2 снизу	сверхчувственнаго	сверхчувственнаго и притомъ личнаго
378	1	αιτία	αἰτία
378	9 снизу	на чинается	начинается
379	13 снизу	удивимъ	увидимъ
381	16 снизу	*безконечное* «многое»	*безконечно* «многое»
392	15	стремящимся	стремящимся
392	20	*положительности*	*пожелательности*
400	7	*міровой души или Божества*	*міровой души, или Божества*
413	16	показатель времени	показателей времени—
413	22	или бытія видовъ	или видовъ бытія
418	15	о первобытномъ грѣхѣ	о первородномъ грѣхѣ
425	8 снизу	по вдругъ,	не вдругъ,
426	25	утверждать	признавать
426	26	утверждалъ	признавалъ
427	15 снизу	процесса	прогресса
431	9 снизу	ложащій	лежащій
436	12 снизу	т. о.	т. е.
437	6 снизу	душу	души
470	10	только	только
473	1	качественна	качества
473	12 снизу	третьимъ	вторымъ
483	4 снизу	значенія	знанія
495	11	проявяется	проявляется
502	18	должна	должно
502	7 и 4 снизу	τό	τὸ
502	3 снизу (примѣч.)	τό	τὸ
512	3 снизу	ἐπιθυμιτικόν	θυμοειδές
526	8	а потому	а потому и его
531	13 снизу	какъ *реакція*	какъ нѣчто, *по существу новое*
531	9 снизу	для такой реакціи	для этого
536	6	*небольшему*	*небольшому*
571	2 и др.	μορφὴ	μορφή
571	21	ὄν,—	ὄν;

Страница.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
577	22	общій натуралистическій характеръ	общій ультра-интеллектуалистическій и натуралистическій характеръ
577	26	*натуралистическаго пантеизма*	*ультра-интеллектуализма и пантеистическаго пантеизма*
577	9 снизу	натуралистическій характеръ	ультра-интеллектуалистическій и натуралистическій характеръ
579	5 снизу	понтіе	понятіе
583	1 снизу (примѣч.)	ἔιναι	εἶναι
584	11 снизу	не отвѣтственъ	отвѣтственъ
588	1 снизу	случаѣ,	случаѣ
589	15	по этому	поэтому
590	2 снизу	разумомъ, какъ принадлежностію	принадлежностію
594	13 снизу	послѣсмертной жизни	послѣсмертной участи
596	16	включающій	заключающій
597	2	почти фактически	фактически почти
604	8	Во-вторыхъ,	Во-первыхъ,
623	9 снизу (примѣч.)	εί	εἰ
633	13	интеллектуалистическаго	ультра-интеллектуалистическаго
644	примѣч. 1 стр.	πεπηρωμὲνοις	πεπηρωμένοις
646	3 снизу	интеллектуалистическій	натуралистическій
653	6 снизу	роль же разума	роль же практическаго разума
655	12	здачи	задачи
665	12 и 13	*къ качественнымъ*, а не только количественнымъ различіямъ	къ *качественнымъ* различіямъ
668	16 снизу (примѣч.)	συνέχι	συνέχει
670	примѣч. 3 стр.	чувства	чувство
678	12 и 13	возможностію	невозможностію
690	10 снизу	нормальное	неизбѣжное
726	1 снизу	N i r z e l'я	H i r z e l'я
730	20	при томъ	притомъ
740	17 и др.	αἰθήρ	αἰθήρ
740	26	οπἰσω	ὀπίσω
740	4 снизу (примѣч.)	wachsm.	Wachsm.
741	5	ὁδός	ὁδὸς
741	3 стр. примѣч.	Minuc. Fel.	Minuc. Fel. Octav.
742	10	αἴθηρ	αἰθήρ
742	2 стр. примѣч.	Marthem.	Mathem.
745	22	(субстанцію=огонь	субстанцію (=огонь
747	1 снизу	ψυχὴ	ψυχή
747	2 стр. примѣч.	εἱμαμένη	εἱμαρμένη
747	9 стр. примѣч.	пантеистическому	пантеистическимъ
748	6 снизу примѣч. и др.	of. Zeno	of Zeno
752	1	ἡγεμονικὸν	ἡγεμονικόν
755	2 снизу (примѣч.)	Thefagments	The fragments
758	3 и 5	ὁρμὴ	ὁρμή
758	19	σεινεἰδησις	συνεἰδησις
758	6 стр. примѣч. и др.	Pott.	Pott
759	1 и др.	ξῆν	ζῆν
760	6 снизу	ἄσκησις	ἄσκησις
764	13	ихъ	его
765	1 снизу (примѣч.)	of. Cleanthes	of Cleanthes

