



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>

01  
F8L

A7  
Trubetskoj, E.N  
Istor. filos. prava

*Bd. Dec. 1931*



HARVARD LAW LIBRARY

Received SEP 24 1931









Трубецкой



# „ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ПРАВА“

(ДРЕВНЕЙ)

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОНД

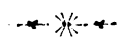
Профессора Университета Св. Владимира

**князя Е. Н. Трубецкойо.**

ИЗДАНИЕ СТУДЕНТОВЪ.



**(Вмѣсто рукописи).**



КІЕВЪ.

Товарищество „Печатня С. П. Яковлева“. Софійская площадь, д. № 18—2.

1899.

1899



Печатать разрешаю. 16-го Ноября, 1898 г.

Деканъ **А. Романовичъ-Славатинскій.**

1898

## Глава I.

### ПОЛИТИЧЕСКОЕ И РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНІЕ ДРЕВНИХЪ ГРЕКОВЪ. \*)

Философія права и государства возникла на почвѣ эллинской, а потому намъ прежде всего предстоитъ познакомиться съ тѣми данными эллинской народной религіи, которыя предполагаются развитіемъ философіи права. Исторія греческой философіи тѣсно связана съ исторіей греческой религіи. Съ одной стороны религія заключаетъ философскій элементъ, съ другой—философія питается идеальными богатствами религіи. Для насъ особенно важное значеніе имѣютъ два момента греческой религіи: ея натурализмъ и ея антропоморфизмъ. Греки боготворили силы природы, олицетворяя ихъ въ человѣческихъ образахъ: однообразное теченіе свѣтилъ небесныхъ, по ихъ воззрѣніямъ, является результатомъ дѣятельности боговъ; солнце есть златокудрый Геліосъ, земля—мать Церера, подземную дѣятельность вулканическихъ силъ олицетворяетъ богъ Гефестъ, день и ночь стучащій молотомъ по своей наковальнѣ. Такимъ образомъ вся дѣятельность природы принимаетъ въ глазахъ грека человѣческій образъ. Въ противоположность религіямъ востока, гдѣ человѣкъ теряется среди окружающей его внѣшней природы, въ эллинской религіи человѣческій образъ господствуетъ надъ природой. Боги, во всемъ похожіе на людей, съ человѣческими недостатками царствуютъ надъ стихіями. Понятно, такая религія создаетъ величайшій просторъ для поэтическаго творчества. Гомеръ и Гезіодъ, по словамъ Геродота, создали боговъ, опредѣлили мѣсто и дѣятельность каждаго изъ нихъ. Въ Греціи мы не видимъ жрецовъ, какъ обособленнаго сословія, монополизирующаго откровеніе. Здѣсь откровеніе одинаково доступно всѣмъ и каждому. Въ Греціи божество близко къ человѣку, оно симпатизируетъ ему и вызываетъ его къ мыслительной дѣятельности. Божество во всемъ похоже на людей, людямъ понятны самыя отношенія боговъ, сродныя съ человѣческими отношеніями; боги составляютъ аристократическую общину съ ца-

\*) Пособія: 1. Zeller «Очеркъ исторіи греческой философіи».

2. Ибервегъ-Гейнце «Очеркъ исторіи философіи» (съ подробными біографическими указаніями по каждому отдѣлу).

3. Члчеринъ—I т. (Пособіе къ исторіи среднихъ вѣковъ).

4. Гильдебрантъ—«Исторія и система философіи права и государства».

ремь Зевесомъ во главѣ, весьма напоминающую греческое государство въ героическую эпоху. Боги несравненно сильнѣе людей, но они не всемогущи, они не могутъ измѣнить закона природы, которому они подчинены. Океанъ не можетъ выйти изъ тѣхъ границъ, которыя онъ занимаетъ—могуществу Посейдона есть предѣлы; Зевесъ—царь и владыка боговъ (сила его такъ велика, что всѣ остальные боги вмѣстѣ взятые не могли-бы совлечь его съ Олимпа), но и онъ подчиненъ вѣчному закону и надъ нимъ есть судьба—предопредѣленіе. Въ Иліадѣ говорится, что Зевесъ на золотыхъ вѣсахъ взвѣшиваетъ судьбу смертныхъ и участь ихъ рѣшается наклоненіемъ вѣсовъ, а не державной волей владыки. Въ 3-ей пѣснѣ Зевесъ взвѣшиваетъ судьбу Ахейцевъ и Троянъ: жребій Ахейнъ опускается къ землѣ, а жребій Троянъ взвѣшивается къ облакамъ. Рѣшеніе судьбы непреклонно и молнія Зевеса посланная, чтобы вырвать побѣду у Ахейнъ, не можетъ остановить ихъ побѣдоноснаго шествія. Ахейцы преслѣдуютъ врага до самыхъ воротъ Трои. По воззрѣніямъ Грековъ міромъ править вѣчная справедливость, божественная *θέμις, δίκη*; ея законы царствуютъ надъ смертными и бессмертными. Таковы понятія, лежація въ основѣ всего религіознаго міровоззрѣнія Эллиновъ. Справедливость здѣсь не только нравственный, но и физическій законъ; предъ ней трепещутъ подземныя силы; ей повинуются солнце и звѣзды. Намъ трудно перенестись на эту точку зрѣнія; у Эллиновъ нравственный порядокъ и порядокъ естественный безпрестанно смѣшиваются, между тѣмъ какъ мы привыкли отличать то и другое. Мы привыкли отличать міръ духовный отъ міра тѣлеснаго. Между тѣмъ греческая міѳологія вообще не знаетъ духа свободнаго отъ тѣла. Души умершихъ обладаютъ эѳирными легкими тѣлами, и сами боги отличаются отъ людей лишь болѣе совершеннымъ устройствомъ своего тѣла; съ другой стороны греческая міѳологія представляетъ все вещество одухотвореннымъ, исполненнымъ жизни: небо смотритъ на землю безчисленными очами, земля—Гея есть мать, способная чувствовать и любить. Это смѣшеніе нравственнаго порядка съ вещественнымъ, это всеобщее подчиненіе нравственной дѣятельности физической необходимости связано съ чувствомъ подчиненія физической природѣ. Надъ человѣкомъ тяготѣетъ естественный законъ безличной необходимости.

Съ этими данными тѣсно связаны и политическія воззрѣнія. Въ религіи отражаются первоначальныя понятія о правѣ и власти. Въ своей зависимости отъ вышней природы человѣкъ всюду видитъ господство божества: землепалецъ—Деметры, Апполона, Геи, море-

плаватель—Поссейдона. И это господство божества надъ человѣкомъ не представляется результатомъ случайности; въ основѣ всѣхъ отношеній божескихъ и человѣческихъ лежитъ вѣчная справедливость—*δίκη*, которая и служить первоначальнымъ источникомъ всякаго закона; вѣчный законъ царствуетъ не только надъ богами: онъ опредѣляетъ мѣсто каждаго существа въ строѣ вселенной. Въ силу божественной справедливости человѣкъ господствуетъ надъ животными, боги надъ людьми, надъ богами Зевесъ, а надъ Зевесомъ необходимость. Религіозная идея лежитъ въ основѣ всего политическаго міровоззрѣнія Эллиновъ. Въ нашемъ современномъ обществѣ церкви, какъ духовный союзъ, отграничена отъ государства—союза мірскаго. Въ древности этого не было; здѣсь гражданское общество есть вмѣстѣ съ тѣмъ общество вѣрующихъ; союзъ духовный совпадаетъ съ союзомъ мірскимъ. Вотъ почему здѣсь воззрѣнія о правѣ окрашены религіозными характерами. „Всякій законъ“, говоритъ Демосѣенъ, „есть откровеніе и даръ боговъ и догматъ благоразумныхъ людей“. Всѣ древнѣйшіе законодатели окружены ореоломъ божественнаго. Всѣ древнѣйшіе законы разсматриваются, какъ божественныя постановленія и законодатель является органомъ божества, таковы: Тезей въ Аѣинахъ, Ликургъ въ Спартѣ и Миносъ на Критѣ.

Въ основѣ отношеній личности къ государству лежитъ религіозное поклоненіе, и подчиненіе закону—въ Греціи есть своего рода актъ религіозный. Государство господствуетъ надъ личностью, какъ божество; какъ абсолютный властелинъ, оно распоряжается жизнью и имуществомъ своихъ гражданъ. Отдѣльная личность разсматривается, какъ орудіе государства и въ случаѣ коллизіи частнаго интереса съ интересомъ государственнымъ за человѣкомъ не признается никакихъ неприкосновенныхъ священныхъ правъ.

Въ Спартѣ младенцы, родившіеся уродами, истреблялись, какъ неспособные къ службѣ, негодные для государства орудія. Дѣти считались собственностью государства, которое по своему произволу распоряжается ими. Одного приведеннаго примѣра достаточно, чтобы показать бездну, отдѣляющую насъ отъ греческаго міровоззрѣнія. Мы привыкли признавать за человѣкомъ, какъ такимъ, безусловную цѣну; христіанская мораль предписываетъ заботиться о каждомъ человѣческомъ существѣ, независимо отъ его физическихъ качествъ. Христіанство всего больше цѣнитъ въ человѣкѣ его внутреннее нравственное совершенство; напротивъ, съ точки зрѣнія грековъ сама добродѣтель имѣетъ цѣну лишь постольку она мо-

жеть служить на пользу государству. Въ тѣхъ случаяхъ, когда исключительныя доблести одного лица угрожали интересамъ государства, греки прибѣгали къ остракизму. Такъ напр.: ничѣмъ неповинный, честный Аристидъ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ только за то, что соперничество его съThemistocleomъ вредило въ борьбѣ съ Персами, нарушая единство и согласіе партій. Государство не довольствуется одними внѣшними требованіями; оно навязываетъ гражданину опредѣленный нравственный и умственный складъ. Оно не признаетъ свободной отъ него человѣческой совѣсти; критическое отношеніе къ государству разсматривается какъ религіозное преступленіе, а критика религіознаго преданія, какъ преступленіе государственное. Величайшій философъ древности Сократъ погибъ жертвой этой нетерпимости религіозной и политической. Человѣкъ поглощенъ своими политическими обязанностями, оторванъ отъ семьи и земледѣлія; участіе въ народномъ собраніи, въ судахъ присяжныхъ и походахъ отнимаетъ все время; гражданину некогда самому заботиться о своемъ пропитаніи; вмѣсто того само государство обезпечиваетъ ему даровой хлѣбъ. Въ Спартѣ свободный гражданинъ не пашетъ земли, потому что онъ вѣчно живетъ походной, лагерной жизнью; въ Аѳинахъ время гражданина поглощено судами и народными собраніями. Государство въ Греціи служитъ конечною цѣлью всего воспитанія юношества. Воспитаніе здѣсь задается цѣлью приготовить государству контингентъ физически здоровыхъ, годныхъ для службы гражданъ. Здѣсь цѣль воспитанія не нравственная, а политическая. Задача воспитанія исчерпывается тѣмъ, чтобы приготовить государству крѣпкихъ воиновъ, патріотовъ и гражданъ, достаточно развитыхъ, чтобы участвовать въ гражданской жизни. Вотъ почему въ Греціи общественное воспитаніе преобладаетъ надъ частнымъ; отстраняя семью, государство само хочетъ быть единственнымъ воспитателемъ юношества. Человѣкъ вѣчно трудится для государства и не имѣетъ времени, чтобы трудиться для себя. Это ставитъ его въ зависимость отъ государства, отъ котораго онъ въ правѣ ждать матеріальнаго вознагражденія за свою службу; и дѣйствительно государство такъ и поступаетъ: въ Спартѣ государство обезпечиваетъ за каждымъ свободнымъ гражданиномъ участокъ земли съ наследственно прикрѣпленными рабами, и господинъ живетъ ихъ трудомъ. Въ Аѳинахъ при Периклѣ народныя собранія и суды присяжныхъ ежедневно поглощаютъ до трети гражданъ. Поэтому при Периклѣ установлена плата за участіе въ народномъ собраніи и эта плата есть *conditio sine qua non*

самой демократіи; только благодаря этой платѣ масса бѣдныхъ людей можетъ отпирать свои обязанности предъ государствомъ— участвовать въ народныхъ собраніяхъ и судахъ. Въ концѣ концовъ въ Аѣинахъ граждане живутъ жалованьемъ, получаемымъ отъ государства и трудомъ раба. Все государство представляетъ господство свободныхъ надъ массой рабовъ. Древній гражданинъ питается трудомъ раба, ибо самъ онъ поглощенъ всецѣло своими политическими обязанностями, потому что государственная жизнь отнимаетъ у него возможность трудиться для себя, потому, наконецъ, что въ Греціи всюду, не исключая демократическихъ Аѣинъ, трудъ клейменъ презрѣніемъ. Рабство является оборотной стороной аристократизма греческаго государства. Сами демократическія Аѣины окажутся на самомъ дѣлѣ аристократическими, если принять во вниманіе, что и здѣсь рабы составляютъ огромное большинство. Въ концѣ концовъ, свобода есть монополія меньшинства, но и это меньшинство обладаетъ только свободой политической при полномъ отсутствіи свободы частной.

Въ Аѣинахъ мы видимъ гражданина непосредственно участвующимъ въ судѣ и законодательствѣ; здѣсь каждый гражданинъ имѣетъ рѣшающій голосъ въ политикѣ и, слѣдовательно, пользуется бѣльшей политической свободой, чѣмъ гражданинъ любого изъ современныхъ государствъ. Въ противоположность современнымъ государствамъ, управляющимся чрезъ народныхъ представителей, въ Аѣинахъ демось—народъ, какъ цѣлое, управляется самъ собою непосредственно, но такой властью народъ обладаетъ лишь, какъ политическое цѣлое; частное лицо, какъ такое, безправно; оно не обезпечено въ своихъ личныхъ правахъ и имуществѣ противъ произвола правящей партіи. Греція первая явила міру образецъ политической свободы, но она не знала свободы частной, гражданской. Непосредственное народное самоуправленіе обусловливается небольшими размѣрами государства, которое состоитъ изъ одного только города съ прилежащими къ нему селеніями и незначительнымъ количествомъ гражданъ. Въ Аѣинахъ, гдѣ въ самыя цвѣтуція времена было не болѣе 20 тысячъ гражданъ,—все населеніе могло вмѣстаться на одной площади. Чѣмъ меньше населенія, тѣмъ большаго напряженія всѣхъ силъ гражданина требуетъ военная защита государства; въ Греціи въ составъ войска входятъ поголовно всѣ граждане; здѣсь все населеніе непосредственно заинтересовано въ политикѣ, ибо сама жизнь и благосостояніе каждаго частнаго лица зависитъ отъ удачи войны, отъ того или другаго направленія въ

политикѣ, отъ того, какая партія стоитъ въ данную минуту у кормила правленія. Только добившись власти, гражданинъ могъ считать свою жизнь и имущество въ безопасности.

## Глава II.

### ДОСОКРАТОВСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Древнее мифологическое міровоззрѣніе смѣшивало міръ духовный и міръ тѣлесный: оно представляетъ вещественныя стихіи, какъ одухотворенныя существа. Но по мѣрѣ развитія философской мысли образуется представленіе о духовной дѣятельности, какъ о силѣ безусловно отличной отъ матеріи, и, съ другой стороны, представленіе о веществѣ безъ всякаго духовнаго элемента. Этотъ процессъ постепеннаго разложенія натуралистическаго міросозерцанія древней мифологіи мы и видимъ въ древнѣйшій періодъ философіи (досократовской) отъ Талеса до Анаксагора включительно. Вмѣстѣ съ тѣмъ разлагается и политическое міровоззрѣніе грековъ, тѣсно связанное съ ихъ религіознымъ міросозерцаніемъ.

Первая попытка объяснить мірозданіе принадлежитъ Талесу. Вся природа, по его словамъ, «полна боговъ—*πάντα πλήρη θεῶν*». Здѣсь философія еще стоитъ одной ногой въ мифологіи. Стихіи міра представляются не какъ чистое вещество: огонь, вода, земля—все это существа живыя для философа. Вся философія въ досократовской періодъ отличается натуралистическимъ характеромъ, и разрушеніе мифологическаго міровоззрѣнія является не началомъ, а концомъ ея развитія. Философія пытается свести весь міръ къ одному началу, къ одной первоначальной стихіи. Философія этого періода поглощена исключительно изученіемъ внѣшней природы; человѣкъ разсматривается какъ несамостоятельная часть внѣшней природы; на этой ступени развитія философіи ученіе о нравственности—этика—не могло быть выдѣлено въ особую область, ибо не назрѣло сознаніе отличія нравственной природы отъ физической. Здѣсь этика составляетъ лишь часть физики. Поэтому Аристотель называетъ этихъ досократовскихъ философовъ физиками. На этой ступени своего развитія философія отличается дѣтски-наивнымъ характеромъ. Родоначальникомъ греческой философіи былъ Талесъ Милетскій. Онъ училъ, что вода есть сущность всего существующаго, что весь міръ произошелъ изъ воды и все въ воду обратится.

Къ такому возрѣнію привело Фалеса наблюденіе той роли, которую играетъ влага въ жизни растеній и животныхъ. Всѣ растенія питаются влагой, всѣ животныя произошли отъ жидкой спермы. Другое основаніе, какъ мнѣ кажется, это безконечная подвижность воды, ея текучесть и способность принимать различныя формы: въ виду этого вода должна была представляться примитивному сознанію живымъ, дѣятельнымъ началомъ, силой творческой.

Ближайшій преемникъ Фалеса Анаксимандръ училъ, что весь міръ произошелъ изъ безграничной и неопредѣленной стихіи, не давая ей ближайшаго опредѣленія. Безграничность этой стихіи доказывается тѣмъ, что она не исчерпывается при произрожденіи существъ, производя вѣчно новыя формы.

Преемники Анаксимандра, Анаксименъ и Діогенъ изъ Аполло-ни, удерживаютъ это понятіе безграничной неопредѣленной стихіи и опредѣляютъ ее, какъ воздухъ. Воздухъ всюду проникаетъ и создаетъ безконечное разнообразіе вселенной. По всей вѣроятности къ этому выводу привело наблюденіе процесса дыханія. Все живетъ и дышетъ и міровой процессъ представляется философу процессомъ всеобщаго дыханія. Всѣ упомянутые философы опредѣляютъ сущность существующаго, какъ однородную стихію, лежащую въ основѣ вселенной. Но какъ изъ нея возникаетъ разнообразіе сущаго, какъ объяснить гармоническое сочетаніе міровыхъ силъ? На эти вопросы мы еще пока не встрѣчаемъ никакого осмысленнаго отвѣта.

Поглощенная изученіемъ внѣшней природы, досократовская философія лишь мимоходомъ касается вопросовъ о правѣ и государствѣ. Въ досократовской философіи выразилось разложеніе натуралистическаго міросозерцанія древней мифологіи, которое было тѣсно связано съ міросозерцаніемъ политическимъ. Этимъ досократовская философія расчищаетъ путь для новаго философскаго ученія о государствѣ, выразившагося въ бесѣдахъ Сократа, въ твореніяхъ Платона и Аристотеля.

Уже самая попытка философской мысли—изслѣдовать сущность и происхожденіе всего существующаго—предполагаетъ въ ней великую дерзость. Не удовлетворяясь популярными легендами о происхожденіи всего существующаго, философская мысль отрѣшается отъ унаслѣдованныхъ вѣрованій. Мифическіе образы замѣняются философскимъ пониманіемъ дѣйствительности.

Интуиція (представленіе) законмѣрности мірозданія постепенно овладѣваетъ сознаніемъ философовъ. Пифагорейцы учатъ, что все существующее есть число и гармонія; безъ числа ничто не было-бы



познаваемо; весь міръ пребывалъ-бы въ состояніи безформеннаго хаоса. Число обуславливаетъ собою разнообразныя качества вещей: оно составляетъ условіе ихъ познаваемости и потому самому—реальная причина ихъ бытія. Все существующее носитъ на себѣ печать и подобіе числа. Число выражаетъ собою живую связь мірозданія, къ нему сводится нравственная и физическая природа. Все небо есть число и гармонія.

При всей наивности этого міросозерцанія въ немъ есть проблески смысла и разума. Въ природѣ философъ различаетъ строгій порядокъ, въ многообразіи ея явленій онъ усматриваетъ единство. Ему бросаются въ глаза однообразія въ смѣнѣ дня и ночи, въ чередованіи временъ года, въ движеніи свѣтилъ небесныхъ. Такое-же однообразіе поражаетъ его и въ жизни живыхъ существъ. Каждое изъ нихъ проходитъ тѣ же періоды юности, зрѣлости, старости, за которой слѣдуетъ смерть. Въ природѣ вѣчно повторяются одни и тѣ-же числовыя отношенія: одно и то-же количество дней въ году, въ лунномъ мѣсяцѣ, одно и то-же количество часовъ во днѣ. Въ этихъ и многихъ другихъ, повседневно наблюдаемыхъ явленіяхъ, правильно повторяются одни и тѣ-же числовыя отношенія. И вотъ все оказывается преисполненнымъ числа и гармоніи.

Единство въ разнообразіи—таково основное наблюденіе Пифагорейцевъ, выведенное ими изъ свойствъ числа. Символь такого единства есть число, ибо все числа образуются путемъ сложенія и умноженія единицъ; всякое число есть единство многихъ единицъ, единство во множествѣ, въ разнообразіи. Все существующее имѣетъ число: число—одинъ изъ наиболѣе общихъ признаковъ вещей.

Плѣняясь этимъ чудеснымъ свойствомъ числа, Пифагорейцы понимаютъ число, какъ сущность всего существующаго, символъ порядка. Число для этихъ мыслителей, не умѣющихъ отличать символа отъ сущности, превращается въ дѣятельное начало, производящую причину всего существующаго. Числа у нихъ живыя и дѣятельныя существа: дѣятельностью чиселъ обуславливается разумный, гармоническій порядокъ мірозданія.

Въ міросозерцаніи Пифагорейцевъ мы уже можемъ прослѣдить начало разрушенія мифологіи. Божественное для Пифагорейцевъ является въ образѣ числа. Это уже не личное, чувственное божество древней мифологіи, а отвлеченное понятіе, созданіе полумифическое и полуполюсофское.

И тутъ же въ связи съ этими философскими интуиціями зарождается новое политическое ученіе, уже отличное отъ народныхъ

воззрѣній, и здѣсь вмѣсто чувственныхъ боговъ господствуетъ философская идея. Какъ въ космосѣ всюду господствуетъ порядокъ и гармонія, такъ и въ человѣческомъ обществѣ должна воцариться гармонія интересовъ, единство во многообразіи. Все въ человѣческихъ отношеніяхъ должно быть размѣрено числомъ, во всемъ должна осуществиться художественная пропорція. Пифагорейскій союзъ, кругъ учениковъ, единомышленниковъ Пифагора, послѣдовательно проводили эти начала въ практической жизни. Жизнь Пифагорейцевъ подчиняется строгому порядку. Весь день ихъ распредѣляется съ величайшимъ однообразіемъ; время каждаго занятія въ теченіи опредѣляется съ математическою точностью. Главная добродѣтель Пифагорейцевъ заключается въ подчиненіи строгой дисциплинѣ, въ самопожертвованіи личности ради интереса общественнаго. Въ связи съ этими началами мы находимъ у Пифагорейцевъ первые въ исторіи философіи зародыши коммунистическаго идеала. Ради осуществленія совершеннаго единства въ государствѣ должна установиться общность имущества. Только при такой общности имущества можетъ установиться въ обществѣ та гармонія интересовъ, которую требуетъ пифагорейскій идеаль. Какъ ученіе Пифагорейцевъ лишь на половину отрѣшилось отъ мифологіи, такъ и самъ Пифагоръ представляется полумифической фигурой. Въ Кротонѣ, центрѣ его философской и политической дѣятельности, ему, подобно древнимъ законодателямъ Ликургу и Миносу, воздаются божескія почести. Въ послѣдующихъ философскихъ системахъ разложеніе народнаго міросозерцанія вступаетъ въ новую стадію. Въ основѣ мірозданія лежитъ единый вѣчный порядокъ.

Вслѣдъ за Пифагоромъ элейская школа философовъ проникается сознаніемъ этого вѣчнаго міроваго единства. Первооснова бытія едина и неизмѣнна; она не возникаетъ и не уничтожается, но вѣчно пребываетъ. Но если эта первоначальная основа, эта сущность всего существующаго едина и неизмѣнна, то она противорѣчитъ бытію конечныхъ явленій, въ которыхъ мы видимъ постоянное возникновеніе и уничтоженіе. Если безусловное и истинное бытіе едино, то оно не можетъ содержать въ себѣ никакого разнообразія, а потому и не допускаетъ въ себѣ никакого движенія, такъ какъ всякое движеніе предполагаетъ разнообразіе и множество. Истинно сущее не возникаетъ и не уничтожается; оно не дѣлимо и не движимо; но если такъ, то весь видимый міръ есть ложь и призракъ, все разнообразіе видимыхъ вещей есть результатъ чувственнаго обмана и не имѣетъ въ себѣ истиннаго бытія.

На этомъ результатѣ философская мысль успокоиться не можетъ. Она хочетъ объяснить разнообразіе вселенной и процессъ возникновенія вещей; между тѣмъ элейское ученіе во всемъ отрицаетъ всякій процессъ и разнообразіе. Вотъ почему элейской философіи, какъ неизбежная и естественная реакція, противопоставляется ученіе Гераклита, который, напротивъ, исходитъ изъ представленія непрерывнаго мірового движенія—процесса, въ которомъ рождается безпредѣльное множество существъ. Для Гераклита движеніе процессъ есть постоянный, существенный элементъ въ вещахъ. Все течетъ, все движется, все непрестанно измѣняется. Едва мы успѣли назвать вещь, какъ она уже стала другою. Въ мірѣ нѣтъ ничего вѣчнаго, постояннаго, кромѣ законовъ всеобщаго движенія и перемѣны.

Въ этихъ двухъ противоположныхъ системахъ Элейцевъ и Гераклита обнаруживается роковой разладъ философской мысли древнихъ физиковъ. Они не въ состояніи примирить многообразіе во вселенной съ господствующимъ въ ней вѣчнымъ единствомъ и порядкомъ. Плѣняясь идеей единства мірозданія, Элейцы отвергаютъ въ немъ всякій процессъ и разнообразіе. Усматривая непрерывное движеніе въ мірозданіи, Гераклитъ отрицаетъ какое-бы то ни было постоянство въ вещахъ; міровой процессъ представляется ему процессомъ непрерывнаго горѣнія, въ которомъ вѣчно все сгораетъ и остается одинъ лишь міровой огонь, все въ себѣ пожирающій. При всей своей противоположности названныя двѣ системы сходятся въ одномъ общемъ результатѣ—въ признаніи недостовѣрности нашихъ чувствъ. Міръ видимыхъ явленій есть ложь для Гераклита, какъ и для Элейцевъ. Для Элейцевъ потому, что они отрицаютъ какое-бы то ни было разнообразіе и движеніе во вселенной; для Гераклита потому, что вещи кажутся намъ пребывающими; вещи, которыя мы видѣли вчера, кажутся намъ тѣми-же, что мы видѣли сегодня, между тѣмъ какъ онѣ на самомъ дѣлѣ непрерывно движутся, измѣняются.

Въ этихъ двухъ ученіяхъ выражается уже совершенный переворотъ въ религіозномъ міросозерцаніи. Философія утрачиваетъ вѣру въ чувственныхъ боговъ. У Гераклита все это множество боговъ исчезаетъ и вмѣсто нихъ остается лишь безличное божественное начало—огонь, въ которомъ все сгораетъ. Для Элейцевъ истинное божественное бытіе едино. Основатель элейской школы Ксенофанъ ведетъ горячую полемику противъ боговъ народной религіи: существа, родившіяся, возникшія изъ стихійнаго хаоса,—они не суть боги; они подлежатъ всеобщему закону, въ силу котораго все родившееся

подвержено смерти, а потому не суть бессмертны божественныя существа. Другой аргументъ Ксенофана направленъ противъ антропоморфизма греческой религіи. Существа, во всемъ подобныя людямъ, со всѣми человѣческими слабостями и недостатками, не суть боги. Такимъ образомъ поэтическое міросозерцаніе древней мифологіи представляется Ксенофану продуктомъ вымысла и фантазіи.

Въ трехъ послѣднихъ системахъ досократовскаго періода разложеніе мифологіи представляется уже закончившимся; здѣсь уже вещество освобождается отъ всѣхъ тѣхъ чудесныхъ свойствъ, которыми надѣляла его мифологія; оно представляется, какъ косная бездушная масса, неспособная къ самопроизвольному движенію.

Въ системахъ Левкиппа и Демокрита мы уже встрѣчаемся съ первой попыткой чисто механическаго объясненія мірозданія. Весь міръ представляется этимъ философамъ результатомъ механическаго взаимодействія вещественныхъ атомовъ, которые отличаются между собою лишь величиной и фигурой. Въ системѣ Демокрита уже вовсе нѣтъ мѣста для чего либо мифическаго и чудеснаго.

Наконецъ, у Эмпедокла и Анаксагора какъ у атомистовъ мы находимъ чисто механическое представленіе вещества. Всѣ три ученія одинаково представляютъ матерію косной и бездушной; всѣ три признаютъ вѣчность матеріи. Элементы вещества вѣчно одни и тѣ-же—они вѣчно сохраняютъ свои основныя качества и не измѣняются количественно. Но между тѣмъ какъ для атомистовъ вещество исчерпываетъ собою истину всего существующаго, у Эмпедокла мы видимъ, съ одной стороны мертвое вещество и, съ другой стороны, нематеріальныя духовныя силы, которыя извиѣ имъ движутъ и управляютъ. У Эмпедокла міровыми двигателями являются двѣ полумифическія фигуры—любовь и ненависть. Любовь организуетъ стихіи въ прекрасное міровое цѣлое, а ненависть разрушаетъ дѣла любви, внося во все раздоръ и беспорядокъ. Наконецъ, у Анаксагора мы уже вовсе не видимъ никакихъ мифическихъ представленій. Чувственные боги исчезаютъ, и на сценѣ остается только мертвое вещество и единый міровой разумъ, который имъ движетъ и управляетъ. Этотъ божественный умъ безусловно нематеріаленъ; онъ всѣмъ движетъ и всѣмъ управляетъ, самъ оставаясь недвижимъ. Его дѣятельность опредѣляется двумя словами: *γυνώσκειν* и *διακονεῖν*. Онъ распознаетъ (*γυνώσκει*) элементы бытія въ ихъ подобіи и различіи и организуетъ (*διακονεῖ*) ихъ въ прекрасное и благоустроенное цѣлое. Этотъ божественный умъ не есть творецъ, а только верховный правитель, устроитель мірозданія. Вещество имъ

не создано и одинаково съ нимъ вѣчно. Онъ не въ состояніи измѣнить первоначальныхъ, отъ вѣка данныхъ свойствъ вещества.

Если сопоставить три послѣднія сѣсистемы съ философiей родоначальника греческой философiи Талеса Милетскаго, который утверждалъ, что все полно боговъ, то мы увидимъ, что философiя совершила огромный шагъ впередъ. Образный поэтический элементъ исчезъ, и остается чистое философское сознание. Міросозерцаніе изъ поэтического стало прозаическимъ; воображеніе уступило мышленію.

Анаксагоръ, утративъ живое разнообразіе мионическихъ боговъ, сводитъ весь божественный міръ къ единому божественному уму, къ чистой безплотной мысли, а Демокритъ вовсе изгоняетъ божественное изъ своей системы. Паденіе чувственныхъ боговъ неизбѣжно влечетъ за собой переворотъ въ политическомъ міросозерцаніи.

Въ народномъ міросозерцаніи древней Греціи политика не отдѣлялась отъ религіи, и всякій переворотъ въ религіозномъ міровозрѣніи отражался такимъ же переворотомъ въ политическомъ міросозерцаніи. Руководящимъ началомъ въ политикѣ служить для философа уже не откровеніе боговъ, а чистая философская мысль. Этотъ новый принципъ, еще не сознанный ясно въ досократовскій періодъ, присутствуетъ однако въ зародышномъ состояніи въ пифагорействѣ, чтобы потомъ выступить во всей своей опредѣленности въ ученіяхъ Сократа и Платона.

Религія въ древнемъ обществѣ служитъ объединяющимъ, связующимъ началомъ. Поэтому съ разложеніемъ религіи должны измѣниться основы политическаго міросозерцанія и политическаго быта Эллиновъ. За упраздненіемъ религіозной связи, скрѣпляющей греческое государство въ единый политическій организмъ, государство перестаетъ быть конечной цѣлью существованія личности; оно уже не есть всепоглащающій центръ жизни и дѣятельности. Отдѣльная личность выдвигается впередъ со своими требованіями; она уже не удовлетворяется тѣсными для нея рамками древняго государства — города. Самая цѣль философскаго мышленія выводитъ его за предѣлы этихъ ограниченныхъ и исключительныхъ мѣстныхъ интересовъ.

Анаксагоръ въ древности навлекъ на себя упрекъ въ томъ, что онъ не заботится о своемъ отечествѣ, на что философъ отвѣчалъ, что небо есть его отечество. Другое изрѣченіе его гласитъ, что человѣческая жизнь черпаетъ свой смыслъ и значеніе въ созерцаніи неба. Такимъ образомъ, народному міросозерцанію, которое полагаетъ высшую цѣль въ политической дѣятельности, противоплагается уединенное созерцаніе мыслителя. Философiя, утверждающая,

что міръ есть отечество для мыслителя, заключаетъ въ себѣ зачатки космополитизма; исключительнымъ требованіямъ государства противопоставляется съ одной стороны универсализмъ философа, который хочетъ объять весь міръ пытливымъ взглядомъ, а, съ другой стороны,—эгоизмъ личности, которая заботится болѣе о личномъ, нежели объ общемъ благѣ. У Демократа еще яснѣе, чѣмъ у Анаксагора проявляется этотъ зарождающійся космополитизмъ. „Мудрый мужъ,“ говоритъ онъ, „можетъ жить во всякой странѣ; для хорошей души весь міръ есть отечество“. Конечной цѣлью жизни становится такимъ образомъ уже не государство, какъ общее благо, а добродѣтель и счастье отдѣльнаго субъекта.

Въ концѣ досократовскаго періода уже ребромъ становится основной вопросъ философіи права,—что такое законъ и обычай, скрѣпляющій человѣческое общество: есть ли онъ результатъ вѣчной природы вещей или произвольное человѣческое постановленіе. Вопросъ этотъ рѣшается въ отрицательномъ смыслѣ ученикомъ Анаксагора Архелаемъ, физикомъ, который учитъ, что справедливость и законъ обоснованы не въ вѣчной природѣ вещей, а суть созданія человѣческаго произвола, не имѣющія объективныхъ основаній. Это ученіе дѣлаетъ Архелая предшественникомъ софистовъ, къ которымъ мы и перейдемъ.

### Глава III.

#### С О Ф И С Т Ы.

Философія въ своемъ стремленіи подчинить внѣшній чувственный опытъ мѣрилу мыслящаго разума, пришла къ разрушенію мифологическаго сознанія—вѣры отцовъ и достовѣрности чувственнаго опыта. Истина не дана въ чувственномъ опытѣ, наши чувства насъ обманываютъ: таковъ отрицательный результатъ, къ которому съ разныхъ сторонъ привели философскія системы. Гдѣ-же мѣрило истины, гдѣ верховный источникъ познанія, гдѣ верховное руководящее начало дѣятельности?

Порвавъ связь съ вѣковымъ преданіемъ, мыслящее сознаніе само себѣ служить мѣриломъ истины. Человѣкъ есть мѣра всего истиннаго и ложнаго, прекраснаго и добраго,—таково знаменитое положеніе софистики, формулированное однимъ изъ ея родоначальниковъ Протагоромъ. Исходя изъ ученія Гераклита объ измѣнчивости

непостоянствѣ всѣхъ вещей, Протагоръ пришелъ къ отрицанію объективной истины, къ отрицанію истиннаго знанія. Все течетъ, все движется, все измѣняется; въ этомъ всеобщемъ теченіи вещей нѣтъ пребывающей, неизмѣнной истины, а потому невозможно и истинное знаніе. Весь міръ обращается, такимъ образомъ, въ безсвязную толпу обманчивыхъ представленій, призраковъ; мы сами безпрерывно измѣняемся въ потокѣ явленій и знаніе наше также измѣнчиво, также обманчиво и не достовѣрно, какъ и чувства, какъ и самое наше бытіе. „Въ мірѣ нѣтъ ничего истиннаго; истинно для каждаго то, что кажется ему истиннымъ“. Все наше сознаніе складывается изъ мимолетныхъ, преходящихъ и случайныхъ впечатлѣній; эти впечатлѣнія въ каждый данный моментъ и для каждаго даннаго субъекта различны; въ нихъ нѣтъ ничего кромѣ чувственнаго обмана, ничего объективнаго, всеобщаго. Къ тому же результату, исходя изъ совершенно другихъ соображеній, приходитъ Горгія, который наравнѣ съ Протагоромъ считается однимъ изъ основателей софистическаго направленія; въ своей книгѣ о небытіи онъ доказываетъ три положенія: 1) что ничто не существуетъ, 2) что, если что нибудь и существуетъ, то познаніе этого бытія невозможно и 3) что, если что нибудь и познаваемо, то такое познаніе не можетъ передаваться посредствомъ рѣчи. Центромъ тяжести доказательства служитъ здѣсь элейское ученіе о томъ, что ничто не возникаетъ и не уничтожается; противорѣчіе разума, который требуетъ вѣчнаго, непреходящаго единаго бытія и чувственнаго опыта, гдѣ мы находимъ безпрерывную перемѣну и множество разнообразныхъ явленій,—это противорѣчіе приводитъ Горгія къ заключенію, что нѣтъ ничего реальнаго въ мірѣ, что познаніе невозможно, что видимый міръ есть хаосъ безсвязныхъ представленій. Сознаніе каждаго отдѣльнаго субъекта безусловно отлично отъ сознанія всѣхъ прочихъ людей; наши сужденія опредѣляются не сознаніемъ объективной истины, а произволомъ, случайнымъ впечатлѣніемъ или желаніемъ минуты; для меня истинно то, что я въ данную минуту хочу считать истиннымъ, а что истинно для меня, то не истинно и необязательно для другихъ. Исходя изъ этихъ положеній, софистъ берется что угодно доказать и что угодно опровергнуть; для него всѣ сужденія одинаково ложны, а потому и одинаково истинны; его утвержденія опредѣляются не убѣжденіемъ, а выгодой, софистъ доказываетъ то, что въ данную минуту для него выгодно доказывать и, по желанію, можетъ доказывать противоположное.

Перенесенное въ область этики, такое направленіе дастъ со-

вершенное отрицаніе нравственности. Нравственность также не имѣетъ другого основанія, другого мѣрила, кромѣ человѣческаго произвола. Добро и зло коренятся не въ природѣ вещей, а въ произвольномъ человѣческомъ соглашеніи. Справедливо для каждаго то, что кажется ему справедливымъ и до тѣхъ поръ, пока оно такъ кажется.

Съ этой точки зрѣнія нѣтъ ничего нравственнаго ни безнравственнаго, дозволеннаго ни запрещеннаго; въ основѣ права и законодательства также лежитъ человѣческій произволъ. Единственно прирожденное, естественное право—это право сильнѣйшаго; оно лежитъ въ основѣ всѣхъ человѣческихъ отношеній. По ученію Горгія, большинство слабыхъ, съ цѣлью одолѣть меньшинство сильныхъ, соединились вмѣстѣ, образовали государство, установили законодательство, коимъ связали волю сильныхъ, принудили ихъ къ подчиненію; этимъ путемъ образовались существующія общезжитія. Для сильного уваженіе къ закону обязательно лишь до тѣхъ поръ, пока онъ чувствуетъ себя недостаточно сильнымъ, чтобы разорвать эти узы, сбросить эти насильственно на него наложенныя оковы. Съ этой точки зрѣнія, конечно, для софиста безразличны всѣ формы общественнаго устройства; для него наилучшая форма есть та, которая въ данную минуту доставляетъ ему возможность господствовать надъ массой. Софисты, льстя народнымъ страстямъ, первые высказали мысль, что въ каждомъ государствѣ справедливо то, что правится правящему, господствующему классу общества.

Но льстя народнымъ страстямъ, софистъ, конечно, прежде всего преслѣдуетъ личную цѣль, стремится къ личному вліянію, къ тиранническому господству личнаго произвола. Гильдебрантъ справедливо замѣчаетъ, что „софистика не могла создать государственннй идеаль, а только эгоистическій идеаль деспота“. Апоеоза тираніи, въ самомъ лучшемъ смыслѣ этого слова, была послѣднимъ словомъ политики софистовъ.

Съ этой точки зрѣнія для насъ лишено всякаго значенія то обстоятельство, что, какъ мы знаемъ изъ Аристотеля, софистъ Алкидамъ былъ однимъ изъ первыхъ противникомъ рабства.

Будучи военноплѣннымъ онъ доказывалъ, что рабство противно природѣ вещей; если-бы ему пришлось очутиться въ положеніи побѣдителя, то онъ, конечно, съ такимъ же успѣхомъ доказывалъ-бы, что порабощеніе побѣжденныхъ есть священное право побѣдителей. Утвержденія софистовъ опредѣляются не серьезнымъ убѣжденіемъ, а минутной выгодой, а потому ученіе Алкидама должно разсматриваться, какъ ораторскій пріемъ, а не какъ философская серьезная теорія.



Таковы въ общихъ чертахъ ученія софистовъ.

Всматриваясь въ нихъ внимательнѣе, мы убѣждаемся, что они суть продуктъ разложенія народнаго міросозерцанія религіознаго и политическаго, и все значеніе, весь смыслъ ихъ заключается въ отрицаніи этого міросозерцанія. Въ основѣ народнаго міровоззрѣнія лежитъ представленіе единой и неизмѣнной истины, которая пребываетъ въ потокѣ движенія вселенной. Софистика отрицаетъ божественное устройство и порядокъ мірозданія, отрицаетъ самую истину и видитъ въ мірозданіи одинъ хаосъ безсвязныхъ и случайныхъ явленій. Если народное міровоззрѣніе вѣрить въ безусловную, вѣчную справедливость, гармонию міровыхъ силъ, то софистика видитъ въ мірозданіи одну анархію и безпорядокъ; на мѣсто истины, добра, справедливаго и прекраснаго становится не сдержный, ничѣмъ не связанный эгоизмъ личности. Міръ явленій представляетъ собой толпу безсвязныхъ и ложныхъ впечатлѣній, и ту же картину хаоса и безначалія представляетъ собою и общежитіе. Въ древнѣйшемъ народномъ міровоззрѣніи личность подчинена объективному божественному порядку; она черпаетъ цѣль и смыслъ своей дѣятельности въ общемъ благѣ; софистика, напротивъ, проповѣдуетъ безграничное господство индивидуальнаго интереса, не знаетъ другого, высшаго мотива дѣятельности, чѣмъ личная выгода, и видитъ въ обществѣ одно лишь случайное и произвольное соединеніе людей, изъ коихъ каждый стремится къ тиранническому господству надъ всѣми и всѣ надъ каждымъ; все общество, такимъ образомъ, представляетъ собою лишь безпорядочный хаосъ стремленія и интересовъ.

Такое направленіе мысли связано съ успѣхами эллинской общественной жизни, тѣсно связано съ развитіемъ аѳинской демократіи. Общественное и политическое устройство Аѳинъ открываетъ безграничный просторъ для личнаго вліянія, даетъ самую широкую свободу личной инициативѣ; въ Аѳинахъ каждый гражданинъ имѣетъ рѣшающій голосъ въ политикѣ, каждый чувствуетъ себя судьей, правителемъ, законодателемъ. Эта политическая свобода есть оружіе обоюдо-острое: съ одной стороны, она даетъ возможность всѣмъ гражданамъ всецѣло посвящать себя общественному дѣлу, а съ другой стороны, создаетъ великое искушеніе и соблазнъ, давая возможность обратить общественное дѣло въ орудіе личныхъ, частныхъ интересовъ. Успѣхи частной самостоятельности, всестороннее развитіе силъ личности создали могущество Аѳинъ, ихъ торжество въ военной и мирной культурной борьбѣ. Но этотъ же частный интересъ, который былъ главнымъ движущимъ рычагомъ аѳинской демократіи,

обратился противъ нея, сталъ началомъ ея разложенія и гибели въ тотъ самый моментъ, когда процвѣтаніе ея достигло высшей точки. Пока частный интересъ приносится въ жертву общественному, демократія стоитъ на верху славы и могущества; но какъ только она достигаетъ этой высшей точки, такъ наступаетъ обратное явленіе: общественный интересъ становится жертвой частнаго эгоизма личности, вырвавшейся изъ подъ контроля вѣковыхъ авторитетовъ.

Этотъ-то переворотъ въ общественномъ сознаніи, эта реакція частнаго интереса и выражается въ софистикѣ. Она представляетъ собою проповѣдь эгоизма самаго безграничнаго и произвола самаго разнузданнаго, враждебнаго всякому законному порядку, не признающаго надъ собою никакого контролирующаго авторитета, удержа.