Страница.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
768	3 снизу	ἄξια	ἄξια
770	16	предиката προηγμένα	предикатовъ: προηγμένα,
776	1	Но, во-вторыхъ, и	Но, вѣдь, и
779	2 снизу (примѣч.)	Διογένιν καὶ Αντισθένιν	Διογένην καὶ Ἀντισθένην
786	1 снизу (примѣч.)	Gr. ff	Gr. aff.
791	4	φθαρτη	φθαρτή
795	4	*стремленія* аналогичныя	*стремленія*, аналогичны
797	23	при чемъ	причемъ
797	11 снизу и др.	въ правѣ	вправѣ
803	11	*оскуденіемъ*	*оскудѣніемъ*
809	8	σωφροσόνη	σωφροσύνη
810	11 снизу (примѣч.)	εὐσέβια	εὐσέβεια
810	10 снизу (примѣч.)	(Sebuch).	(Schuch.).
810	1 снизу (примѣч.)	ῥᾶον	ῥᾷον
811	9	ἀιει χρνστόν	αἰεὶ χρηστόν
811	10	σφωδρόν	σφοδρόν
811	16	ρᾶον	ῥᾷον
812	13	αἰρετόν	αἱρετόν
813	9	εὐδαιμονία	εὐδαιμονία
813	4 сни у	αἰρετόν, ἄριστόν	αἱρετόν, ἄριστον
816	2 снизу (примѣч.)	Duroff'a	Dyroff'a
819	2	ἀσθενεία	ἀσθένεια
819	8 снизу	могутъ лишь быть	могутъ быть
822	7	κατά	κατὰ
824	5 снизу	Паэтій	Павэтій
825	18	ἀδίαφορα	ἀδιάφορα
225	3 снизу и 826 11 снизу	ἡδοή	ἡδονή
827	16 снизу	ἤδονή	ἡδονή
827	7 снизу	обознаемыхъ	обозначаемыхъ
829	15 и 20	ἐπιθυμεία	ἐπιθυμία
831	9	*ни какъ*	*никакъ*
833	22	σοφρωσόνη	σωφροσύνη
833	7 и 1 снизу	σοφρωσόνη	σωφροσύνη
841	9 стр. примѣч.	Arn. Stob.	Stob.
851	15 снизу	типа,	типа
852	11 снизу	изъ своего	изъ его
852	4 снизу	отличаться	отличаться
856	17	ученіемъ	ученіи
857	1	случайной	случайный
862	15 и др.	Ad. Helv.	Ad Helv.
865	17	въ одномъ мѣстѣ	иногда
865	15 снизу	*вѣра въ себѣ*	*вѣра въ себя*
866	11—12 снизу	*тождественному*	*тождественномъ*
871	1 стр. примѣч.	ci liquida	et liquida visentem
871	2 стр. примѣч.	anim	animi
875	10 снизу	осущественія	осуществленія
877	2 снизу	sapient.	Constant. sapient.
879	15	всѣ „всѣ	что „всѣ
889	11	Ad. Marc.	Ad Marc.
901	10 снизу	немыслимо	не мыслимо
906	21	quiquid	quicquid
906	3 снизу (примѣч.)	mall	mali
907	1 снизу (примѣч.)	Ad. Polyb.	Ad Polyb
916	2	καῆθχον	καθῆκον

Страница.	*Строка.*	*Напечатано.*	*Слѣдуетъ читать.*
932	2 снизу	непозволяющихъ	не позволяющихъ
938	8 снизу (примѣч.)	milierculae	mulierculae
938	1 снизу (примѣч.)	(De clementia c. V).	(De clementia II, c. 5).
938	10 снизу	imprudens	impudens
943	8	разростается	разрастается
949	6 снизу	надъ	за
969	4 снизу (примѣч.)	на лицо	налицо
976	18	самаго	самого
980	9 снизу	ἀλλά	ἀλλὰ
986	8 снизу	съ нимъ	съ нею
992	11—12 снизу	болѣзненный отпечатокъ	болѣзненнаго отпечатка
1003	19	Провидѣніе,	Провидѣніе
1005	6	τιούτου	τοιούτου
1018	13	ὁμοειδες	ὁμοειδὲς
1021	13 снизу	οὐδεν	οὐδὲν
1031	7	указаніямъ какъ	указаніямъ
1036	8	ἡδονή	ἡδονή
1039	7	величену	величину
1046	2	обязаностей	обязанностей
1056	13	подпадаютъ внѣшнихъ золъ.	подпадаютъ вліянію внѣшнихъ золъ.
1063	11	matum	malum
1068	3 снизу	безпокойствіями	безпокойствомъ
1068	4 и 5 снизу (примѣч.)	finilus	finibus
1070	17 снизу (примѣч.)	*про исходитъ*	*происходитъ*
1080	1 и 5 снизу	ἀπαθεία	ἀπάθεια
1094	14 и 15 снизу	для стоиковъ и эпикурейцевъ	стоиками и эпикурейцами
1101	4 снизу (примѣч.)	потому	по тому
1108	2	πιθαὸν	πιθανὸν
1109	2	самый	самой
1110	8	самаго	самого
1110	15 снизу	какія	какі)
1111	10 снизу	истинны ъ.	истинными.
1113	19	Агрріпповскій	Агрипповскій
1118	22	уже неизвѣстнымъ,	уже не неизвѣстнымъ,
1119	20	заключаетъ	заключаемъ
1125	18	понятіи	въ понятіи
1128	15 снизу	αἰρεῖσθαι	αἱρεῖσθαι
1130	11 снизу	неосновательно	не основательно
1131	17	называемъ постыднымъ	называемъ похвальнымъ или постыднымъ.
1170	13 снизу	εὐδαιμοονία	εὐδαιμονία
1172	7 снизу	пеьзуется	пользуется
1180	22	*всей*	одною лишь