Культурное торжество аѳинской демократіи, развитіе политической свободы вызвало въ массахъ крайнюю самонадѣянность, увѣренность личности въ силахъ своего разума. Демократическія реформы открыли величайшій просторъ для вліянія личности; слово, краснорѣчіе стало орудіемъ силы и господства; паѳосъ ораторовъ и демагоговъ приобрѣлъ руководящее значеніе въ политикѣ. И вотъ изъ этого-то настроенія умовъ и вышло ученіе, отрицающее вѣковые авторитеты, утверждающее, что человѣкъ есть мѣра всего, что онъ долженъ искать руководящее начало своей мысли и дѣятельности не во внѣшнемъ откровеніи, а въ самомъ себѣ, въ своемъ личномъ усмотрѣніи и произволѣ, не въ божественной, а въ личной мудрости. Эта самоувѣренность личности переходитъ въ совершеннѣйшее отрицаніе истины и нравственности, при чемъ субъективный произволъ становится на мѣсто того и другого. Появляются софисты, учителя мудрости и краснорѣчія; эти учителя утверждаютъ, что истинно для каждаго то, что кажется ему истиннымъ; они учатъ не истинѣ, не добру, а искусству казаться говорящимъ истину, казаться мудрымъ и добрымъ; софисты преподаютъ искусство нравиться толпѣ; софистъ стремится не къ тому, чтобы сообщить познанія, а научить искусству спорить, одержать побѣду надъ противникомъ, ослабить его, очаровать слушателей потокомъ краснорѣчія. Цѣль этого ученія—господство надъ толпой. Оно соотвѣтствуетъ тому безмѣрному властолюбію, которое овладѣло аѳинскимъ обществомъ, какъ только демократическія реформы открыли всѣмъ доступъ ко вліянію и власти.

Не смотря на всѣ заблужденія и недостатки, ученія софистовъ имѣли великое историческое значеніе и подготовили переворотъ въ философскомъ мышленіи. До сихъ поръ философское сознаніе искало

истины въ мірѣ внѣшнемъ, природномъ, думало найти разгадку тайны вселенной въ созерцаніи природныхъ явленій. Теперь же въ софистикѣ завершается разложене натуралистическаго міросозерцанія и человѣкъ ищетъ разгадки тайны вселенной уже не въ созерцаніи внѣшней природы, а въ собственномъ мірѣ, видитъ въ самомъ себѣ мѣру всего истиннаго и ложнаго.

Это сомнѣніе въ достовѣрности чувственнаго бытія имѣло, какъ мы видѣли, свои философскія основанія и не было только пустымъ словоизверженіемъ. Древнѣйшіе софисты, основатели ученія, какъ Протагоръ и Горгія—не были только пустыми болтунами, какими являются ихъ позднѣйшіе преемники. Софистика вначалѣ была искреннимъ сомнѣніемъ въ истинѣ, въ достовѣрности познанія и только въ послѣдствіи выродилась въ искусство словопренія, въ праздную болтовню.

Сомнѣнія софистовъ заставили философскую мысль углубиться въ самое себя и искать истину путемъ самоуглубленія. Съ этого и начинается Сократъ, величайшій философъ древности. Софисты заканчиваютъ собою первый періодъ развитія философской мысли. Сократъ открываетъ собою новый періодъ, новую эру.

## Глава IV.

### С О К Р А Т Ъ.

Сократъ для всѣхъ временъ и народовъ сохраняетъ свое значеніе, какъ величайшій типъ философа. Сократъ одинъ изъ тѣхъ мыслителей, коихъ ученіе нераздѣльно съ ихъ личностью; онъ училъ не только словомъ, но и всею жизнью; для него философія была не только отвлеченнымъ теоретическимъ ученіемъ, она выражала собою весь смыслъ его существованія; для нея онъ жилъ, для нея онъ всею жертвовалъ и ради нея онъ умеръ, погибъ мученикомъ своихъ философскихъ убѣжденій. Сократъ не только великій мыслитель, это великій философскій характеръ. Его сила, его величіе коренится столько же въ послѣднемъ, сколько въ первомъ; его значеніе въ исторіи философіи опредѣляется его личнымъ вліяніемъ. Сократъ не излагалъ письменно своихъ мыслей, не оставилъ потомству никакихъ сочиненій, онъ сообщалъ свои идеи исключительно въ формѣ устной бесѣды, діалога, и всѣ наши свѣдѣнія о немъ почерпнуты изъ воспоминаній его учениковъ, унаслѣдовавшихъ путемъ

устнаго преданія его умственное богатство, увѣковѣчившихъ въ потомствѣ память учителя. Тѣмъ не менѣе онъ справедливо признается родоначальникомъ всѣхъ философскихъ ученій древности, появившихся послѣ него. Въ Сократѣ сходятся всѣ нити философскаго мышленія эллиновъ. Сократъ есть, можно сказать, конкретный образъ, живое олицетвореніе греческой философіи; начала, высказанныя имъ, опредѣляютъ собою весь дальнѣйшій ходъ философскаго мышленія.

Эти начала, по справедливому замѣчанію Целлера, заключаются не въ какихъ-либо опредѣленныхъ догматахъ, положеніяхъ, которыя могли-бы быть всѣми одинаково понимаемы, толкуемы, усвоены, а въ самомъ методѣ мышленія, въ цѣломъ направленіи мысли и жизни. Сократъ считалъ своею задачею гораздо болѣе воспитаніе людей, образованіе ихъ умственного и нравственного склада, нежели формулированье опредѣленныхъ философскихъ положеній; задача познанія есть для него вмѣстѣ съ тѣмъ задача нравственного усовершенствованія, философія есть столько же знаніе, сколько свойство характера, практическая мудрость, которая владѣетъ всѣмъ существомъ человѣка, выражаясь въ каждомъ его словѣ, въ каждомъ его поступкѣ. Исторія философіи не знаетъ характера болѣе цѣльнаго, мудрости болѣе живой, конкретной. Эта нераздѣльность философіи и жизни Сократа объясняетъ намъ, почему Платонъ, ближайшій ученикъ, преемникъ и наслѣдникъ идей Сократа, влагаетъ всѣ свои ученія въ уста учителя, который служитъ для него какъ бы олицетвореніемъ философіи; этимъ объясняется и то, почему Платонъ представляетъ Сократа божественной личностью; Сократъ въ его глазахъ не отдѣляется отъ той божественной мудрости, которую онъ проповѣдуетъ: онъ не только мыслить ею, онъ живетъ въ ней, страдаетъ и радуется ею, воплощаетъ ее въ себѣ. Для грека въ силу его природной склонности къ олицетворенію понятій и философія принимаетъ конкретный, человѣческій обликъ, отливаема въ пластическое изваяніе.

Для всѣхъ временъ и народовъ Сократъ остается класическимъ типомъ философа, монументомъ греческой философіи, и, если можно такъ выразиться, ея статуей.

Самъ Сократъ смотрѣлъ на свое ученіе, какъ на мудрость божественную и философія была для него познаніемъ божественнаго порядка. Само божество побуждаетъ его къ философской дѣятельности; самъ онъ говоритъ въ своей знаменитой апологіи, сохраненной и записанной Платономъ: „мнѣ предписывается это дѣлать (философствовать) божествомъ, оракулами, сновидѣніями и всѣми способами,

какими когда либо божество, или божественная судьба предписывали человѣку что-либо дѣлать.“ На философію Сократъ смотрѣлъ какъ на свое природное назначеніе, судьбу (*μοῖρα*) и сама пиѳія, признавъ его мудрѣйшимъ изъ людей, утвердила его въ этомъ убѣжденіи.

Въ приведенныхъ словахъ апологіи выражается двоякое жизненное убѣжденіе Сократа: во 1-хъ, вѣра въ божественную мудрость объективную, универсальную и въ провидѣніе, проявляющее въ самыхъ разнообразныхъ формахъ свои заботы о человѣкѣ, а, во 2-хъ, вѣра въ непосредственную близость Божества къ человѣку; Божество обитаетъ въ глубинѣ человѣческаго сознанія, открываясь ему не только извнѣ, но и изнутри.

Съ этимъ жизненнымъ убѣжденіемъ Сократа неразрывно связано представленіе таинственнаго демона, живущаго въ глубинѣ его сознанія. Въ глазахъ Сократа этотъ демонъ не отождествляется съ объективнымъ Провидѣніемъ, которое простираетъ свои заботы на весь міръ; демонъ Сократа не раздѣленъ съ личностью самого философа; вся дѣятельность его заключается въ чисто субъективныхъ внушеніяхъ; это индивидуальный личный оракулъ Сократа; вмѣстѣ съ тѣмъ, этотъ внутренній оракулъ отличается отъ самого Сократа, представляясь ему самому, какъ что-то надъ нимъ стоящее, провиденціальное. Этотъ демонъ, какъ представляетъ его себѣ Сократъ, весьма напоминаетъ ученіе церкви объ Ангелѣ-хранителѣ. Это—что-то среднее между Божествомъ и человѣкомъ, нераздѣльное съ отдѣльной человѣческой личностью и вмѣстѣ съ тѣмъ что-то высшее, чѣмъ самъ человѣкъ. Демонъ Сократа руководитъ всѣмъ его поведеніемъ, но внушенія этого демона не суть какія-либо положительныя предписанія; по словамъ Платона демонъ Сократа не предписываетъ ему какихъ-либо положительныхъ дѣйствій, а только удерживаетъ его отъ поступковъ, вредныхъ для него или кого-нибудь изъ ближнихъ; удерживаетъ его, наприм., отъ вступленія въ знакомство или въ разговоръ съ тѣми или другими людьми; удерживаетъ его отъ участія въ политической дѣятельности, запрещаетъ ему защищаться передъ аѳинскими судьями. Въ положительной дѣятельности Сократа, согласно свидѣтельству Платона, участіе демона выражается только въ томъ, что онъ не препятствуетъ поступкамъ полезнымъ или добрымъ и, такимъ образомъ, косвенно ихъ одобряетъ. Эта вѣра въ демона въ связи съ вѣрой въ возможность внутренняго субъективнаго Божественнаго въ человѣкѣ составляетъ въ высшей степени важное отличіе Сократа отъ господствовавшаго доселѣ народнаго міросозерцанія. Сократъ вѣрилъ въ объективное божественное начало, въ универсальное

Провидѣніе надъ человѣкомъ; но еще важнѣе то обстоятельство, что онъ признавалъ голосъ Провидѣнія внутри самого человѣка, въ за-таенной глубинѣ, въ самой основѣ его сознанія. Выражается-ли это объективное откровеніе Провидѣнія въ формѣ таинственныхъ демо-ническихъ внушеній или въ ясномъ самосознаніи человѣка, въ энергіи сознающей себя человѣческой мысли, во всякомъ случаѣ остается несомнѣннымъ, что истинный путь къ познанію Божественной мудрости и истины есть самосознаніе, самоуглубленіе. Познай самого себя и въ глубинѣ твоего самосознанія ты найдешь мудрость и истину, которая выше тебя и прежде тебя. Въ этомъ заключается новый принципъ, внесенный Сократомъ въ исторію, въ этомъ—его великое историческое значеніе; въ этомъ заключается тотъ переворотъ въ жизни и мысли, который открываетъ собою новую эпоху философ-скаго развитія. Древнѣйшая философія думаетъ познать истину путемъ наблюденія внѣшней природы, но она не подвергаетъ своихъ наблюденій діалектической провѣркѣ, критикѣ, а потому приходитъ къ одностороннимъ, поверхностнымъ обобщеніямъ; самая взаимная противоположность этихъ системъ, ихъ несогласіе свидѣтельствуютъ о ихъ несостоятельности. Въ противоположность древнѣйшей фило-софіи, Сократъ обращается отъ созерцанія внѣшней природы къ внутреннему міру мысли, видя въ ней источникъ познанія и истины; задача познанія опредѣляется для него прежде всего какъ задача самопознанія; вся дѣятельность его характеризуется извѣстной мак-симой дельфійскаго оракула: γνῶθι σεαυτόν—познай самого себя, отсюда—та связь, которая соединяетъ философа съ оракуломъ; и вотъ почему пиѳіа называетъ его мудрѣйшимъ изъ людей.

Сократъ исходитъ изъ сознанія несоотвѣтствія между боже-ственной мудростью и человѣческою; одинъ Богъ мудръ и въ срав-неніи съ Нимъ человѣческая мудрость имѣетъ мало цѣны; но это самое несоотвѣтствіе становится движущимъ началомъ философской мысли; сознаніе недостающей намъ божественной мудрости стано-вится побудительнымъ мотивомъ къ исканію, приобрѣтенію этой мудрости; отсюда знаменитое изреченіе Сократа; „я только одно знаю, что ничего не знаю; тѣ же, кто думаетъ, что знаютъ что-нибудь, не знаютъ этого немногаго;“ Сократъ потому только считаетъ себя мудрѣе другихъ, что прочіе люди принимаютъ мнимое знаніе, обманчи-вое мнѣніе за истинную мудрость, тогда какъ онъ, Сократъ, разоб-лачая лживость ходячаго мнѣнія, сознаетъ въ себѣ недостатокъ истинной мудрости, ищетъ ее.

Прежде чѣмъ знать что-бы то ни было, нужно діалектически

себя испытать, провѣрить свои силы и познавательныя способности. Предшествовавшая философія доказала недостоверность нашихъ чувствъ и Сократъ усваиваетъ себѣ этотъ результатъ предшествовавшей ему философской мысли; въ этомъ онъ сходится съ софистами, а также и въ признаніи недостоверности всѣхъ ходячихъ унаслѣдованныхъ воззрѣній и преданій. Но онъ отличается отъ софистовъ тѣмъ, что онъ сомнѣвается не въ возможности истины и знанія вообще, а только въ истинности знанія унаслѣдованнаго, ходячаго, которое представляется ему несоотвѣтствующимъ идеалу истиннаго знанія; все, что до сихъ поръ считалось знаніемъ, есть на самомъ дѣлѣ только мнѣніе, непробѣренное діалектически, не испытанное мыслящимъ сознаніемъ, а потому шаткое, недостоверное, не заслуживающее названія знанія.

Что-же такое истинное знаніе въ противоположность мнѣнію? Мнѣніе есть только то, что кажется мнѣ-ли или кому-либо другому—случайное отношеніе индивидуальнаго сознанія къ вещамъ; содержаніемъ знанія служить, напротивъ, то, что истинно само по себѣ, не для меня только, но и для всѣхъ и cadaго; истинное есть то же, что всеобщее τὸ καθόλου, для всѣхъ существующее и обязательное; истинное знаніе поэтому есть прежде всего знаніе всеобщее, которымъ, слѣдовательно, можно всѣхъ логически убѣдить, всѣхъ научить и привести къ молчанію всякое ложное мнѣніе; чувственное воспріятіе недостоверно и ложно; недостоверны единичныя мимолетныя впечатлѣнія нашего опыта.

Что же есть истиннаго въ тѣхъ единичныхъ вещахъ, которыя мы наблюдаемъ въ нашемъ опытѣ? Истинное въ вещахъ—то же, что всеобщее въ нихъ. Чувственныя впечатлѣнія суть индивидуальныя состоянія того или другаго субъекта, а потому не суть истинное знаніе о вещахъ. Положимъ, напр., что я вижу что-нибудь красное, ощущаю что-нибудь тяжелое; эти мои впечатлѣнія могутъ и не быть свойствами самихъ вещей, они суть только показанія моего чувственнаго опыта, нуждающіяся въ провѣркѣ и могущія быть субъективными галлюцинаціями. Напротивъ, краснота вообще, тяжесть вообще суть несомнѣнно общія свойства самихъ вещей, слѣдовательно, выражаютъ собой объективную истину вещей. Чувственное впечатлѣніе индивидуально и не передаваемо; только общія понятія вещей существуютъ вообще, для всякаго сознанія, а не для моего только, не кажущимся, а дѣйствительнымъ образомъ.

Только общія представленія, понятія суть истинное, существенное въ вещахъ. Задача познанія такимъ образомъ сводится къ отысканію

общихъ понятій вещей. Мѣриломъ у Сократа является уже не произволь отдѣльной личности, а діалектически провѣренное понятіе. вмѣстѣ съ тѣмъ, не слѣдуетъ забывать, что идеаломъ знанія у Сократа является знаніе Божественное и только такое знаніе онъ считаетъ безусловно истиннымъ; что, слѣдовательно, истинныя понятія вещей не суть только наши умопредставленія, а объективный Божественный разумъ, присущій самимъ вещамъ.

Къ понятію Сократъ восходитъ путемъ наведенія, индукціи, отъ частныхъ случаевъ къ представленію общему. Положимъ, напр., что вопросъ идетъ о томъ, что такое благо? Сократу указываютъ на богатство, честь, удовольствіе, господство. Онъ отвѣчаетъ, что все это—частныя блага, что онъ хочетъ знать не то, какіе бываютъ частныя случаи блага, а что есть благо вообще, что общаго между разнородными случаями, которые мы называемъ благомъ; или, положимъ, рѣчь идетъ о томъ, что значить господствовать, кто господствующій согласно обыденному представленію; господствующій есть всякій, кто обладаетъ властью повелѣвать. Но этой властью, говоритъ Сократъ, пользуется кормчій на кораблѣ, врачъ во время болѣзни и вообще во всякой области господствуетъ и повелѣваетъ знающій; господство даетъ только знаніе и господствующій, такимъ образомъ, есть знающій.

Изъ этихъ примѣровъ Вы видите, что методъ Сократа состоитъ въ индуктивномъ восхожденіи отъ частныхъ единичныхъ случаевъ къ общему опредѣленію, отъ общепризнанныхъ, ходячихъ положеній, которыя представляютъ собой обманчивое мнѣніе, къ истинному знанію, понятію. Сократъ спрашиваетъ себя, что есть общаго въ цѣломъ разрядѣ частныхъ случаевъ; это общее всѣмъ имъ понятіе и будетъ искомымъ знаніемъ. Въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ Сократъ хочетъ знать, что есть каждая изъ существующихъ вещей, сущность существующаго. *Τί ἐστιν ἑστων τῶν ὄντων;* и отвѣтомъ на это *τί ἐστιν* можетъ быть не единичное представленіе, а только общее понятіе, обнимающее цѣлый разрядъ случаевъ, цѣлый классъ представленій, очищенное путемъ діалектики отъ обманчивыхъ лживыхъ представленій.

Подвергая діалектической провѣркѣ все, что доселѣ считалось знаніемъ, вѣковую, унаслѣдованную мудрость, Сократъ приходитъ къ тому заключенію, что никто изъ людей не обладаетъ истиннымъ знаніемъ, и что въ основѣ всей жизни и дѣятельности лежатъ не ясныя понятія блага, добра, справедливости, а смутныя и обманчивыя представленія. Не находя истиннаго знанія въ самомъ



себѣ, Сократъ обращается къ другимъ, говоря, что онъ не прочь заимствовать его отъ другихъ, ищетъ у другихъ той мудрости, которой ему не достааетъ. Философское мышленіе, такимъ образомъ, обращается для него въ живое собесѣдованіе съ людьми; онъ философствуетъ на улицахъ, площадяхъ, заходитъ и въ мастерскія, вступая въ разговоръ съ каждымъ желающимъ, подвергая діалектическому испытанію мнѣнія собесѣдниковъ.

Такъ какъ оказывается, что никто не обладаетъ тѣмъ знаніемъ, котораго онъ ищетъ и мнѣніе собесѣдника не выдерживаетъ діалектической критики, то разговоръ принимаетъ форму ироніи; начавъ съ притворнаго уваженія къ чужой мудрости, изъявивъ желаніе научиться ей, заимствовать ее у собесѣдника, Сократъ заставляетъ его высказываться и въ концѣ концовъ доказываетъ ему, что онъ самъ не понимаетъ того, что говоритъ, что онъ принимаетъ обманчивое мнѣніе за знаніе, за истину. Эта иронія, большею частію добродушная и безобидная, не есть простое глумленіе, она ведетъ къ воспитанію мышленія, заставляетъ собесѣдника углубиться въ свое сознаніе, искать истинной мудрости. Но она обращается въ ядовитую и хлесткую насмѣшку, какъ только участникомъ разговора является самоувѣренный ораторъ-софистъ; Сократъ заставляетъ болтуна договариваться до смѣшного, до абсурда и разговоръ нерѣдко кончается гомерическимъ хохотомъ присутствующихъ надъ разоблаченнымъ учителемъ мнимой мудрости.

Такимъ образомъ философское мышленіе принимаетъ форму бесѣды, діалога; знаніе мудрости добывается не одинокимъ мышленіемъ отдѣльной личности, а совокупными усиліями собесѣдниковъ; такимъ путемъ мышленіе обращается непосредственно въ общеніе людей, въ живой обмѣнъ представленій; общій интересъ знанія связуетъ собесѣдниковъ узами дружбы; вокругъ Сократа образуется кружокъ друзей, поклонниковъ; около него собираются лучшія умственные силы аѳинскаго общества, и не только мыслители, какъ Платонъ; у него учатся и такіе государственные дѣятели, какъ Алкивіадъ. Сынъ простого и бѣднаго скульптора, Сократъ привлекаетъ къ себѣ на ряду съ безродными ремесленниками, представителей высшей аристократіи, которые, преодолевъ сословные предрасудки, подчиняются руководству и авторитету этого простого выходца изъ черни. Друзей сближаетъ интересъ всесторонняго знанія. Они вмѣстѣ подвергаютъ всестороннему изслѣдованію всеъ унаслѣдованныя воззрѣнія, не принимая ничего на вѣру непосредственно, безъ доказательства.

Для философіи Сократа не случайность то, что она принимаетъ

форму собесѣдованія съ людьми, діалога. Если истинное для него тоже, что всеобщее, то истина должна быть добыта не одинокими, а общими коллективными усилиями людей. Истинное знаніе въ состояніи возможности скрывается въ глубинѣ сознанія у каждаго; его нужно извлечь изъ этой глубины, изъ этого смутнаго полусознательнаго состоянія посредствомъ діалектики, а это возможно только путемъ совокупныхъ усилий собесѣдниковъ. Для того, чтобы узнать, что есть истиннаго въ людскихъ мнѣніяхъ и выдѣлить изъ этихъ смутныхъ и неясныхъ мнѣній крупинку истиннаго знанія нужно предварительно ихъ выслушать и провѣрить. И вотъ почему Сократъ въ своемъ исканіи истины обращается ко всѣмъ и каждому, заговариваетъ съ знакомыми и незнакомыми, испытываетъ и изслѣдуетъ всевозможныя людскія мнѣнія, извлекая изъ нихъ діалектически истинное знаніе.

Задача познанія, или лучше сказать, самосознанія, есть прежде всего нравственная задача въ глазахъ Сократа. Въ противоположность древнѣйшей философіи, сосредоточивавшей все свое вниманіе на изученіе природныхъ явленій, физикѣ, Сократъ полагаетъ центръ тяжести своего изслѣдованія въ ученіи о человѣкѣ: этика становится на первый планъ въ этомъ ученіи. Самосознаніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ нравственное усовершенствованіе, возрожденіе личности. Это нравственное усовершенствованіе Сократъ считаетъ главною своею цѣлью и философскій діалогъ является для него способомъ воспитанія людей; Сократъ считаетъ своимъ призваніемъ быть воспитателемъ народа и видитъ въ этой своей дѣятельности нравственную обязанность передъ отечествомъ, нѣкотораго рода службу родному народу. Воздерживаясь самъ отъ активнаго участія въ политикѣ, Сократъ думаетъ оказать гораздо лучшую услугу родинѣ, подготавливая и воспитывая ей новое поколѣніе государственныхъ дѣятелей и добродѣтельныхъ гражданъ.

Добродѣтель по Сократу опредѣляется знаніемъ. Кто знаетъ, что хорошо, тотъ и поступаетъ хорошо. Порокъ, напротивъ, объясняется незнаніемъ истины, незнаніемъ блага, сводится къ теоретическому заблужденію; одного теоретическаго познанія мудрости достаточно для того, чтобы быть не только мудрымъ, но и нравственно совершеннымъ. Цѣльность характера Сократа не позволяла ему отдѣлять теоретическій актъ познанія отъ нравственной практической дѣятельности; для него то и другое было не раздѣльно; познавать, мыслить добро значило тоже, что осуществлять его; мудрость и добродѣтель были для него понятія равнозначущія; въ

мудрости, въ знаніи заключается вся полнота личнаго бытія, блаженство личности; никто добровольно не отказывается отъ блаженства, отъ счастья; точно также и наоборотъ, никто не можетъ быть счастливъ по неволѣ; такъ какъ мудрость, добродѣтель есть блаженство, а противоположное тому состояніе—величайшее зло, несчастіе, то никто не можетъ быть добровольно злымъ или блаженнымъ противъ воли *οὐδέις ἔχων πονηρὸς οὐδ' ἄχων μακάρ*—таково знаменитое положеніе Сократа.

Сократъ просто на просто не допускалъ, чтобы человѣкъ, обладающій совершеннымъ, истиннымъ, познаніемъ добра могъ поступать въ разрѣзъ съ этимъ сознаніемъ. Когда ему указывали на примѣръ людей, дѣлающихъ зло вопреки своему сознанію, онъ объяснялъ это тѣмъ, что такіе люди обладаютъ только мнѣніемъ, а не истиннымъ знаніемъ; а истиннымъ знаніемъ онъ признавалъ только мудрость Божественную. Человѣкъ всегда хочетъ блага; поэтому, если онъ поступаетъ дурно, то значить, онъ не знаетъ блага, а принимаетъ благо мнимое эгоистическое за истинное; истинное же благо едино и всеобще. Оно есть цѣль всеѣмъ и каждому, присуще всеѣмъ людямъ и неотъемлемо отъ нихъ; оно потому самому исключаетъ эгоизмъ. Кто знаетъ это единое благо, кто обладаетъ этой божественной мудростью, тотъ уже не можетъ быть злымъ или эгоистомъ. Порокъ, слѣдовательно, сводится къ теоретическому заблужденію—незнанію. Такимъ образомъ добродѣтель есть теоретическая мудрость, знаніе, наука. Быть справедливымъ значить то же, что познавать справедливость, знать то, что право и хорошо относительно людей. Храбрость, мужество опредѣляется познаніемъ страшнаго и нестрашнаго. Быть благочестивымъ, значить то же, что знать то, что требуется почитаніемъ боговъ.

Такое представленіе добродѣтели ставитъ Сократъ въ разрѣзъ съ народнымъ понятіемъ о нравственности. Согласно народному міровоззрѣнію добродѣтель заключается въ непосредственномъ подчиненіи объективной мудрости боговъ и существующихъ положительныхъ законовъ государства. Для Сократа, напротивъ, самое бытіе боговъ является достовѣрнымъ лишь по столько, по сколько оно согласуется съ критеріемъ разумной мысли, по сколько оно доказывается, напр., изъ цѣлесообразнаго и разумнаго устройства мірозданія. Добродѣтель заключается не въ слѣпомъ, а въ сознательномъ подчиненіи личности божественному порядку; для Сократа предписанія боговъ имѣютъ значеніе лишь по сколько они подвергаются контролю мыслящаго сознанія. Такъ какъ божественный по-

рядокъ въ глазахъ Сократа непосредственно осуществляется въ государствѣ и законодательствѣ, то отсюда вытекаетъ другое требованіе Сократовой этики: сознательное подчиненіе государству и законодательству. Законы, по ученію Сократа, бываютъ двоякаго рода: писанные, положительные законы и не писанные, вѣчные, божественные законы. Въ сознательномъ подчиненіи божественному и положительному законодательству заключается вся добродѣтель личности; для Сократа нравственное, справедливое и законное суть понятія равнозначущія τὸ δίκαιον, то же что τὸ νομίσιον. Съ этой точки зрѣнія ученіе Сократа противопоставляется теоріямъ софистовъ; государство не есть продуктъ произвольнаго человѣческаго соглашенія; общежитіе не есть созданіе человѣческаго произвола и эгоизма, оно есть осуществленіе вѣчнаго нравственнаго закона.

Проводя въ теоріи и практикѣ высокіе принципы самопожертвованія, самоотреченія личности ради блага общаго, Сократъ былъ лучшимъ гражданиномъ и храбрѣйшимъ воиномъ своего отечества и умеръ, повинувшись его законамъ, жертвуя собою для него.

То же требованіе сознательнаго подчиненія законодательству, которымъ опредѣляется задача личности, Сократъ предъявлялъ и къ цѣлому обществу. Законы должны согласоваться съ убѣжденіемъ всего народа, выражать собой сознаніе всеобщее, а не произволь личности или одной части общества. Законы, навязанные тиранномъ или одной частью населенія другой, не суть законы, а продукты насилія. Познаніемъ справедливости опредѣляется и мѣсто каждаго человѣка въ государствѣ, отношеніе отдѣльной личности къ общему благу, сфера дѣятельности каждаго отдѣльнаго члена общественнаго организма. Всякая отрасль человѣческой дѣятельности имѣетъ свою специфическую добродѣтель, которая состоитъ въ познаніи: добродѣтель воина состоитъ въ познаніи военнаго дѣла; и равнымъ образомъ для каждаго человѣка, кто бы онъ ни былъ, художникъ-ли, ремесленникъ или полководецъ, его специфическая добродѣтель состоитъ въ знаніи своего дѣла. Въ общественномъ тѣлѣ Сократъ видитъ не собраніе безсвязныхъ атомовъ—личностей, а органическое сочетаніе разнородныхъ элементовъ, изъ коихъ каждый отправляетъ свою специфическую задачу. Раздѣленіе труда между этими разнородными органами получаетъ въ ученіи Сократа высокое нравственное значеніе.

Понятно, что требованіе Сократа, чтобы вся политическая дѣятельность опредѣлялась познаніемъ его ученія о томъ, что управленіе массаами требуетъ прежде всего господства надъ самимъ собой,

ограниченія личнаго эгоистическаго интереса, стояло въ разрѣзъ съ общественною жизнью афинской демократіи. Въ то время здѣсь уже во всей силѣ господствовалъ частный эгоизмъ корыстолюбивыхъ ораторовъ и демагоговъ, между этими послѣдними было множество лицъ необразованныхъ, мало знающихъ и мало подготовленныхъ для общественной дѣятельности. Народныя собранія и суды присяжныхъ въ то время уже стали игралищемъ разнузданныхъ страстей, орудіемъ тиранническаго господства демоса; въ правящемъ классѣ всего менѣе замѣчалось того самообладанія, господства надъ собой, того спокойствія, увѣреннаго въ себѣ знанія, котораго требуетъ философія Сократа. Вотъ почему философъ держится вдали отъ политической дѣятельности, вотъ почему его демонъ, этотъ таинственный внутренній голосъ воздерживаетъ его отъ текущихъ дѣлъ политики.

Проникнутый вѣрой въ единое Провидѣнье, Сократъ, однако, не отрицаетъ бытія отдѣльныхъ боговъ; но само собою разумѣется, что для него, отождествлявшаго истинное съ универсальнымъ, Божественный разумъ долженъ былъ представляться, какъ сознаніе универсальное, мірообъемлющее и, дѣйствительно, у Сократа уже ясно, отчетливо выступаетъ сознаніе единаго Божества, царящаго надъ вселенной, по отношенію къ которому отдѣльныя божества, суть подчиненныя, низшія силы; надъ человѣкообразными богами, коихъ Греки называютъ разнообразными именами, у Сократа выступаетъ невѣдомый единный Богъ безъ имени, котораго онъ просто называетъ *ὁ Θεός*, или даже безразлично, *τὸ Θεῖον*—божественное, при чемъ этому Богу приписывается всевѣдѣніе вседѣйствующее и забота обо всемъ существующемъ; слѣдовательно, онъ прямо понимается, какъ универсальное Провидѣніе все собою наполняющее. Въ связи съ этими болѣе возвышенными сравнительно съ мифологіей понятіями о Божествѣ, о Божественномъ, находятся особенности Богопочитанія, культа, неизмѣримо возвышающія Сократа надъ эллинскимъ язычествомъ и дѣлающія его пророкомъ христіанства. Молитва, основное и первое проявленіе культа, должна быть проста и немногословна; человѣкъ не долженъ просить у боговъ или у Бога ниспосланія многихъ благъ, какъ напр., богатства, удовольствій, чести, а только единаго блага. Универсальное Провидѣніе лучше насъ самихъ знаетъ, въ чемъ мы нуждаемся, и заботится обо всемъ, даже о самомъ маломъ и ничтожномъ.

Религіозныя воззрѣнія Сократа не суть для него что либо случайное и побочное. Они тѣснѣйшимъ образомъ связаны съ его

философскими воззрѣніями и, мало того, имѣють опредѣляющее значеніе для послѣднихъ. Разумное для Сократа тоже, что божественное, и въ самомъ человѣкѣ разумъ есть божественная способность. Поэтому и весь процессъ познанія философствованія былъ для Сократа въ сущности ничто иное, какъ приобщеніе человѣка къ универсальной божественной мудрости.

Философскій принципъ, провозглашенный Сократомъ, пришелъ въ столкновеніе, въ коллизію съ современной ему общественной жизнью; эта коллизія должна была разрѣшиться кровавой драмой; если философское ученіе Сократа заключаетъ въ себѣ смертный приговоръ господствующимъ въ его обществѣ теченіемъ, то реакція этихъ послѣднихъ должна была кончиться смертью философа. Въ своей смертельной борьбѣ съ провозглашенными Сократомъ началами враги философа думали вмѣстѣ съ нимъ умертвить его идею; вмѣсто того случилось наоборотъ: смерть учителя была торжествомъ его ученія, являясь еще болѣе яркой его аналогіей, чѣмъ его жизнь; ученіе Сократа увѣковѣчило его имя и въ исторіи мышленія, а смерть его увѣковѣчила его характеръ, сдѣлала его величайшимъ типомъ философа для всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ. Покусившись на жизнь этого лучшаго изъ гражданъ и мудрѣйшаго изъ людей, какъ называютъ его ученики и послѣдователи его, общество само наложило на себя руки, совершило самоубійство; тѣмъ самымъ оно отреклось отъ лучшаго, что въ немъ было, изгнало философскую мудрость изъ своей среды и тѣмъ самымъ осудило себя на безуміе: смерть Сократа была преступленіемъ цѣлаго народа, а потому знаменуетъ собою разложеніе, смерть цѣлаго общества.

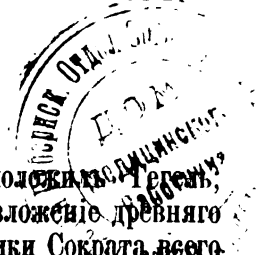
Ученіе Сократа состоитъ въ двоякомъ противорѣчій съ господствующими въ общественной жизни теченіями: во 1-хъ, оно требуетъ сознательнаго подчиненія существующимъ законамъ, провозглашаетъ новый критерій сознанія и дѣятельности; съ этой стороны оно противорѣчитъ древнѣйшему міѳологическому и политическому міросозерцанію, которое основано на непосредственномъ подчиненіи чувственнымъ богамъ и существующимъ узаконеніямъ, тогда какъ Сократъ подвергаетъ то и другое критерію мыслящаго сознанія. Во 2-хъ, философія Сократа требуетъ искорененія эгоизма; анархическому произволу личности она противопоставляетъ объективный божественный порядокъ, своеволію и беззаконію разнуздавшей демократіи она противопоставляетъ божественный неписанный законъ, требуетъ господства этого закона, этой справедливости падо всей общественной жизнью. Съ точки зрѣнія древняго права критика ре-

лигіознаго преданія является государственнымъ преступленіемъ; съ этой точки зрѣнія стремленіе Сократа подвергнуть діалектическому испытанію всѣ унаслѣдованныя воззрѣнія стоитъ въ разрѣзъ со всѣми преданіями старины; его субъективный демонъ, этотъ внутренній голосъ сознанія является новымъ и чуждымъ божествомъ; этотъ демонъ, воздерживающій его отъ участія въ политикѣ, представляется опаснымъ для государственныхъ боговъ, которые стремятся поглотить все существо человѣка, видя въ политикѣ высшее совершенство человѣческой жизни и дѣятельности. Главныя обвиненія, повлекшія за собою осужденіе Сократа, стоятъ, повидимому, на почвѣ преданія, составлены съ точки зрѣнія древняго права. Они сводятся къ слѣдующему: 1-хъ Сократъ отрицаетъ государственныхъ боговъ и вводитъ новыя божества, 2-хъ Сократъ развращаетъ юношество.

Если Сократъ и не отрицаетъ прямо государственныхъ боговъ, то дѣйствительно его стремленіе подвергнуть критикѣ мыслящаго разума всѣ унаслѣдованныя воззрѣнія, при послѣдовательномъ развитіи должно было привести къ такому отрицанію, что мы и видимъ въ ученіяхъ его послѣдователей и преемниковъ; второе обвиненіе—въ развращеніи юношества есть послѣдовательный результатъ перваго, потому что, дѣйствительно, провозглашенное Сократомъ начало разумнаго знанія, критерія мысли, простирающагося на всѣ сферы жизни, заключало въ себѣ требованіе совершеннаго преобразования всего умственнаго и нравственнаго склада, и съ точки зрѣнія древняго права должно было представляться совращеніемъ умовъ съ пути истиннаго благочестія, нѣкотораго рода религіозной и политической ересью. Обвинители Сократа могутъ быть неправы передъ судомъ современной совѣсти, но они опираются на воззрѣнія древняго права, и съ этой стороны ихъ обвиненія повидимому стоятъ на законной почвѣ. Это и подало поводъ нѣкоторымъ современнымъ изслѣдователямъ, какъ напр., Форхгаммеръ, Нитше, оправдывать аѳинянь, осудившихъ Сократа, видя въ нихъ ревнителей закона, тогда какъ Сократъ, напротивъ, представляется единственнымъ его нарушителемъ.

Эти современные апологеты аѳинянь утверждаютъ, что аѳинскіе судьи, дѣйствуя въ согласіи съ господствующими узаконеніями, неизбѣжно должны были осудить Сократа, что, слѣдовательно, приговоръ ихъ стоитъ на законной почвѣ, а потому не можетъ быть поставленъ имъ въ вину, какъ бы онъ не противорѣчилъ современному сознанію.

Начало болѣе правильному взгляду на дѣло, который и теперь



можно назвать господствующимъ въ литературѣ, положи въ основу своего учения, онъ справедливо указаль, что въ эпоху Сократа разложение древняго міросозерцанія было всеобщимъ, что сами противники Сократа, всего менѣе были благочестивыми ревнителями старины, что старинное благочестіе было только маской лицемѣрія, за которой скрывались анархическія теченія, разнузданныя страсти толпы, ослѣпленной лестью, зараженной софистическими ученіями. Сократъ на самомъ дѣлѣ былъ осужденъ не за неиспроверженіе древнихъ вѣрованій, а за то, что анархическимъ стремленіямъ массы, своеволю и эгоизму современнаго ему общества онъ противопоставляль божественную справедливость, требоваль подчиненія законному порядку, что, слѣдовательно, реальная причина его осужденія была какъ разъ противоположна выставленнымъ противъ него обвиненіямъ. Такимъ образомъ оказывается, что Сократъ стоитъ на почвѣ закона, а мнимые консерваторы, его осудившіе, являются на самомъ дѣлѣ нарушителями, преступниками закона, что среди всеобщаго пожара онъ одинъ спасаетъ обломки старины, отстаиваетъ законный порядокъ, пытается дать ему верховную санкцію разума.

Осудивъ Сократа на смерть, отвергнувъ единственное ученіе, которое пыталось спасти порядокъ и законъ, аѣниные сами надъ собой произнесли смертный приговоръ. Демократія навсегда порвала съ принципомъ разумной законности и обратилась въ тираннической произволъ разнузданной черни.

Въ заключеніе нужно подвести итогъ ученію и дѣятельности Сократа, нужно отвѣтить на вопросъ, что же положительнаго дала философія Сократа человѣчеству. На вопросъ этотъ я отчасти уже отвѣтилъ.

Именно, Сократъ оказалъ безцѣнную услугу наукѣ и философіи своимъ анализомъ познавательной человѣческой способности. Онъ впервые созналъ и доказалъ неопровержимо, что все содержаніе нашего знанія выражается въ общихъ представленіяхъ—понятіяхъ; онъ первый ясно сформулировалъ требованіе универсальности, всеобщности истиннаго знанія; онъ же впервые указаль на индуктивно-діалектическій методъ, какъ путь къ истинному знанію; показаль, что для правильной индукціи необходимъ всесторонній анализъ единичныхъ, частныхъ представленій, что только тѣ обобщенія, которыя выдерживаютъ такую повѣрку, заслуживаютъ названія знанія въ противоположность мнѣнію. Сократъ впервые внесъ въ греческую философію научный методъ и научный критерій, послѣ него произвольное бездоказательное и случайное философствованіе, какое мы видимъ въ досократовскихъ системахъ, стало невозможнымъ.



Всѣ философскія системы послѣ него сознательно пользуются диалектическимъ методомъ, и если и въ нихъ мы встрѣчаемъ положенія произвольныя и недоказанныя, то онѣ, по крайней мѣрѣ, стараются придать себѣ видъ діалектически добытыхъ истинъ; стало быть, методъ этотъ признается въ принципѣ и ошибка коренится только въ неумѣломъ примѣненіи принципа.

Идеаль истинно универсальнаго знанія представляется Сократу осуществленнымъ только въ сознаніи Божественномъ, въ противоположность человѣческому, а потому и самый процессъ познанія представляется ему процессомъ приобщенія человѣка не только къ Божественной мудрости, но и къ Божественной жизни; вотъ почему Сократъ называетъ разумъ Божественною способностью и вотъ почему онъ отождествляетъ знаніе съ добродѣтью.

Указывая на положительные элементы Сократической философіи, укажу вмѣстѣ съ тѣмъ и на ея грѣхи и недостатки, грѣхи, коихъ, впрочемъ, нельзя вмѣнять Сократу въ исключительную вину, такъ какъ они суть большей частью грѣхи не его личные, а родовые, общегреческіе. Усматривая въ глубинѣ человѣческаго сознанія внутреннее откровенье высшаго Божественнаго начала, Сократъ, однако, плохо различаетъ человѣческое отъ Божественнаго, сливая, смѣшивая то и другое; у него не видно, гдѣ кончается человѣческое и гдѣ начинается Божественное, такъ какъ одно переходитъ въ другое незамѣтнымъ нечувствительнымъ образомъ; онъ смѣшиваетъ понятіе разума съ внутреннимъ откровеніемъ Божества. Въ философіи ученика и послѣдователя Сократа—Платона это заблужденіе Сократа, какъ мы увидимъ впоследствии, раскрывается во всей его полнотѣ. Дѣло въ томъ, что Сократъ еще не вполне освободился отъ языческаго антропоморфизма греческаго народнаго міросозерцанія. Если мифологія обожествляла человѣка со всѣми его чувственными свойствами, то философія въ лицѣ Сократа, откинувъ чувственный элементъ, обожествляетъ разумную мыслительную способность человѣка.

---

## Глава V.

### ПОСЛѢДОВАТЕЛИ СОКРАТА.

Смерть Сократа знаменуетъ собою разрывъ философіи и общественной жизни. Если общество исключаетъ философію изъ своей среды, то философіи не остается ничего другого, кромѣ отрицатель-

наго отношенія къ общественному строю; отсюда отрѣшеніе философа отъ общественной жизни, философское уединеніе. Сократъ еще философствуетъ на площадяхъ, бесѣдуетъ въ публичныхъ мѣстахъ.

Преемники Сократа, напротивъ, ищутъ спокойствія въ тишинѣ и уединеніи; они удаляются отъ общественной жизни, кто въ свою бочку, какъ Діогенъ, кто въ стѣны академіи, какъ Платонъ. Отсюда вытекають два возможныхъ направденія: 1) конечною цѣлью мысли и дѣятельности полагается личное благо отдѣльнаго субъекта, отрѣшеннаго отъ общежитія; эгоистическое удовлетвореніе замкнутой въ себѣ личности, ея личная добродѣтель или довольство; 2) или, напротивъ, философъ не довольствуется этими мелочными эгоистическими интересами и ищетъ спасенія отъ гнетущей его внѣшней дѣйствительности въ чистомъ созерцаніи, въ мірѣ идеальномъ; отвращаясь отъ призрачныхъ интересовъ земной дѣйствительности, философъ живетъ въ созерцаніи идеи. Въ земномъ мірѣ все призракъ и ложь, истинна только идея, завѣщанная Сократомъ.

И вотъ, осуждая дѣйствительность во имя идеи, философъ убѣждается, что только одна идея обладаетъ истинной дѣйствительностью: она одна наполняетъ жизнь нашу истиннымъ и вѣчнымъ содержаніемъ, даетъ намъ блаженство.

Какъ первое, такъ и второе направленіе находятъ себѣ представителей въ исторіи философіи. Циники провозглашаютъ идеаль философской добродѣтели, которая не нуждается во внѣшнихъ благахъ, идеаль одинокой личности, отрѣшенной отъ общежитія; другой ученикъ Сократа, основатель Киринейской школы, проповѣдуетъ эгоистическое наслажденіе, противопологаетъ общежитію эгоистическое довольство личности.

Эгоистическому идеалу этихъ философовъ противопологается ученіе Платона, который обожествляетъ идею и строитъ идеальное общежитіе, государство, которое отражаетъ и осуществляетъ въ себѣ божественную мудрость этого высшаго идеальнаго міра.

---

## ЦИНИЧЕСКАЯ ШКОЛА.

Отчаявшись въ современномъ имъ обществѣ, философы-циники удаляются отъ общественной дѣятельности и ищутъ спасенія въ философскомъ уединеніи; съ ихъ точки зрѣнія для счастья философа достаточно одной добродѣтели: она не нуждается во внѣшнихъ благахъ, не нуждается въ обществѣ и въ сокровищахъ испорченной

культуры; въ своемъ отрѣшеніи отъ всѣхъ внѣшнихъ благъ и нужды, философъ уподобляется блаженнымъ богамъ, которые ни въ чемъ не нуждаются. Только добродѣтель есть благо и только порокъ есть зло; все остальное безразлично. Истиннымъ можетъ быть для человѣка только такое благо, которое нераздѣльно связано съ его существомъ и не можетъ быть отъ него отнято; его собственное (οἷχeton) благо внутреннее, умственное, а не внѣшнее; все остальное безразлично: богатство, бѣдность, свобода или рабство, здоровье или болѣзнь не суть ни добро ни зло; чувственное наслажденіе ничего не прибавляетъ къ внутреннему благу философа и чувственное страданіе не въ состояніи лишить его мудрости. Свобода или рабство для него безразличны, потому что онъ во всякомъ общественномъ положеніи чувствуетъ себя одинаково независимымъ и свободнымъ. Добродѣтель, какъ и въ ученіи Сократа, сводится къ знанію, къ мудрости; это знаніе, эта мудрость также нераздѣльна съ жизнью, съ практической дѣятельностью. Для циника, какъ и для Сократа—быть мудрымъ и добродѣтельнымъ—одно и то-же; эта мудрость, эта добродѣтель—чисто отрицательнаго характера; она всецѣло заключается въ признаніи ничтожества внѣшнихъ благъ, въ удаленіи философа отъ соблазновъ общежитія.

Отрѣшеніе отъ общежитія доходитъ въ ученіи циниковъ до полного отрицанія всего исторически сложившагося, всѣхъ существующихъ обычаевъ; совершенное отрицаніе всякихъ приличій доставляетъ имъ величайшее наслажденіе; въ этомъ собственно и состоитъ цинизмъ школы, т. е. въ этомъ заключается причина того, почему слово „цинизмъ“ стало нарицательнымъ названіемъ.

Это презрѣніе къ внѣшности доходитъ до отправленія всѣхъ нуждъ на улицѣ: циники не останавливаются даже передъ публичнымъ совокупленіемъ съ женщиной.

Антеонъ хвастался, что онъ не имѣетъ соперниковъ, потому что онъ избираетъ тѣхъ женщинъ, которыя ни въ комъ другомъ не въ состояніи возбудить желанія; а Діогенъ всенародно оскотилъ себя, жалѣя, что онъ не можетъ также легко отдѣлаться отъ голода; не имѣя ни жилища, ни имущества, философъ-циникъ ведетъ бродячую жизнь; ѣсть, что попало, ночуетъ на улицѣ или гдѣ придется и только нѣкоторая непослѣдовательность мѣшаетъ ему обходиться совѣмъ безъ платья.

Отрицательное отношеніе къ государству и обществу связано съ отрицаніемъ всего культурнаго развитія; культура только увеличиваетъ человѣческія потребности, а вмѣстѣ съ возрастаніемъ

потребностей растеть, конечно, и зависимость отъ внѣшняго міра. Отсюда вытекаетъ проповѣдь некультурнаго естественнаго состоянія, состоянія всеобщей свободы и равенства. Въ этомъ примитивномъ состояніи нѣтъ ни богатыхъ, ни бѣдныхъ; всѣ равны, ибо всѣ одинаково нищи; въ этомъ состояніи нѣтъ различія сословій, нѣтъ законовъ, нѣтъ, наконецъ, и самаго общежитія, потому что никто не нуждается въ другихъ, никто не связанъ съ другими; общежитіе представляетъ внѣшнюю, искусственную связь людей между собою, которая не существуетъ въ естественномъ состояніи. Отсюда вытекаетъ и полемика противъ социальнаго рабства; отрицаніе всѣхъ сословныхъ различій, признаніе всеобщей свободы и равенства неизбѣжно должно было привести ихъ къ отрицанію правомѣрности рабства, къ признанію его противоестественности. Не только отрицаніе сословныхъ различій, но упраздненіе семьи, брака, собственности, полнѣйшее разрушеніе общежитія—таковы послѣдовательные результаты циническаго ученія.

### КИРЕНЕЙСКАЯ ШКОЛА.

Ученіе циниковъ представляетъ собою проповѣдь эгоистическаго личнаго блага; но оно односторонне понимаетъ личное благо, полагая его исключительно въ самодовольной нищенской добродѣтели, въ отрицаніи всѣхъ внѣшнихъ чувственныхъ благъ. Этой односторонней философіи противопоставляется другое ученіе, столь-же одностороннее, которое также полагаетъ конечную цѣль жизни и дѣятельности въ удовлетвореніи личнаго эгоизма, но видитъ это удовлетвореніе въ чувственномъ наслажденіи. Аристиппъ, основатель Киренейской школы, признаетъ, какъ и циники, исходной точкой своего ученія положеніе Сократа о томъ, что высшее счастье дается знаніемъ, но все знаніе въ его глазахъ не имѣетъ никакого другаго содержанія, кромѣ пріятныхъ или непріятныхъ ощущеній; вся цѣль его въ увеличеніи количества наслажденій; все знаніе сводится къ чувственнымъ впечатлѣніямъ; послѣднія суть единственное благо, а потому являются единственнымъ руководящимъ началомъ дѣятельности, единственнымъ мѣриломъ прекраснаго и добраго. Такимъ путемъ Сократическое начало знанія, какъ мѣрило истины, выражается подъ руками Аристиппа въ софистическое положеніе о томъ, что чувственное наслажденіе, минутное ощущеніе есть мѣра всего. Съ этой точки зрѣнія, собственно говоря, нельзя и говорить о нравственномъ и безнрав-

ственнымъ, а можетъ быть рѣчь только о пріятномъ или непріятномъ. Вотъ почему Аристиппъ за одно съ софистами училъ, что „нѣтъ ничего справедливаго, прекраснаго или постыднаго по природѣ, что то, другое и третье основано на положительномъ законѣ и обычаяхъ. Крайніе послѣдователи Киренейской школы, развивая это положеніе, откровенно высказывали, что мудрый не сочтетъ для себя постыднымъ воровать и убивать, если только представится къ тому выгода и удобный случай. Если исходной точкой этой философіи является Сократическое начало знанія, то въ конечномъ своемъ результатѣ оно мало чѣмъ отличается отъ софистики, являясь совершеннымъ вырожденіемъ Сократова ученія.

\* \* \*

Оба изложенныя ученія при всемъ различіи между собой сходятся въ томъ, что цѣлью жизни и дѣятельности они полагаютъ эгоистическое благо личности, въ себѣ замкнутой. То и другое ученіе видитъ въ общежитіи искусственную связь людей, основанную не на самой природѣ вещей, а на положительномъ законѣ и обычаяхъ; то и другое ученіе одинаково отрицаетъ общее благо, а потому одинаково разрушительно для общежитія. Отсюда вытекаетъ общій обоимъ ученіямъ космополитизмъ.

Для Діогена и его единомышленниковъ всѣ существующія государства безразличны, для этихъ безродныхъ и нищихъ бродягъ не существуетъ никакихъ семейныхъ и общественныхъ связей, для нихъ весь міръ есть родина; Діогенъ на вопросъ, откуда онъ родомъ, лаконически отвѣчаетъ: *κοσμολίτης*, а Феодоръ, послѣдователь Киренейскаго ученія, также называлъ себя міровымъ гражданиномъ. Съ точки зрѣнія эгоистическаго наслажденія, *ubi bene, ibi patria*, и пожертвованіе собой для блага родины представляется верхомъ безумія. Оба названныя ученія исходятъ изъ односторонняго толкованія Сократова ученія. Для Сократа мѣриломъ истины и добра является знаніе; но, между тѣмъ какъ у Сократа содержаніемъ знанія является божественный порядокъ, и основнымъ нравственнымъ требованіемъ является подчиненіе всего общества вѣчному неписанному закону, односторонніе его послѣдователи совершенно утрачиваютъ представленіе божественнаго порядка, ограничиваютъ познанія практическими, эгоистическими цѣлями и отрицаютъ общежитіе, видя въ немъ случайное и произвольное соединеніе. Обѣ названныя школы не вмѣщаютъ въ себѣ всей глубины, всего богатства содержанія

Сократова ученія, почему и Кириейцы, и Циники получили въ нѣмецкой литературѣ названіе „несовершенныхъ послѣдователей Сократа“. Этимъ несовершеннымъ ученіямъ Кириейцевъ и Циниковъ противоплагается другое ученіе, которое во всей полнотѣ сохраняетъ и развиваетъ завѣщанныя Сократомъ начала,—я говорю объ ученіи Платона.

## Глава VI.

### П Л А Т О Н Ъ (427—347).

Платонъ соединяетъ въ себѣ всѣ элементы Эллинскаго мышленія. Это одинъ изъ самыхъ всестороннихъ геніевъ, которые когда либо появлялись въ исторіи философіи. Онъ опирается на результаты всего предшествовавшаго мышленія, связуя эти результаты въ одно живое органическое цѣлое. Древнѣйшая досократовская физика пришла къ признанію бездушнѣй, мертвой матеріи съ одной стороны, а съ другой—чистой божественной мысли, безусловно не матеріальной, безусловно отличной отъ всего вещественнаго. Въ ученіи Сократа эта духовная божественная мудрость дѣлается верховнымъ руководящимъ началомъ всей жизни и дѣятельности. У Платона мы находимъ продукты разложенія древняго мифологическаго сознанія, чистое мышленіе съ одной стороны, и чистое вещество съ другой. Но господствующимъ въ его философіи остается завѣщанное Сократомъ начало.

Сократъ играетъ господствующую роль не только въ ученіи Платона, но и въ образованіи его характера; для Платона онъ олицетворяетъ собой его философскій идеалъ, сосредоточиваетъ въ себѣ весь смыслъ жизни, всѣ его высшіе интересы. Господствующей чертой въ характерѣ Платона является стремленіе къ всестороннему созерцанію,—это созерцаніе не только научное, но и эстетическое; оно соединяетъ въ себѣ философское мышленіе съ поэтическимъ творчествомъ. Въ эпоху, предшествующую сближенію съ Сократомъ, художественный талантъ Платона проявляется въ произведеніяхъ поэтическаго искусства; но уже и въ эту эпоху, на ряду съ поэтическимъ искусствомъ, Платонъ испытываетъ сильное влеченіе къ философіи. Онъ знакомится съ Критиломъ, ученикомъ Гераклита, который посвящаетъ его въ ученіе этого философа. Представитель богатой аристократической фамиліи, Платонъ пользовался всѣми средствами современнаго ему образованія. Есть основаніе предпо-

лагать, что онъ еще до сближенія съ Сократомъ успѣлъ ознакомиться съ ученіями древнихъ физиковъ. На ряду съ богатствомъ познаній онъ изъ своихъ многочисленныхъ путешествій вынесъ величайшее разнообразіе и богатство реальныхъ впечатлѣній.

Наконецъ двадцатилѣтній юноша Платонъ знакомится съ Сократомъ, и съ этой минуты для него уясняется его собственное философское призваніе; онъ покидаетъ поэтическую дѣятельность и предается всецѣло философскому мышленію. Съ этой минуты Сократъ и его ученіе становится центральнымъ интересомъ его жизни. Сократъ, сказали мы, олицетворяетъ собой философскій идеаль Платона,— всю его теоретическую и практическую мудрость, а потому посмотримъ, чѣмъ долженъ представляться Сократъ съ точки зрѣнія Платона. Этимъ способомъ мы всего лучше уяснимъ себѣ процессъ духовнаго роста нашего философа; ибо различные фазисы ученія и жизни Сократа суть вмѣстѣ съ тѣмъ фазисы психологическаго и умственнаго развитія самого Платона.

Сократъ есть во 1-хъ воплощенное исканіе истины, сознаніе, вѣчно вопрошающее, ищущее; Сократъ не завѣщаль потомству какихъ-либо готовыхъ догматовъ, но онъ поднималъ цѣлую бездну философскихъ вопросовъ; діалоги Сократа часто не приводятъ ни къ какому положительному результату, оканчиваясь философскимъ вопросомъ. Въ этихъ бесѣдахъ не только сообщается и передается знаніе, но еще въ гораздо большей степени заставляютъ собесѣдниковъ искать мудрость, побуждаютъ ихъ къ самостоятельной работѣ мышленія; для Платона, такимъ образомъ, Сократъ воплощаетъ собою его философскую и вмѣстѣ съ тѣмъ его жизненную задачу,—это, такъ сказать, олицетворенный философскій вопросъ. Исканіе истины у Сократа исходитъ изъ смиреннаго сознанія своего невѣжества; никто лучше его не понимаетъ всей бѣдности человѣческаго сознанія, никто не былъ такъ далекъ отъ самоуверенія, какъ онъ, и никто больше его не способствовалъ разоблаченію мнимой мудрости. Отъ этой бѣдности человѣческаго знанія Сократово ученіе восходитъ къ богатству знанія, возвышается до глубины божественной мудрости. Съ одной стороны смиренный въ сознаніи своего человѣческаго ничтожества, Сократъ съ другой стороны—мудрецъ, обладающій истиной, спокойный и величавый въ сознаніи своей силы и мудрости. Это-же сочетаніе богатства и бѣдности мы находимъ въ философіи Платона.

Съ одной стороны міръ обманчивыхъ, чувственныхъ представленій, а съ другой стороны истинное бытіе—міръ идеальный, міръ вѣчной красоты и мудрости.

Человѣкъ стоитъ между этими двумя мірами, совмѣщая въ себѣ тотъ и другой; съ одной стороны онъ обладаетъ умомъ—способностью созерцать сверхчувственную красоту идеи; съ другой стороны душа его томится, какъ въ темницѣ, въ земномъ тѣлѣ, въ мірѣ ложномъ и призрачномъ.

Влеченіе къ сверхчувственному міру, это страстное томленіе души есть любовь къ красотѣ, Эросъ; отсюда рождается философія; ибо философія есть ничто иное, какъ влеченіе души къ сверхчувственному міру, любовь къ красотѣ, небесный эросъ; эросъ, по ученію Платона, есть сынъ богатства и бѣдности; томленіе души по сверхчувственному міру вызвано съ одной стороны ея бѣдностью, скудностью нашей земной, призрачной жизни, а съ другой—богатствомъ міра идеальнаго, сверхчувственнаго, котораго жаждетъ, ищетъ душа.

Мышленіе Сократа есть ничто иное какъ индуктивное восхожденіе отъ частныхъ единичныхъ представленій къ общимъ представленіямъ, понятіямъ, отъ чувственнаго конкретнаго представленія къ сверхчувственному—къ чистой мысли—идеѣ; напр. идея блага, добра, справедливости не совпадаетъ ни съ однимъ изъ частныхъ, чувственныхъ благъ, она не есть ни богатство, ни власть, ни честь, а родовое представленіе всѣхъ возможныхъ благъ, общее всѣмъ частнымъ случаямъ; или, говоря языкомъ Платона, ихъ идея не есть нѣчто чувственное, осязаемое; она не совпадаетъ ни съ однимъ изъ конкретныхъ предметовъ даннаго класса.

Такимъ образомъ мышленіе Сократа было восхожденіе къ идеѣ, къ міру сверхчувственному, мыслимому. Но для Сократа жить значило то-же, что мыслить. Созерцать добро и истину значило то-же, что осуществлять добро. Поэтому восхожденіе къ идеѣ для Сократа было не только дѣломъ ума, отвлеченнаго мышленія, а дѣломъ всей его жизни.

Сократъ жилъ въ мірѣ идеальномъ; восхожденіе къ міру сверхчувственному, идеальному, было вмѣстѣ съ тѣмъ постепеннымъ отрѣшеніемъ отъ міра земнаго, чувственнаго, тѣлеснаго и, наконецъ, философская дѣятельность Сократа кончилась полнымъ разрывомъ съ земной дѣйствительностью, насильственной смертью.

Доколѣ Сократъ живетъ на землѣ, философствуетъ на улицахъ, площадяхъ, земная жизнь является средоточіемъ всѣхъ интересовъ его ученика Платона. Мудрость обитаетъ на землѣ, она видима. Сократъ приковываетъ Платона къ землѣ, сосредоточиваетъ въ себѣ всѣ его земныя привязанности. Но вотъ учитель стоитъ на порогѣ вѣчности. Въ своей предсмертной апологіи передъ судомъ аѳинскихъ



присяжныхъ Сократъ произноситъ загадочныя слова, что онъ не знаетъ, что онъ предпочелъ-бы; что лучше, непробудный сонъ смерти, полное уничтоженіе или земная жизнь, хотя-бы даже самый счастливый жребій. Если до сихъ поръ земная жизнь была средоточіемъ всѣхъ интересовъ Сократа, и вся дѣятельность его протекала въ повседневномъ людскомъ общеніи, то теперь мы видимъ мудреца задумчиво вглядывающимся въ міръ идеальный, загробный, сверхчувственный міръ вѣчности. Здѣсь еще мы не находимъ опредѣленнаго ученія о загробномъ мірѣ, а только философскій вопросъ, о будущемъ загробномъ мірѣ; что предстоитъ намъ за гробомъ? непробудный сонъ смерти, полное уничтоженіе или безсмертная, лучшая жизнь.

Въ темницѣ Платонъ изображаетъ Сократа уже въ новой фазѣ развитія; онъ уже прямо проповѣдуетъ безсмертіе, блаженство загробной жизни, представляетъ смерть, какъ исцѣленіе отъ земныхъ страданій; и послѣднія предсмертныя слова Сократа, обращенныя къ ученикамъ, выражали просьбу принести жертву Эскулапу за его исцѣленіе.

Наконецъ смерть Сократа приподнимаетъ для учениковъ его завѣсу загробнаго міра: ненависть Аѳинянъ умертвила тѣло Сократа, разрушила это земное жилище мудрости, но не уничтожила самой этой мудрости: идея Сократа, его ученіе—безсмертно, а вмѣстѣ съ нимъ безсмертенъ его учитель, коего вся жизнь неразрывными узами была связана съ его ученіемъ. Сократъ не умеръ, а только покинулъ земную темницу души, переселился въ загробный міръ вѣчности, гдѣ онъ живетъ блаженною жизнью боговъ; онъ вознесся съ земли на небо и въ этомъ смыслѣ его кончина была апопееозомъ. Смерть Сократа была радикальнымъ переворотомъ въ жизни Платона.

До сихъ поръ его мышленіе сосредоточивалось вокругъ земной дѣйствительности. Теперь мысль его, слѣдуя за Сократомъ, отрѣшается отъ земныхъ узъ, переносится въ міръ загробный, въ міръ вѣчной красоты и мудрости. Смертью Сократа открылось его наслѣдство. Платонъ пустилъ въ оборотъ это наслѣдство; построилъ на немъ зданіе собственнаго ученія.

---

## У Ч Е Н І Е О Б Ъ И Д Е Ъ .

Истина заключается не въ чувственномъ, тѣлесномъ бытіи, гдѣ все течетъ, все движется и ничто не пребываетъ. Этотъ отрицательный результатъ ученія Гераклита вошелъ цѣликомъ въ си-

стему Платона. Отсюда Платонъ заключаетъ вмѣстѣ съ Сократомъ, что истина содержится въ самой мысли, отрѣшенной отъ всего чувственнаго, тѣлеснаго; въ самомъ разумномъ познаніи, чистая мысль-идея обуславливаетъ собою не только познаніе всего существующаго, она есть сущность всего существующаго и вмѣстѣ съ тѣмъ производящая причина всего міра реального. Путемъ діалектическаго процесса Платонъ восходитъ отъ конкретныхъ, единичныхъ, чувственныхъ вещей къ общимъ представленіямъ цѣлаго класса вещей, понятіямъ; эти общія представленія въ платоновской философіи получаютъ названіе идеи.

Этотъ столъ, этотъ человѣкъ единичныя представленія; но общее представленіе стола, представленіе человѣка вообще,—идеи. Итакъ идеи суть общія, родовыя представленія.

Познаніе въ ученіи Сократа представлялось какъ приобщеніе къ божественной мудрости. Сократъ обожествлялъ свой внутренній міръ, поклонялся субъективному демону, живущему въ глубинѣ его сознанія. Въ ученіе Платона субъективный внутренній міръ сознанія обращается въ реальную дѣйствительность. Идея не есть только наше субъективное понятіе о дѣйствительности; идея есть сама высшая дѣйствительность, реальное существо, сущность всего существующаго. Однѣ идеи—истинное бытіе;—міръ конкретныхъ, единичныхъ вещей, которыя мы ежедневно видимъ и наблюдаемъ,—ложный, призрачный міръ; онъ непрерывно возникаетъ и уничтожается, не будучи въ состояніи образовать собою истиннаго непреходящаго бытія. Идеи—это единственное непреходящее, неизмѣнное истинное бытіе въ потокѣ явленій. Отдѣльныя особи непрерывно рождаются и умираютъ, но общія родовыя представленія вещей не измѣняются при всемъ разнообразіи отдѣльныхъ особей даннаго класса, напр., собакъ или львовъ; въ нихъ сохраняется одинъ неизмѣнный общій типъ, представленіе собаки вообще, льва вообще. Въ противоположность міру обманчивыхъ явленій Платонъ обозначаетъ идею, какъ истинно сущее *ἄτοσ δν*. Отдѣльныя, единичныя вещи сами въ себѣ не имѣютъ ничего существеннаго, истиннаго; онѣ истинно существуютъ лишь по приобщенію къ идеѣ, лишь по скольку онѣ отражаютъ, воспроизводятъ и содержатъ ее въ себѣ.

Чтобы понять, какимъ образомъ Платонъ пришелъ къ своему ученію объ идеѣ, нужно помнить ходъ мышленія Сократа. Вспомнимъ, что для Сократа общія понятія не суть только формы чловѣческаго познанія, что для него понятія суть истинное, существенное въ самихъ вещахъ; Платонъ сдѣлалъ одинъ лишь шагъ

впередъ, сказавъ что общія представленія вещей, или, какъ онѣ ихъ называетъ,—ихъ идеи, однѣ существуютъ истинно, что онѣ суть реальныя существа, первоначальная реальность всего существующаго, что всѣ единичныя вещи существуютъ не иначе, какъ черезъ нихъ, по приобщенію къ нимъ. Главное доказательство бытія идей сводится къ тому, что безъ нихъ невозможно никакое познаніе, а слѣдовательно, думаетъ Платонъ, и никакое бытіе. Въ самомъ дѣлѣ; если индивидуальныя вещи непрерывно мѣняются, ни минуты не оставаясь тождественны съ самими собою, а общія ихъ свойства или идеи, не смотря на это, вѣчно пребываютъ,—это значить, что идея обладаетъ реальностью независимо отъ отдѣльныхъ вещей: идея льва, напр., существуетъ независимо отъ того, какія въ данную минуту существуютъ особи породы льва и существуютъ-ли онѣ вообще. Идея стола, напр., остается даже въ томъ случаѣ, если бы всѣ индивидуальныя, единичныя столы уничтожились. Идеи, слѣдовательно, суть нѣчто безусловно отличное отъ индивидуальныхъ вещей, самостоятельныя сущности, существующія въ себѣ и по себѣ, внѣ міра явленій и независимо отъ него. Допустимъ, что идеи суть лишь наши фантазмагоріи, что не существуютъ сами по себѣ истинно реально; тогда все наше познаніе обратится въ ложь: ибо все наше познаніе выражается въ формѣ общихъ представленій—идей; тогда мы должны отказаться отъ вѣры въ истину и отъ возможности ея познанія.

Идеи не только общія понятія, отвлеченія ума; онѣ реальныя и живыя существа, мыслящія и дѣятельныя. Идея человѣка не есть только общее представленіе, содержащееся во всѣхъ особяхъ даннаго класса, а живое существо, которое существуетъ самостоятельно, отдѣльно отъ всѣхъ человѣческихъ особей. Идеи обладаютъ творческой силой и по стольку суть производящія причины всего существующаго; весь видимый міръ созданъ по ихъ образу и подобию, носитъ на себѣ ихъ отпечатокъ, представляя собой результатъ ихъ дѣятельности; т. е. идеи опредѣляютъ собою міровое устройство, какъ прототины, первообразы всего міра видимаго и невидимаго. Онѣ выражаютъ собою однообразный, божественный порядокъ міросозданія; вѣчный законъ, которому подчиняется все конечное, единичное, временное.

Изъ предшествовавшаго изложенія видно, что идеи суть общіе типы вещей: въ мірѣ идеальномъ мы не находимъ конкретныхъ и индивидуальныхъ предметовъ, а только общія родовыя и видовыя представленія; отсюда основное опредѣленіе идей; онѣ суть роды

и виды всего существующаго (γέννη καὶ εἶδη). „Мы допускаемъ идею“, говоритъ Платонъ, „вездѣ, гдѣ только мы обозначаемъ множество единичныхъ вещей однимъ общимъ названіемъ“. Единая сама по себѣ идея проявляется во множествѣ индивидуальных экземпляровъ: такъ напр.—идея лошади едина, но она проявляется въ безчисленномъ множествѣ единичныхъ экземпляровъ лошади. Такимъ образомъ каждая идея объединяетъ собою безчисленное множество конкретныхъ предметовъ. Иначе говоря, идеи суть единое во многомъ,—τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν, какъ характеризуетъ ихъ ученикъ Платона Аристотель. Объединяя міръ явленій, идеи находятся и между собою въ строгомъ единствѣ.

Платонъ говоритъ не только объ отдѣльныхъ идеяхъ: въ его философіи мы находимъ единый міръ идей: κόσμος νόητος, при чемъ этотъ міръ образуетъ собою логическое и органическое единство. Вглядываясь въ отдѣльныя идеи, мы видимъ, что онѣ частью исключаютъ и отрицаютъ другъ друга, напр. идея негра исключаетъ идею эллина, треугольникъ исключаетъ квадратъ и т. п. Но затѣмъ, эти исключаютія другъ друга противоположности идеѣ, въ свою очередь объединяются и согласуются въ общихъ имъ высшихъ родовыхъ идеяхъ, которымъ онѣ соподчиняются. Видовыя идеи негра, перса, эллина, подчинены идеѣ человѣка, къ высшей по отношенію къ нимъ родовой идеѣ; треугольникъ, квадратъ, кругъ соподчинены въ общей имъ идеѣ геометрической фигуры.

Затѣмъ, эти родовыя идеи подчинены въ свою очередь другимъ, еще высшимъ и болѣе общимъ родовымъ идеямъ. Напр., идея человѣка подчинена идеѣ живого существа вообще; эта въ свою очередь подчинена идеѣ существа; вообще все существующее при всѣхъ видовыхъ и родовыхъ отличіяхъ отдѣльныхъ существъ—подчинено идеѣ бытія, при чемъ этой идеѣ такъ или иначе причастны и всѣ другія идеи. Всякая идея причастна идеѣ бытія, по скольку она есть, и идеѣ небытія, по скольку она исключаетъ изъ себя другія идеи, по скольку она не есть все существующее. Напр., идея бѣлизны причастна идеѣ бытія, какъ и всякая идея; но вмѣстѣ съ тѣмъ, по скольку она исключаетъ изъ себя противоположныя опредѣленія, напр. чернаго или краснаго цвѣта, по стольку она причастна небытію. Идеи, такимъ образомъ, образуютъ собой лѣстницу ступеней, при чемъ низшія ступени подчинены стоящимъ надъ ними высшимъ ступенямъ; внизу этой лѣстницы стоятъ видовыя отличія, видовыя идеи; за ними въ восходящемъ порядкѣ слѣдуютъ родовыя идеи, объединяющія между собою отдѣльныя виды и т. д.,

при чемъ, чѣмъ выше та или другая идея въ этой лѣстницѣ, тѣмъ, разумѣется, она общѣе, шире объемомъ, тѣмъ большее разнообразіе низшихъ ступеней она въ себѣ охватываетъ и объединяетъ.

Въ мірѣ идей мы находимъ не только общіе типы видимыхъ вещей, понятія предметомъ, чувственно воспринимаемыхъ; мы находимъ въ немъ всю безконечную полноту духовныхъ качествъ; всякое наше духовное свойство, всякая добродѣтель имѣетъ свою идею; въ мыслимомъ мірѣ Платона мы находимъ такія идеи, какъ *δικαιοσύνη*—справедливость, *σωφροσύνη*—скромность, умѣренность, *ἀνδρεία*—мужество; всѣ эти духовныя свойства въ Платоновой философіи представляются такими же живыми, дѣятельными, мыслящими существами, какъ и всѣ прочія идеи. Такимъ образомъ идеи суть не только реальныя, производящія причины всего существующаго; онѣ представляютъ собою нравственный міровой порядокъ. На границахъ міра мыслимаго покоится идея блага, которая охватываетъ собой весь идеальный міръ, сообщая ему единство и гармонию; она есть первая причина всего прекраснаго и добраго въ мірѣ, первоначальный источникъ свѣта и разума; для мыслящаго сознанія она обуславливаетъ собой познаніе вещей; безъ нея все было-бы погружено въ мракъ; все было-бы безвидно и безцвѣтно и ничто не было-бы познаваемо; наконецъ, говоритъ Платонъ, „всякій желающій мудро вести себя въ частной или общественной жизни, долженъ постоянно имѣть въ виду эту идею“.

Идея блага, такимъ образомъ, господствуетъ не только надъ міромъ мыслимымъ, но и надъ всей нравственной жизнью; она представляетъ собой не только содержаніе мыслящаго разума, но и высшую норму практической дѣятельности; она объединяетъ въ себѣ весь природный и нравственный міровой порядокъ, всю полноту идеальнаго *κόσμος*.

## ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА ФИЗИКИ. УЧЕНІЕ О МАТЕРІИ.

Идеи, въ противоположность временнымъ, конечнымъ вещамъ, представляютъ собою вѣчную дѣйствительность. Если одна идея существуетъ истинно, то откуда же взялся этотъ призрачный міръ индивидуальныхъ предметовъ? Если идеи суть только общія представленія, откуда же единичныя вещи? Мы видѣли, что въ мірѣ видимомъ идея не проявляется во всей своей первообразной чистотѣ и красотѣ, что въ нашей земной дѣйствительности идея затемняется

обманчивымъ чувственнымъ покровомъ. Въ мірѣ идей все пребываетъ въ вѣчномъ покоѣ; здѣсь въ мірѣ явленій царствуетъ непрерывное, безпокойное движеніе и перемѣна. Тамъ—единая идея, здѣсь, въ мірѣ явленій,—множество обманчивыхъ ея отраженій; тамъ, положимъ напр., единая идея льва или кошки; здѣсь множество единичныхъ львовъ и кошекъ, во многомъ не схожихъ другъ съ другомъ. Откуда же эти индивидуальныя различія? Идея сама въ себѣ не содержитъ ничего чувственного, матеріальнаго; напротивъ, въ нашей земной дѣйствительности идея проявляется въ матеріи и осуществляется въ ней. Матерія и есть тотъ чувственный покровъ, который затемняетъ собой идею.

И такъ, что такое матерія? Если только идея есть бытіе въ собственномъ смыслѣ, истинное бытіе, то матерія есть бытіе мнимое, небытіе, τὸ μὴ ὂν. Сама по себѣ матерія не имѣетъ ни формы, ни протяженія, ни фигуры, не обладаетъ никакими качественными и количественными опредѣленіями. Это просто—пустое ничѣмъ не наполненное пространство, абсолютная пустота, которая ничего въ себѣ не содержитъ. Платонъ опредѣляетъ матерію чисто отрицательно, какъ лишеніе (στέρησις) всѣхъ свойствъ бытія; вмѣстѣ съ тѣмъ эта пустота есть то мѣсто, въ которомъ пребываетъ весь міръ видимыхъ явленій, въ которомъ совершается процессъ непрерывнаго возникновенія и уничтоженія вещей. Не имѣя въ себѣ никакихъ качественныхъ свойствъ, безформенная и безцвѣтная матерія есть вмѣстѣ съ тѣмъ безпредѣльная возможность всякихъ качествъ,—она обладаетъ способностью отражать всѣ свойства міра идеальнаго.

Матерія представляетъ собою тотъ базисъ, въ которомъ здѣсь на землѣ осуществляется идея. Путемъ осуществленія идеи въ матеріи возникаютъ всѣ единичные, конкретные предметы чувственного опыта; возникнувъ изъ матеріи, они неизбежно въ нее возвращаются. Платонъ называетъ матерію кормилицей (πῶλην) видимыхъ явленій, такъ какъ все видимое ею питается и ею насыщено. При всей своей способности отражать и воспринимать въ себѣ свойства идеальнаго міра, матерія отражаетъ ихъ лишь въ слабыхъ и несовершенныхъ отпечаткахъ, не вмѣщая въ себѣ всей ихъ полноты и совершенства.

## М І Р О В А Я Д У Ш А .

Между міромъ вѣчныхъ прототиповъ, идей и его несовершеннымъ отраженіемъ лежитъ глубокая, непроходимая пропасть. Съ

одной стороны идея представляется безусловнымъ отрицаніемъ всего чувственнаго, съ другой—матерія представляется какъ совершенное отрицаніе всего духовнаго. Спрашивается, чѣмъ же наполняется эта пропасть въ мірозданіи? Какимъ образомъ идея приходитъ въ соприкосновеніе съ матеріей. Посредницею между идеей и матеріей является міровая душа.

Эта міровая душа есть начало движенія ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Платонъ называетъ ее самодвижущимъ началомъ, приписываетъ ей способность самобытнаго движенія. Въ противоположность пассивному и косному веществу, душа самопроизвольно начинаетъ рядъ движеній; она не нуждается во внѣшнемъ толчкѣ, для того, чтобы выйти изъ состоянія покоя и равновѣсія; имѣя въ самой себѣ начало движенія, душа является началомъ, производящей причиной всего мірового движенія, всего мірового процесса. Этимъ путемъ связуется міръ духовный и тѣлесный; съ одной стороны душа не матеріальна: она обитаетъ въ мірѣ вѣчныхъ прототиповъ, созерцаетъ всю безконечную полноту бытія идеи; съ другой стороны она обладаетъ способностью воплощаться въ матеріальномъ бытіи и проникаетъ собою весь міръ тѣлесный, осуществляя въ матеріи красоту мыслимаго космоса; въ мірѣ видимомъ она является началомъ законѣрности и гармоніи всѣхъ природныхъ явленій, она вноситъ мѣру и порядокъ въ устройство мірозданія, сообщаетъ всѣмъ вещамъ ихъ качественныя и количественныя опредѣленія; какъ для единичныхъ существъ, такъ и для всего мірозданія она является источникомъ всякаго познанія и разума; истина, полнота духовнаго бытія становится для насъ познаваемою лишь черезъ пріобщеніе къ міровой душѣ, которая сама обладаетъ полнотою познанія и сообщаетъ въ большей или меньшей степени всѣмъ мыслящимъ существамъ, являясь неизбѣжной посредницею въ процессѣ познанія.

Такимъ образомъ противоположность идеи и матеріи, духовнаго и тѣлеснаго примиряется въ конкретномъ воплощеніи міровой души въ міровомъ тѣлѣ.

Душа въ мыслящемъ сознаніи совмѣщаетъ въ себѣ полноту міра духовнаго; и въ процессѣ мірового движенія осуществляетъ идею въ матеріи, устрояетъ міръ тѣлесный по образцу и подобию духовнаго.

## УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ ДУШѢ.

Человѣческая душа есть уменьшенный образъ міровой души. Если міровая душа въ своемъ созерцаніи обнимаетъ все безконечное совершенство міра мыслимаго, то человѣческая душа также участвуетъ въ созерцаніи идеи, приобщается къ ней, но не вмѣщаетъ въ себѣ ея полноты.

Міровая душа воплощается въ міровомъ тѣлѣ; напротивъ, мѣстопробываніе человѣческой души есть ограниченное, земное тѣло. По существу однородная міровой душѣ, человѣческая душа отличается отъ нея не родомъ, а степенью; она есть прежде всего конечное ограниченное существо въ противоположность міровой душѣ, которая объединяетъ въ себѣ все существующее. Подобно міровой душѣ человѣческая душа стоитъ между двумя мірами: съ одной стороны она обитаетъ въ мірѣ вѣчныхъ прототиповъ, созерцаетъ идею, живетъ въ ней; съ другой она томится въ земной темницѣ, живетъ тѣлесной, плотской жизнью.

Жизнь души неразрывно связана съ созерцаніемъ идеи. Въ этомъ актѣ созерцанія душа божественна, а потому бессмертна. Душа неразрывно связана съ самимъ существомъ жизни, съ самой идеей жизни; не можетъ быть отъ нея отдѣлена, а потому также вѣчна въ своемъ бытіи, какъ и эта идея. Платонъ признаетъ вѣчность мыслящей природы; для него мышленіе есть вѣчная божественная жизнь и душа, какъ существо мыслящее, созерцающее, не можетъ быть отдѣлено отъ жизни, существуетъ вѣчно; она не возникаетъ и не уничтожается во времени; нашей настоящей земной жизни предшествовала другая, блаженная жизнь; наша земная жизнь есть послѣдствіе паденія души. Утративъ покой вѣчности, душа наша впала въ сонъ, въ забытье. Только путемъ медленнаго и тяжелаго подъема душа вновь восходитъ къ идеѣ, освобождается отъ земныхъ узъ; этотъ трудный, утомительный путь восхожденія души къ идеѣ есть ничто иное, какъ философская діалектика; путемъ діалектики душа отвлекается отъ частныхъ, случайныхъ, обманчивыхъ представленій и восходитъ къ созерцанію идеи.

Такъ какъ нашей земной жизни предшествовало состояніе блаженства и покоя, состояніе ничѣмъ не затемненнаго созерцанія идеи, то все наше познаніе—весь этотъ діалектическій процессъ восхожденія къ идеѣ есть ничто иное, какъ воспоминаніе души объ ея предшествовавшей жизни; восхожденіе души къ идеѣ только восстанавливаетъ то состояніе блаженнаго созерцанія и покоя, въ



которомъ душа находилась до своего земного рожденія. Посредствующимъ положеніемъ души между двумя мірами опредѣляется самое существо души, ея главнѣйшія жизненныя функціи и способности. Душа есть во первыхъ существо мыслящее, созерцающее. Основная способность души есть умъ (*νοῦς*), мышленіе (*τὸ λογιστικόν*); одна эта способность есть бессмертная, божественная часть души; когда душа погружается въ земное тѣло, къ этой божественной бессмертной части души присоединяются двѣ другія смертныя, преходящія части; эти способности души суть во 1-хъ, сердце (*θυμός*), а во 2-хъ, похоть *ἐπιθυμία*, *τὸ ἐπιθυμητικόν*). Эти три основныя способности души имѣютъ каждая свое особое опредѣленное мѣстопробываніе въ тѣлѣ. Умъ помѣщается въ головѣ, сердце въ груди и, наконецъ, похоть въ желудкѣ. Умъ есть правящая, руководящая способность; ему, какъ божественной, бессмертной части души по праву принадлежитъ управленіе, господство надъ всѣмъ организмомъ. Внутри человѣка происходитъ борьба. Бессмертный разумъ влечетъ человѣка къ загробному міру, къ идеѣ; напротивъ, похоть— *ἐπιθυμία* приковываетъ человѣка къ тѣлу, влечетъ его къ грубымъ чувственнымъ наслажденіямъ; *ἐπιθυμία* всецѣло опредѣляется, какъ влеченіе души къ матеріальному міру. Эти противоположныя влеченія человѣческой души непрерывно борются между собою. Умъ господствуетъ надъ похотью посредствомъ сердца; сущность сердца заключается именно въ господствѣ надъ похотью, въ самообладаніи. Такое отношеніе трехъ частей души можетъ быть пояснено слѣдующимъ примѣромъ. Положимъ, на примѣръ, что намъ угрожаетъ сильная опасность на войнѣ; первое движеніе нашей чувственной природы есть ужасъ, страхъ за свою безопасность. Кто повинется плотской страсти, этой низшей способности души, тотъ обратится въ бѣгство. Но умъ борется противъ этого грубаго чувственнаго влеченія. Умъ знаетъ, что загробная жизнь гораздо лучше настоящей, что не смерть страшна, а страшень позоръ, которымъ клеймится трусость и малодушіе; какимъ-же образомъ, спрашивается, умъ противостоитъ чувственной природѣ? Посредствомъ сердца. Задача сердца заключается въ томъ, чтобы быть покорнымъ орудіемъ ума; вся его дѣятельность состоитъ въ безпрестанной борьбѣ противъ похоти. Результатомъ господства ума является поработеніе похоти; вся задача этой части души заключается въ пассивномъ подчиненіи ему.

Господство ума въ человѣческой душѣ значитъ тоже, что осуществленіе идеи въ человѣческомъ естествѣ; задача созерцающаго

ума, его добродѣтель заключается не только въ отвлеченномъ созерцаніи идеи, но въ ея конкретномъ осуществленіи; идея посредствомъ ума должна овладѣть самой нашей чувственной природой; красота идеи выражается не только въ умственной, но и въ тѣлесной жизни человѣка.

Нормальное состояніе человѣка состоитъ въ подчиненіи, въ совершенномъ поглощеніи сверхчувственной идеей. Вся нравственная задача человѣка, вся его добродѣтель заключается въ томъ, чтобы быть проводникомъ безличной идеи въ міръ конкретной дѣйствительности.

Этимъ опредѣляется ученіе о нравственности—этика Платона.

---

### ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА ЭТИКИ ПЛАТОНА.

Истинное блаженство человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и истинная добродѣтель заключаются въ созерцаніи идеи, слѣдовательно въ отрѣшеніи отъ міра чувственнаго. Слѣдуя Сократу, Платонъ въ первый періодъ своей дѣятельности отождествляетъ добродѣтель и знаніе. Вотъ почему для него также, какъ и для Сократа знать добро—значитъ тоже, что дѣлать добро; какъ добродѣтель, съ одной стороны, есть теоретическое знаніе, такъ, съ другой стороны, порокъ есть теоретическое заблужденіе. Отсюда общее съ Сократомъ положеніе: „никто, зная добро, не можетъ дѣлать зло; никто не можетъ быть добровольно злымъ и никто не можетъ быть блаженнымъ противъ воли“.

Съ этой точки зрѣнія, напр., достаточно познавать умомъ идею мужества, чтобы быть мужественнымъ. Но созерцаніе идеи не должно оставаться однимъ отвлеченнымъ актомъ мышленія; идея должна осуществляться въ нашей земной дѣйствительности. Еще Сократъ требовалъ господства знанія надъ всѣмъ существомъ человѣка. Вотъ почему опредѣленіе добродѣтели, какъ только знанія—оказывается одностороннимъ. Въ позднѣйшій періодъ своей дѣятельности Платонъ признаетъ, что не только знаніе, но и чувственное представленіе служить орудіемъ къ осуществленію добродѣтели, что добродѣтель есть не только свойство безсмертной части души, созерцающаго ума, но и обѣихъ остальныхъ ея частей—мужества и похоти, что каждая изъ этихъ частей имѣетъ свою специфическую добродѣтель, и что, наконецъ, идеаль добродѣтельной жизни заключается въ гармоническомъ равновѣсіи всѣхъ способностей человѣческой души.

Первая добродѣтель человѣческой души есть мудрость—специ-

фическое свойство созерцающаго ума, мышленія. Добродѣтель второй части есть мужество—*ἀνδρεία*. Наконецъ, добродѣтель послѣдней части души, похоти есть *σωφροσύνη*—скромность.

Эта добродѣтель чисто отрицательнаго свойства: она всецѣло заключается въ воздержаніи отъ необузданныхъ чувственныхъ влеченій, въ подчиненіи разуму. Платонъ описываетъ скромность, какъ то состояніе души, при которомъ обѣ низшія части души, т. е. *θυμός* и *ἐπιθυμία* согласны въ томъ, чтобы подчиняться высшей—уму, мышленію.

Если, такимъ образомъ, скромность есть добродѣтель, отрицательная по существу, то, напротивъ, 4-я основная добродѣтель—справедливость опредѣляетъ положительныя задачи душевной дѣятельности. Справедливость не есть специфическая добродѣтель какой либо одной части души, не есть исключительное свойство какой либо одной душевной способности, а гармоническое состояніе всѣхъ душевныхъ способностей и, слѣдовательно, общее состояніе души. Справедливость въ ея психологическомъ значеніи, т. е. по отношенію къ внутреннему міру человѣка состоитъ въ томъ, чтобы каждая душевная способность, каждая отдѣльная часть души гармонировала со всѣми остальными, отправляла свою специфическую функцію, не врываясь въ сферу другой. Основное требованіе справедливости къ душевнымъ способностямъ опредѣляется словами: *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* это значить, что каждая часть души должна дѣлать свое дѣло, не мѣшая другой. Такимъ образомъ въ Платоновой этикѣ мы находимъ 4 основныя добродѣтели: мудрость, умѣренность (или скромность), мужество и справедливость.

Ученіе о добродѣтели, какъ свойствѣ душевныхъ способностей, опредѣляетъ собой все ученіе о человѣкѣ и человѣческомъ общежитіи. Человѣческая душа есть уменьшенный образъ общежитія; отношеніе къ ближнему опредѣляется внутреннимъ состояніемъ человѣка; общежитіе воспроизводитъ въ себѣ это внутреннее состояніе, являясь совершеннымъ зеркаломъ души. Основная задача общежитія точно также, какъ и задача душевной дѣятельности, заключается въ томъ, чтобы быть совершеннымъ зеркаломъ, отраженіемъ и осуществленіемъ идеи.

## УЧЕНІЕ О ГОСУДАРСТВѢ.

Ученіе Платона о государствѣ въ общихъ чертахъ впервые изложено имъ въ извѣстномъ діалогѣ—„Политикъ“. Этотъ діалогъ относится къ раннему періоду литературной дѣятельности Платона и представляетъ собой несовершенное развитіе тѣхъ же мыслей, которыя впоследствии легли въ основаніе знаменитаго діалога „полιτεία“.

Этотъ послѣдній принадлежитъ къ болѣе зрѣлой эпохѣ Платона и заключаетъ въ себѣ ученіе о государствѣ въ его самой совершенной формѣ. Этотъ діалогъ и есть такъ называемая „Республика“ Платона. Государство Платона, какъ и вся жизнь человѣка, подчиняется единой небесной цѣли. Оно прежде всего должно быть зеркаломъ внутренняго міра человѣка. Идеальное состояніе человѣческой души заключается въ гармоническомъ согласованіи всѣхъ ея частей, въ подчиненіи всей душевной дѣятельности идеальному божественному порядку; это гармоническое состояніе души, по ученію Платона, и есть справедливость. Въ общежитіи, какъ и въ человѣческой душѣ, основнымъ требованіемъ является справедливость, какъ гармоническое согласованіе всѣхъ частей общественнаго организма въ ихъ общемъ подчиненіи міру идеальному; эта справедливость и здѣсь выражается словами: *τά ἕκαστος πράττειν*, что значитъ, что каждый отдѣльный членъ общежитія долженъ дѣлать свое дѣло, не врываясь въ сферу дѣятельности другого, и всѣ вмѣстѣ должны служить идеѣ, являясь совершеннымъ зеркаломъ, отраженіемъ идеи блага.

Чтобы понять значеніе этого предписанія, послѣдуемъ за Платономъ: посмотримъ, какъ проявляется справедливость въ идеальномъ государствѣ. Платонъ пытается прослѣдить генетически возникновеніе и развитіе государства.

Отдѣльная человѣческая личность не въ состояніи удовлетворить всѣмъ своимъ житейскимъ нуждамъ. Одинокая человѣческая личность беззащитна противъ силъ природы и противъ внѣшнихъ враговъ. Отсюда общее всѣмъ людямъ стремленіе соединиться для взаимной помощи и общей защиты въ одинъ союзъ, въ общежитіе; такимъ образомъ путемъ соединенія одинокихъ личностей ради общаго блага возникаетъ государство. Въ одинокомъ несовершенномъ состояніи отдѣльная личность вынуждена удовлетворять всѣмъ своимъ потребностямъ. Каждый самъ себя одѣваетъ, кормитъ, защищаетъ, каждый управляетъ самъ собою. Въ общежитіи, напротивъ, возникаетъ раздѣленіе труда между разнородными органами

общественнаго тѣла. Въ идеальномъ государствѣ задачи человѣческой дѣятельности такъ распредѣляются между различными общественными классами: задача управленія общественнымъ тѣломъ всецѣло возлагается на одинъ классъ, другой классъ посвящаетъ себя исключительно борьбѣ противъ враговъ внѣшнихъ и внутреннихъ, и, наконецъ, 3-й классъ несетъ на себѣ всю тяжесть матеріальнаго труда, обезпечиваетъ пропитаніе общества. Только при такомъ дѣленіи общества возможно осуществленіе идеи блага въ общежитіи, возможно соотвѣтствіе человѣческой жизни съ міромъ божественныхъ прототиповъ, съ вѣчнымъ божественнымъ порядкомъ. Въ этомъ построеніи общежитія мы узнаемъ обычный діалектичeskій приѣмъ Платона; отъ представленія единичнаго, одинокаго человѣка Платонъ восходитъ къ общежитію, которое есть идея общая, родовая; въ противоположность частному единичному человѣку общежитіе есть общее представленіе человѣчества, какъ совокупности, какъ рода; божественная идея блага, какъ представленіе универсальное, родовое, проявляется не въ одинокой личности, а въ человѣческомъ общеніи, въ родовомъ единствѣ общежитія, какъ цѣлаго. Мы уже знаемъ, что идеальный міръ Платона не заключаетъ въ себѣ конкретныхъ, единичныхъ существъ, а только общіе родовые типы: такъ напр. въ мірѣ идеи мы не находимъ человѣка, какъ единичное существо, но находимъ идею человѣка вообще, общій типъ человѣка, какъ родовую идею; вотъ почему одинокій человѣкъ, внѣ государства, для Платона не имѣетъ цѣны и значенія. Только въ государствѣ онъ приобщается къ божественной жизни, къ идеѣ, только въ государствѣ жизнь человѣка приобретаетъ цѣль и смыслъ.

Основная черта идеальнаго государства Платона заключается въ совершенномъ подчиненіи личности абстрактной родовой идеѣ. Идеальный міръ Платона исключаетъ изъ себя все индивидуальное, конкретное. Тотъ же божественный порядокъ находимъ мы и въ человѣческомъ обществѣ, которое отражаетъ и воспроизводитъ въ себѣ міръ идеальный; въ республикѣ Платона человѣкъ является какимъ-то безличнымъ существомъ, общимъ типомъ, абстрактной родовой идеей. Въ этомъ государствѣ человѣкъ управомоченъ не какъ индивидъ, не какъ отдѣльная личность, а какъ представитель какого-либо родового, отвлеченнаго понятія, какъ членъ извѣстнаго общественнаго класса. Цѣль государства не личность, не счастье отдѣльнаго субъекта, а подчиненіе всѣхъ индивидуальныхъ стремленій безличной родовой идеѣ. Отсюда общая безличность общества.

Общее представлѣніе гражданина поглощаетъ человѣка. Отсюда поглощеніе частнаго интереса общественнымъ; человѣкъ сознаетъ себя не какъ частное лицо, а какъ общее родовое понятіе, какъ отвлеченную категорію, какъ воинъ, ремесленникъ или правитель-философъ, т. е. какъ представитель извѣстной общественной группы, класса; все, что не подходитъ подъ какой нибудь общій типъ, исключается изъ общества, какъ негодное, какъ противное идеѣ: чтобы удовлетворить общественнымъ требованіямъ, человѣкъ долженъ отрѣчься отъ самого себя, онъ долженъ принести въ жертву всѣ свои частные интересы и наклонности, долженъ отказаться отъ двухъ существенныхъ элементовъ частной свободы—семьи и частной собственности. Воинъ есть прежде всего воинъ, ремесленникъ—прежде всего ремесленникъ, философъ—прежде всего правитель; частное лицо, семьянинъ, человѣкъ отходитъ на второй планъ; службы обществу поглощаетъ всего человѣка, не оставляя мѣста для частныхъ индивидуальныхъ интересовъ.

Въ основѣ общежитія у Платона лежитъ та же сверхчувственная цѣль, которая опредѣляетъ собою и индивидуальную жизнь личности. Государство ведетъ своихъ гражданъ къ загробной, вѣчной жизни; оно обуздываетъ ихъ тѣлесныя влеченія, подавляетъ въ нихъ всякіе земные интересы, стремится къ искорененію ихъ эгоизма, заботится о внутреннемъ ихъ объединеніи во взаимномъ дружествѣ, воспитываетъ въ нихъ единомысліе и единодушіе.

Въ Платоновомъ государствѣ человѣкъ всецѣло приноситъ себя въ жертву идеѣ. Это государство стремится не къ земному счастью и довольству своихъ гражданъ взятыхъ въ отдѣльности, или даже въ совокупности; его задача есть торжество загробной цѣли.

Чтобы приобщиться къ идеѣ, человѣкъ долженъ отказаться отъ всего индивидуальнаго, личнаго. И дѣйствительно, въ Платоновомъ государствѣ гражданинъ не имѣетъ ничего своего. Во первыхъ, онъ не имѣетъ собственности, такъ какъ съ частной собственностью соединенъ цѣлый міръ эгоистическихъ земныхъ интересовъ и заботъ. То же должно сказать и о семьѣ. Семья сосредоточиваетъ мысли и желанія человѣка вокругъ домашняго очага, заставляетъ его забывать объ общественныхъ обязанностяхъ. Вотъ почему въ государствѣ, гдѣ все разнообразіе живой дѣйствительности приносится въ жертву безличному божественному порядку,—нѣтъ мѣста для семьи и собственности. Всѣ матеріальныя блага принадлежатъ общежитію, какъ цѣлому государству, а не частнымъ лицамъ. Въ Платоновомъ государствѣ граждане дѣлятся на три класса; эти три

сословія суть: правители—философы, воины и работники, т. е. ремесленники и земледѣльцы. Изъ этихъ трехъ классовъ только два первые могутъ быть въ собственномъ смыслѣ названы свободными; послѣдніе же суть государственные крѣпостные. Граждане двухъ первыхъ классовъ не имѣютъ ни собственного жилища, ни движимаго имущества; они не должны даже прикасаться къ золоту и серебру; необходимое пропитаніе доставляется имъ работниками, этими, какъ называетъ ихъ Платонъ, кормильцами общества,—въ вознагражденіе за ихъ труды по управленію и военной защитѣ государства.

Не имѣя своего очага, гражданинъ не держитъ своего стола, онъ раздѣляетъ общую трапезу со своими согражданами, какъ это было въ Спартѣ. Никто изъ гражданъ не имѣетъ своей жены, т. е. никто изъ нихъ не имѣетъ какихъ-либо исключительныхъ правъ на одну женщину.

Жены, какъ и имущества, должны быть предметомъ общаго пользованія; всѣ граждане составляютъ одну семью, одно государство; всѣ они друзья между собой; а между друзьями все должно быть общее,—жены и имущество; пифагорейское положеніе: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, получаетъ у Платона дальнѣйшее развитіе. Въ идеальномъ государствѣ Платона никто изъ дѣтей не долженъ знать, кто его родители, братья и сестры; равнымъ образомъ никто изъ родителей не долженъ знать, кто его дѣти; ребенокъ долженъ смотрѣть на всѣхъ взрослыхъ, какъ на своихъ родителей, на всѣхъ своихъ сверстниковъ, какъ на братьевъ и сестеръ, и, съ другой стороны, каждый взрослый долженъ считать всѣхъ дѣтей своими. Дѣти принадлежать государству, которое съ самаго рожденія отнимаетъ ихъ у родителей и беретъ на себя обязанность ихъ воспитанія. Такое упраздненіе семьи и собственности имѣетъ цѣлью установить общность интересовъ, единодушіе, товарищество между всѣми гражданами, взаимную любовь между ними; для этого требуется устранить всѣ обособляющіе индивидуальныя интересы; этимъ Платонъ думаетъ положить конецъ всѣмъ общественнымъ раздорамъ и смутамъ, прекратить борьбу политическихъ партій.

Самое рожденіе и воспитаніе дѣтей не должно быть поставлено въ зависимость отъ случайной склонности, отъ эгоистическаго желанія родителей. Половой союзъ мужчины и женщины имѣетъ цѣлью производить государству физически здоровыхъ и нравственно-годныхъ гражданъ. Вотъ почему государство вторгается въ самое заключеніе браковъ, считаетъ себя призваннымъ регламентировать самый половой союзъ мужчины и женщины. Не свободное согласіе жениха

и невѣсты, а мудрость правителя—философа имѣеть рѣшающее значеніе въ дѣлѣ заключенія браковъ.

Правитель-философъ опредѣляетъ во 1-хъ, самое количество браковъ, а во 2-хъ, выбираетъ для соединенія самихъ родителей, спариваетъ ихъ; при чемъ, конечно, онъ нисколько не справляется съ ихъ желаніемъ и склонностью; выборъ, разумѣется, падаетъ на тѣхъ родителей, которые по своимъ физическимъ и нравственнымъ качествамъ могутъ произвести государству наилучшихъ гражданъ. Такое соединеніе мужчины и женщины не заслуживаетъ названія брака въ собственномъ смыслѣ слова. Это не болѣе какъ временная, преходящая связь двухъ существъ, которая кончается, какъ только приводитъ къ желаемому результату—рожденію дѣтей. Государство не терпитъ прочныхъ, постоянныхъ привязанностей, такъ какъ онѣ вносятъ эгоизмъ въ общество; любящая пара, обособляясь въ эгоистическомъ чувствѣ, тѣмъ самымъ вноситъ въ общество частный интересъ, который нарушаетъ единство общественной жизни, гармонію чувствъ и интересовъ, а потому грозитъ гибелью идеальному государству. Путемъ регламентаціи браковъ должно быть обезпечено опредѣленное количество гражданъ; оно не должно быть ни слишкомъ мало, потому что иначе государство будетъ слабо, ни слишкомъ велико, потому что при слишкомъ большомъ населеніи не можетъ быть достигнута та пропорціональность въ строеніи частей общественнаго организма, та архитектурная правильность, которая требуется политическимъ идеаломъ Платона; слишкомъ большое количество людей было-бы неудобноуправляемо; правитель не могъ-бы справиться съ нимъ, согласовать эту массу разнородныхъ элементовъ съ однообразіемъ идеи. Платонъ, какъ Эллинъ, отождествляетъ государство съ городомъ; для него государство представляется не союзомъ одной или нѣсколькихъ національностей, а союзомъ ограниченаго съ арифметической точностью опредѣленнаго числа людей, которые всѣ вмѣщаются въ стѣнахъ одного города. Платоново государство упраздняетъ интимную сферу домашняго очага; съ этимъ связано управленіе общественнаго положенія женщинъ и мужчинъ; въ области домашней, семейной прежде всего проявляется самостоятельность женщины; домашній очагъ представляетъ собою ту сферу интересовъ и дѣятельности, гдѣ проявляются специфическія отличія женщины, особенности ея нравственнаго и физическаго склада; женщина всегда и вездѣ есть прежде всего мать, жена, хозяйка; ея область есть частная, интимная сфера. Платоново государство упраздняетъ область частныхъ интересовъ: оно не знаетъ ни семьи, ни частнаго хозяйства; вотъ почему въ



томъ государствѣ мы не находимъ женщины, какъ частнаго лица; здѣсь женщина не жена, потому что соединеніе ея съ мужемъ есть только мимолетная связь; она не мать; потому что ребенокъ, только что вскормленный ея грудью, тотчасъ отъ нея отнимается, и принимаются всѣ мѣры, чтобы потомъ она не могла его узнать; наконецъ, она не хозяйка, потому что Платоново государство упраздняетъ частное хозяйство. Она гражданка, во всемъ равная мужчинѣ и во всемъ съ нимъ схожая; она несетъ ту же государственную службу, что и мужчина, исполняетъ всѣ тѣ же общественныя обязанности, участвуетъ на ряду съ нимъ въ управленіи государствомъ, одинаково съ нимъ отправляетъ военную службу. Все различіе мужчинъ и женщинъ сводится къ чисто физическому, внѣшнему: говоря словами Платона, одни сѣютъ, другіе воспринимаютъ посѣвъ.

Женщина въ республикѣ является такимъ-же общимъ, отвлеченнымъ представленіемъ, безличнымъ существомъ, какъ и мужчина: все индивидуальное, специфическое у нея отнято: это не живая конкретная женщина, а отвлеченное понятіе женщины вообще, родовая идея.

Общность женъ Платонова государства отнюдь не есть беспорядочное половое сожителство; цѣль Платона состоитъ не въ томъ, чтобы разнуздать половое влеченіе,—напротивъ, онъ хочетъ его упорядочить, и такъ какъ уже нельзя его совершенно упразднить,—иначе не можетъ продолжаться родъ человѣческій,—то слѣдуетъ, по крайней мѣрѣ, его ограничить предѣломъ необходимаго, подчинивъ его контролю государства. Общность женъ не имѣетъ другой цѣли, кромѣ искорененія эгоистическаго чувства во имя сверхчувственной божественной идеи.

Государство у Платона является воспитательнымъ учрежденіемъ, которое имѣетъ цѣлью облегчить своимъ гражданамъ трудный путь восхожденія отъ чувственнаго земнаго міра къ загробной вѣчной жизни. Цѣль этого государства не въ немъ самомъ, а въ вѣчности; оно является лишь подготовительною ступенью къ жизни будущей. Политія Платона задается въ сущности тою же задачей, которую въ христіанскомъ мірѣ преслѣдуетъ церковь: это союзъ людей ради общаго ихъ спасенія,—и въ этомъ отношеніи Платоновъ идеаль есть предвареніе христіанскаго общественнаго идеала, какъ бы онъ ни расходился съ послѣднимъ въ представленіи о самыхъ путяхъ и способахъ спасенія. Увѣровавъ въ сверхчувственное Божество, Платонъ провозглашаетъ отреченіе отъ индивидуальной воли, отъ земнаго счастья, отъ всѣхъ земныхъ интересовъ, какъ необходимое условіе спасенія.

Загробною цѣлью опредѣляется весь строй идеальнаго государства—общественный и политическій. Государство, какъ и все земное, человѣческое, живетъ двойственною жизнью: оно стремится подчинить всю жизнь общества вѣчной идеѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ борется противъ враждебныхъ идеѣ элементовъ земной дѣйствительности; это—та же борьба, которую мы видимъ и въ человѣческой душѣ, и вообще, государство воспроизводитъ въ себѣ увеличенный образъ человѣческой души. Здѣсь, какъ и въ душѣ, безсмертный разумъ лучшей части общества борется противъ страстей толпы, стремящейся прежде всего къ земной плотской жизни; и для того, чтобы подчинить разуму это слѣпое стихійное начало, нужна третья сила, способная повиноваться велѣніямъ разсудка и подавлять необузданныя страсти толпы. Трѣмъ основнымъ способностямъ человѣческой души: разуму, сердцу и пожеланію—соотвѣтствуютъ три общественные класса въ государствѣ Платона: безсмертному разуму соотвѣтствуетъ классъ философовъ, которые одни способны возвыситься до созерцанія идеи; сердцу соотвѣтствуетъ классъ воиновъ, борющійся противъ враждебныхъ идеѣ стихій, и, наконецъ, похоти, пожеланію соотвѣтствуетъ классъ работниковъ, неспособный ни къ какой другой жизни, кромѣ плотской земной и ни къ какой другой дѣятельности, кромѣ матеріальнаго труда. Задаваясь цѣлью спасенія людей, государство Платона имѣетъ свою іерархическую лѣстницу, при чемъ положеніе въ ней каждаго отдѣльнаго гражданина опредѣляется его близостью къ идеѣ; въ этомъ-то и состоитъ справедливость идеальнаго государства.

Господство, управление государствомъ принадлежитъ тому классу людей, который живетъ внутренней идеальной жизнью, который въ непосредственномъ созерцаніи постигаетъ идею, видитъ красоту сверхчувственнаго, мыслимаго міра, это—классъ правителей-философовъ. Классъ этотъ является аристократическимъ меньшинствомъ въ идеальномъ государствѣ: недоступная для чувственнаго зрѣнія, невидимая и неосязаемая идея открывается избранному меньшинству мудрыхъ философовъ.

Задача правителя состоитъ во 1-хъ, въ томъ, чтобы созерцать идею, а во 2-хъ, чтобы осуществлять ее въ практической дѣятельности; мы уже раньше видѣли, что мудрая политика опредѣляется созерцаніемъ идеи блага. Идея блага познается философіей—и потому задача правленія, политики есть прежде всего философская задача. „Доколѣ философы,“ говоритъ Платонъ, „не будутъ царствовать, или же тѣ, которые теперь называются властителями и

царями, не стануть серьезно и въ истинномъ смыслѣ слова философствовать, пока то и другое, т. е. философія и государственная власть не соединятся одна съ другой въ однихъ рукахъ; доколѣ не будутъ исключены совсѣмъ изъ государственной власти всѣ тѣ, которые предаются одному изъ этихъ дѣлъ отдѣльно отъ другого, до тѣхъ поръ нѣтъ спасенія отъ золь для государства, и, думается мнѣ, для цѣлаго человѣческаго рода“.

Здѣсь Платонъ сталкивается съ обычнымъ возраженіемъ, которое указываетъ на непрактичность философвъ, на ихъ непригодность къ общественной дѣятельности, на ихъ безпомощность въ дѣлахъ политики. Эта непрактичность философа, какъ объясняетъ Платонъ, коренится въ существѣ философскаго характера и въ отсутствіи привычки къ житейскимъ дѣламъ.

Погруженный въ умозрѣніе философъ живетъ въ мірѣ идей: онъ наслаждается созерцаніемъ вѣчной красоты и блага, и лишь неохотно опускается съ своей умозрительной высоты, чтобы приняться за устройство человѣческихъ отношеній; онъ созерцаетъ самую сущность вещей, не затемненную покровомъ чувственного представленія; вотъ почему въ мірѣ призрачномъ, земномъ философъ является какъ-бы чужимъ, словно странникомъ; въ области земныхъ житейскихъ отношеній, онъ высказываетъ извѣстную неумѣлость, неопытность. Ради общаго блага философъ долженъ отрѣшиться отъ своей теоретической исключительности, приобрести навыкъ къ житейскимъ дѣламъ.

Власть философа въ государствѣ не подвержена никакимъ ограниченіямъ, ни контролю. Онъ не долженъ отѣсняться писанными законами и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ руководствуется своимъ непосредственнымъ предусмотрѣніемъ. Писанное законодательство вообще не существуетъ въ Платоновомъ государствѣ, потому что мудрость правителя здѣсь замѣняетъ писанный законъ. Философъ въ своей дѣятельности руководствуется не внѣшнимъ для него предписаніемъ закона, а непосредственнымъ созерцаніемъ идеи: предписанія закона не въ состояніи обнять всѣхъ возможныхъ случайностей дѣйствительности, законъ не обладаетъ достаточной подвижностью, гибкостью, чтобы слѣдовать за развитіемъ жизни, которая безпрестанно мѣняется; вотъ почему философъ не долженъ стѣснять себя заранѣе составленными правилами и нормами и руководствоваться единственно умозрительнымъ познаніемъ идеи.

Философъ въ государствѣ Платона совмѣщаетъ въ своемъ лицѣ всю полноту верховной власти; все общество есть пассивный мате-

ріалъ въ его рукахъ, которымъ онъ распоряжается по своему усмотрѣнію. Такая безграничная власть правителя вытекаетъ изъ его отношенія къ идеѣ, которой онъ является единственнымъ оракуломъ и истолкователемъ. Въ его рукахъ ключи царства небеснаго, и онъ одинъ можетъ вести общество къ его вѣчной цѣли спасенія.

Ближайшей къ философу ступени реализаціи идеи является классъ воиновъ.

Неспособный возвыситься до непосредственнаго созерцанія идеи, incapable къ самостоятельному философскому мышленію, этотъ классъ пребываетъ въ сознательномъ подчиненіи мудрости правителя; философъ созерцаетъ идею и раскрываетъ ее другимъ, воинъ съ оружіемъ въ рукахъ защищаетъ господство ея въ мірѣ внѣшнемъ; какъ во внѣшней природѣ господству идеи противятся темныя хаотическія силы, такъ и въ мірѣ человѣческомъ противъ нея борются необузданныя, стихійныя силы, враждебныя идеальной культурѣ человѣческія народы и племена. Внутри самого общества происходитъ эта борьба между мудростью правителя—философа и разнузданными страстями массы, которая не подчиняется непосредственно голосу разума и нуждается прежде всего во внѣшнемъ обузданіи. Этой борьбой опредѣляется вся дѣятельность класса воиновъ.

Воинъ долженъ вмѣщать въ себѣ до нѣкоторой степени элементы идеальнаго сознанія; въ его воспитаніе входитъ, поэтому, отчасти и философская діалектика; онъ долженъ обладать познаніемъ идеи, образованіемъ ума, но лишь на столько, чтобы знать свое мѣсто въ государствѣ, чтобы сознательно подчиняться мудрости правителя—философа; специфическая добродѣтель этого класса—мужество, а мужество обусловливается познаніемъ страшнаго и не страшнаго, а потому требуетъ отъ воина извѣстнаго теоретическаго образованія. Воинъ долженъ быть орудіемъ философа, но орудіемъ не слѣпымъ, а сознательнымъ; въ жизни воина каждый шагъ опредѣляется предписаніями философа, которыя простираются на все; въ зависимость отъ философа поставлено самое рожденіе воина, такъ какъ самое заключеніе браковъ опредѣляется усмотрѣніемъ правителя; въ его рукахъ и воспитаніе юношества; наконецъ, въ зрѣломъ возрастѣ вся его дѣятельность подчиняется строгой и точной регламентаціи, военной дисциплинѣ.

Правители и воины суть единственно свободные классы въ Платоновомъ государствѣ. Оба эти класса всецѣло поглощены своими общественными, служебными обязанностями, а потому оторваны отъ частной самодѣятельности. Они, подобно спартанскимъ воинамъ, не

пашутъ земли и не занимаютъ ремесломъ: господствующіе классы свободны отъ матеріальнаго труда. Общественное воспитаніе задается исключительно цѣлью подготовить будущаго гражданина къ отправленію его общественныхъ обязанностей: презрѣніе къ ремеслу и вообще ко всякому физическому труду внушается съ дѣтства. Въ воспитаніе воина входятъ: во 1-хъ, гимнастика и военныя упражненія, которыя обеспечиваютъ его физическую способность къ службѣ; во 2-хъ, музыка, понимаемая въ обширномъ эллинскомъ значеніи этого слова, какъ совокупность изящныхъ искусствъ. Если гимнастика имѣетъ цѣлью физическое усовершенствованіе человѣческаго организма, то задача искусства, музыки заключается въ образованіи всего нравственнаго склада человѣка. Вотъ почему Платонъ придаетъ высокое значеніе музыкѣ, видитъ въ художественномъ образованіи населенія одинъ изъ главныхъ устоевъ государства. Музыка воспитываетъ въ человѣческой душѣ то гармоническое равновѣсіе душевныхъ способностей, которое составляетъ основную добродѣтель Платоновой этики; въ произведеніяхъ поэтическаго искусства—въ пѣсняхъ, въ мѣахъ преподаются дѣтямъ и юношеству основныя нравственныя и религіозныя понятія: вотъ почему мудрый правитель посредствомъ воспитанія можетъ держать въ рукахъ все общество и воздѣйствуя на его нравственный складъ, сообщать ему какую угодно организацію. Прежде всего, конечно правитель будетъ заботиться о томъ, чтобы юношеству не преподавалось никакихъ ложныхъ, развращающихъ понятій о божествѣ и нравственномъ міровомъ порядкѣ; вотъ почему пѣсни Гомера и популярныя мѣа, гдѣ боги представляются во всемъ похожими на людей, со всѣми человѣческими недостатками, безусловно исключаются изъ Платонова государства. Изъ воспитательной программы Платона исключаются всѣ тѣ популярныя мѣа и легенды, которые противорѣчатъ его понятію о божествѣ, не согласуются съ его идеей. Воспитаніе философовъ отличается отъ воспитанія воиновъ только тѣмъ, что здѣсь философія, діалектика и вообще научное образованіе занимаетъ преобладающее мѣсто; воспитаніе философа не оканчивается вмѣстѣ съ юношескими годами, а продолжается вплоть до полной мужественной зрѣлости; затѣмъ философъ долженъ пройти черезъ долготѣнную школу практической дѣятельности, чтобы быть принятымъ въ коллегію правителей. Путемъ регламентаціи браковъ и путемъ идеальнаго воспитанія должна создаться новая порода идеальныхъ гражданъ, долженъ быть искусственно выработанъ новый типъ людей, который долженъ быть совершеннымъ зеркаломъ міра

идеальнаго; въ немъ идея отражается во всей своей первообразной чистотѣ, не затемняется ложью призрачнаго индивидуальнаго интереса.

Если два высшіе класса безусловно свободны отъ матеріальнаго труда и всецѣло посвящаютъ себя общественной дѣятельности, то, наоборотъ, третій классъ—работниковъ, не имѣя участія въ общественной дѣятельности, всецѣло поглощенъ своимъ частнымъ хозяйствомъ, матеріальнымъ трудомъ. Созерцательный досугъ философа и служба воиновъ нуждается въ матеріальномъ обезпеченіи. Для этого и нуженъ третій, трудящійся классъ ремесленниковъ и земледѣльцевъ. Свободные граждане двухъ высшихъ классовъ, по словамъ Платона, смотрятъ на этихъ рабочихъ, какъ на своихъ друзей и кормильцевъ. Платонъ называетъ ихъ свободными, но при внимательномъ разсмотрѣніи эта свобода улетучивается какъ обманчивый призракъ. Ибо во 1-хъ, о свободѣ политической, общественной не можетъ быть и рѣчи: совершенно не способные къ созерцанію идеи рабочіе исключаются изъ жизни общественной. За то, по видимому, они пользуются нѣкоторою свободой въ области частной жизни и дѣятельности: имъ предоставлено имѣть каждому свое жилище и хозяйство, свою семью и частную собственность; коммунистическій идеалъ на нихъ не распространяется; но такое положеніе 3-го класса не должно разсматриваться, какъ особая привиллегія: предоставленіе рабочимъ нѣкоторыхъ правъ собственности есть просто вопросъ практическаго удобства для двухъ высшихъ классовъ; чтобы не заботиться самимъ о житейскихъ нуждахъ, правители и воины сваливаютъ на работниковъ всю тяжесть матеріальныхъ заботъ; они предоставляютъ работникамъ содержать себя самихъ, предоставляютъ имъ пользованіе плодами собственнаго труда; но это пользованіе не должно разсматриваться, какъ собственность, такъ какъ верховное право распоряженія всѣми матеріальными благами, а слѣдовательно и трудомъ рабочихъ, принадлежитъ не имъ самимъ, а государству. Правитель-философъ безгранично и безконтрольно распоряжается ихъ жизнью и имуществомъ; рабочіе безвозмездно кормятъ своимъ трудомъ два высшихъ класса, при чемъ величина контрибуціи, которую они уплачиваютъ съ этою цѣлью, всецѣло опредѣляется произволомъ правителя. Рабочіе принадлежатъ не самимъ себѣ, а государству и пользуются своимъ имуществомъ въ крѣпостной отъ него зависимости; они суть ничто иное, какъ государственные крѣпостные. Платонъ только потому называетъ ихъ свободными, что, дѣйствительно они не суть личные рабы, а государственные крѣпостные, принадлежатъ не одному лицу, а прикрѣплены къ государству, какъ цѣлому. По спра-

ведливому замѣчанію Гильдебрандта они не составляютъ частной собственности только потому, что ихъ господа, свободные классы, сами не владѣютъ частной собственностью потому, что частная собственность вообще отрицается коммунистическимъ идеаломъ Платона.

Каждое изъ этихъ трехъ сословіи соотвѣтствуетъ одной изъ основныхъ душевныхъ способностей, а потому и олицетворяетъ собою въ идеальномъ государствѣ одну изъ основныхъ душевныхъ добродѣтелей. Во 1-хъ, классъ правителей—философовъ соотвѣтствуетъ безсмертной способности души, созерцающему уму; философъ не есть представитель всесторонняго человѣческаго развитія; онъ олицетворяетъ собою одну лишь способность души—умозрѣнія, одну лишь отвлеченную добродѣтель—мудрость; и какъ въ человѣкѣ обѣ низшія способности должны подчиняться высшей, такъ и въ общественномъ тѣлѣ гармонія цѣлаго требуетъ подчиненія всѣхъ и каждого безстрастному разуму правителя—философа. Классъ воиновъ олицетворяетъ собою вторую душевную способность *θυμῶς*—сердце и специальную добродѣтель этой части души—мужество. Наконецъ, 3-й классъ республики, работники соотвѣтствуютъ низшей душевной способности—похоти и представляютъ собою въ государствѣ добродѣтель этой части, скромность. Въ общественномъ тѣлѣ происходитъ та же борьба, то же раздвоеніе, что и въ человѣческой душѣ; какъ въ душѣ разумъ борется съ похотью и побѣждаетъ, покоряетъ ее посредствомъ сердца, такъ и въ обществѣ безстрастный разумъ философа борется съ необузданными страстями толпы, погруженной въ плотскую жизнь, и побѣждаетъ ихъ посредствомъ мужества воиновъ. Когда оба низшіе класса общества, работники и воины согласны въ томъ, чтобы подчиняться высшему, тогда въ обществѣ устанавливается состояніе гармоническаго равновѣсія, которое Платонъ называетъ справедливостью.

Изложенный нами политическій идеалъ Платона представляетъ собою оригинальное явленіе теократіи и притомъ философской теократіи въ рамкахъ греческаго государства—города. Ибо какъ же иначе назвать это общество, которое, какъ въ основныхъ своихъ принципахъ, такъ и въ малѣйшихъ подробностяхъ своего устройства, всецѣло опредѣляется загробнымъ идеаломъ, это государство, которое ставитъ высшею своею цѣлью—быть отраженіемъ, отблескомъ сверхчувственной дѣйствительности? Какъ иначе охарактеризовать политическій идеалъ, который проповѣдуетъ всецѣлое самоотреченіе личности и всего общества ради вѣчной жизни въ Божествѣ? Платонова Политія есть теократія, но не костовая, подобно

восточнымъ теократіямъ: въ Политіи Платона положеніе отдѣльнаго лица въ обществѣ, его принадлежность къ тому или другому классу, опредѣляется не рожденіемъ, не наслѣдственностью, какъ при замкнутомъ кастовомъ устройствѣ, а развитіемъ и способностями каждаго. Далѣе, здѣсь нѣтъ и наслѣдственнаго царя—лицетворенія божественнаго на землѣ, и философъ стоитъ во главѣ государства не въ силу своего происхожденія или какой-либо наслѣдственной привилегіи, а въ силу своего умственнаго превосходства,—черта своеобразная и оригинальная, которая уже одна отличаетъ государство Платона отъ восточныхъ теократій, дѣлая его явленіемъ единственнымъ въ своемъ родѣ.

Таково идеальное государство Платона—воплощеніе мудрости и справедливости. Когда нарушается іерархическое подчиненіе классовъ, то тѣмъ самымъ разрушается состояніе гармоническаго равновѣсія; общежитіе перестаетъ быть конкретнымъ воплощеніемъ справедливости, оно вырождается; въ своемъ вырожденіи, переходя отъ идеальнаго состоянія къ полному паденію, оно проходитъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней, которыя, въ противоположность идеальному общественному устройству, характеризуются, какъ проявленія несправедливости, какъ ступени упадка; эти ступени упадка соотвѣтствуютъ существующимъ въ дѣйствительности государствамъ; исходя изъ противорѣчія общественнаго идеала съ современной ему дѣйствительностью, Платонъ разсматриваетъ послѣднюю, какъ результатъ паденія, какъ продуктъ вырожденія идеала.

## Г О С У Д А Р С Т В О   З А К О Н О В Ъ .

Такимъ образомъ Платонъ приходитъ къ признанію злого рока, тяготящаго надъ общежитіемъ. Всѣ существующіе въ дѣйствительности государства суть лишь отклоненія отъ идеала, различныя формы проявленія несправедливости. Государство справедливости, Политія, не существуетъ въ дѣйствительности. Тѣмъ не менѣе Платонъ не считаетъ свой идеалъ только продуктомъ фантазіи, вѣритъ не только въ возможность его, но и въ необходимость осуществленія, при томъ условіи, что правители проникнутся философскими началами и посредствомъ общественнаго воспитанія преобразуютъ самое общество. Таково было убѣжденіе Платона въ эпоху написанія Политіи. Но уже здѣсь, въ Политіи у Платона неволью вырывается признаніе: „я думаю, что идеальное госу-



дарство нигдѣ не существуетъ на землѣ; оно обитаетъ на небѣ, какъ идея, первообразъ, который можетъ видѣть всякій, имѣющій очи видѣть“. Впослѣдствіи путемъ горькаго жизненнаго опыта Платону пришлось убѣдиться въ радикальномъ, неисцѣлимомъ противорѣчій идеала и дѣйствительности. Онъ обманулся въ своихъ надеждахъ на государственныхъ дѣятелей; ему пришлось отчаяться въ томъ, чтобы правители когда либо прониклись философскими началами. И такъ, безусловное господство философіи надъ жизнью оказывается невозможнымъ, общественный идеаль Платона оказывается неосуществимымъ, будучи въ коренномъ противорѣчій идеальнаго государства Платона со всѣмъ существующимъ общественнымъ строемъ.

Вотъ почему въ позднѣйшій періодъ своей дѣятельности Платонъ, отчаявшись въ надеждѣ осуществленія безусловной справедливости въ человѣческихъ отношеніяхъ, требуетъ лишь условнаго, относительнаго господства этой идеи надъ обществомъ. Въ послѣднемъ сочиненіи Платона „О Законахъ“, написанномъ уже въ старости, идетъ рѣчь не о безусловномъ истребленіи частныхъ интересовъ, не о совершенномъ искорененіи эгоизма, а только объ ограниченіи того и другого. Видя невозможность совершеннаго поглощенія частнаго интереса общественнымъ, Платонъ ищетъ такого состоянія, при которомъ частный эгоизмъ умѣряется общественнымъ интересомъ. Такое состояніе и будетъ идеаломъ „умѣреннаго государства“; далекое отъ идеальнаго общественнаго устройства, это государство, однако, приближается къ нему болѣе, чѣмъ какое либо изъ существующихъ въ дѣйствительности государствъ: оно представляетъ собою, если не совершенное осуществленіе идеала, то, по крайней мѣрѣ, приближеніе къ нему.

Основною добродѣтелью государства законовъ, къ которой сводятся всѣ остальные добродѣтели, является умѣренность, подъ которой разумѣется состояніе гармоніи частнаго и общественнаго интереса путемъ ограниченія перваго. Первое ограниченіе касается права собственности. Законы въ противоположность Политіи не требуютъ общности всѣхъ матеріальныхъ благъ, не уничтожаютъ частной собственности, но устанавливаютъ имущественное равенство; благосостояніе гражданина не должно превышать извѣстной мѣры, опредѣленной закономъ; этимъ ограничиваются корыстолюбивыя наклонности. Каждый гражданинъ имѣетъ свою семью, жилище и владѣетъ участкомъ земли, но онъ долженъ смотрѣть на этотъ участкъ, какъ на часть общаго государственнаго имущества, са-

мая величина и количество участковъ разъ на всегда опредѣлена закономъ и не можетъ быть измѣнена произволомъ частныхъ лицъ.

Въ противоположность Политіи „Законы“ требуютъ не уничтоженія, а только ограниченія правъ семейственныхъ; женщина на ряду съ мужчиной несетъ общественную службу, не исключая и военной; мать оторвана отъ своихъ дѣтей, которые воспитываются не родителями, а государствомъ. Семья, какъ и собственность, не уничтожается, а только ограничивается; въ этомъ заключается главное существенное отличіе общественнаго устройства „Законовъ“ отъ „Политіи“. Въ этомъ заключается идеаль умѣренности, въ противоположность безусловной справедливости.

Съ этимъ связаны и главнѣйшія различія въ политическомъ устройствѣ. Государственное устройство „Законовъ“ въ противоположность „Политіи“, гдѣ мудрость правителя замѣняетъ законъ,— опредѣляется писаннымъ законодательствомъ, которое простирается на всѣ сферы жизни, опредѣляя даже малѣйшія подробности. Но законъ не есть только внѣшнее предписаніе; онъ черпаетъ свою силу въ нравственномъ убѣжденіи гражданъ, а потому всякій законъ долженъ сопровождаться введеніемъ, въ которомъ излагаются цѣли и мотивы, вызвавшіе его появленіе, для того чтобы сдѣлать законъ вразумительнымъ, согласовать его съ нравственнымъ убѣжденіемъ каждаго. Это нравственное убѣжденіе есть вмѣстѣ съ тѣмъ и религиозное; не человѣкъ и не человѣческій произволъ, а Богъ есть мѣра всего.

Государствомъ править не совѣтъ философовъ, а коллегія мудрыхъ 37 хранителей закона; эти хранители закона не суть представители философскаго умозрѣнія, а мудрости народной, господствующихъ въ обществѣ нравственныхъ и религиозныхъ убѣжденій; на ряду съ хранителями закона мы видимъ двухъ военачальниковъ, сенатъ изъ 360 членовъ. Всѣ эти сановники избираются путемъ сложныхъ выборовъ, при чемъ въ этихъ выборахъ участвуетъ поголовно все населеніе. Этимъ путемъ Платонъ думаетъ сочетать демократическія начала съ олигархическими; съ одной стороны во главѣ правленія стоятъ немногіе выборные сановники, лучшіе мудрѣйшіе мужи; и съ этой стороны государство представляется чѣмъ-то среднимъ между олигархіей и аристократіей; съ другой стороны право активного участія въ выборахъ распространяется на все населеніе: это придаетъ государству характеръ демократическій. Такимъ образомъ демократическія и аристократическія учрежденія въ „Законахъ“ ограничиваютъ другъ друга; путемъ соединенія этихъ двухъ эле-

ментовъ получается типъ средняго, умѣреннаго государства. Первоначальный идеалъ Платона, его Политія, представляетъ собою типъ чистой аристократіи, безграничное господство философскаго меньшинства надъ массою. Этотъ идеалъ культурной аристократіи оказался неосуществимымъ; демократическіе элементы взяли верхъ, оказались неодолимыми. И вотъ въ послѣдніе годы своей жизни Платонъ дѣлаетъ уступку демократіи, дѣлаетъ послѣднюю попытку спасти аристократическій элементъ путемъ примиренія, смѣшенія аристократическихъ учреждений съ демократическими. Само собою разумѣется, что и это „умѣренное“ государство стоитъ на почвѣ соціального рабства, которое въ Греціи является необходимымъ условіемъ, предположеніемъ всѣхъ политическихъ формъ. И такъ въ Политіи Платонъ проповѣдуетъ идеалъ безусловной справедливости, вѣрить въ безусловное торжество добра надъ міровымъ зломъ и человѣческимъ эгоизмомъ; но эгоизмъ оказывается слишкомъ сильнымъ и міровое зло слишкомъ глубокимъ; теперь Платонъ приходитъ къ убѣжденію, что на ряду съ міровой душою, которая осуществляетъ красоту и благо въ мірѣ, существуетъ другая злая душа, которая препятствуетъ осуществленію блага въ мірозданіи. И вотъ, опускаясь въ безсиліи передъ міровымъ зломъ, Платонъ отказывается отъ безусловнаго господства идеи, заботится уже не объ искорененіи, а объ ограниченіи силы зла и эгоизма.

\* \* \*

Чтобы закончить нашъ очеркъ Платоновой философіи, остается сгруппировать основныя черты изложеннаго нами ученія и указать отношеніе Платона къ предшествовавшему развитію, указать его мѣсто въ исторіи философіи. Мы уже знаемъ, что Платонова философія содержитъ въ себѣ продукты разложенія древняго мнѳологическаго міровоззрѣнія. Она полагаетъ въ основѣ мірозданія раздвоеніе міра духовнаго, чистой мысли и матеріи и съ этой стороны характеризуется, какъ дуализмъ.

Всматриваясь глубже въ ученіе Платона объ идеѣ, мы безъ труда замѣтимъ сродство идеи съ господствующимъ народнымъ представленіемъ о божествѣ и божественномъ порядкѣ. Неизмѣримо возвышаясь надъ ходячими понятіями о Божествѣ, идея Платона тѣмъ не менѣе остается еще чѣмъ-то полуязыческимъ.

Религія, какъ мы видѣли, обожествляетъ человѣка со всѣми его чувственными свойствами, дѣлая боговъ челоѣкообразными.

А философія Платона, отбрасывая чувственный элементъ, обожествляетъ одну лишь высшую человѣческую способность, — умъ, мышленіе. Онъ принимаетъ понятія, посредствомъ которыхъ мы мыслимъ вещи, за вѣчныя божественныя сущности. Идею Платонъ признаетъ вездѣ, гдѣ множество единичныхъ предметовъ обозначается однимъ общимъ именемъ; а потому можно сказать, что у Платона столько-же божественныхъ идей, сколько общихъ именъ въ человѣческомъ языкѣ.

Боги народной религіи, точно также какъ и Платоновы идеи олицетворяютъ собою цѣлые разряды явленій или предметовъ, суть общія родовыя представленія, обнимающія цѣлую область духовнаго или тѣлеснаго бытія. Напримѣръ идеѣ мудрости Платона соотвѣтствуетъ какая-нибудь богиня Афина въ греческой религіи, идеѣ огня — какой-нибудь богъ Гефестъ. Всѣ греческія божества олицетворяютъ собою общія типическія представленія; каждое божество есть первообразъ, типическая форма, лежащая въ основѣ цѣлаго класса, цѣлаго порядка явленій, а мы знаемъ, что Платоновы идеи суть ничто иное, какъ общія родовыя представленія, что онѣ суть типическія формы всего существующаго. Какъ греческіе боги, идеи представляютъ собою міръ прекрасныхъ формъ, образовъ. Существенное отличіе идеи и популярнаго народнаго представленія о божествѣ заключается, какъ сказано, лишь въ томъ, что идея утрачиваетъ чувственный, человѣческій образъ, что она есть существо безусловно нематеріальное и вмѣстѣ съ тѣмъ безличное; идеи не суть личныя человѣческія существа, а только общія, отвлеченныя представленія. Близкое сродство съ религіознымъ міровоззрѣніемъ связано съ такимъ-же сродствомъ въ представленіи о нравственномъ міровомъ порядкѣ.

Платоново понятіе вѣчной справедливости, царящей надъ міромъ божественнымъ и человѣческимъ, было знакомо уже древней міеологіи. Какъ въ народномъ воззрѣніи *δίκη*, такъ и у Платона идея справедливости является началомъ всеобщей гармоніи, началомъ іерархическаго подчиненія низшихъ высшимъ. Ближайшее сродство представляетъ Платонова идея съ дорійскимъ религіознымъ міровоззрѣніемъ. Міръ идей Платона, его *κόσμος νοητός* (мыслимый міръ) представляетъ собою вѣчный міровой законъ; вѣчное и неизблемое міровое устройство; недвижимая и неизмѣнная идея враждебна движенію и перемѣнѣ. Въ этой характеристикѣ идеи мы узнаемъ основныя черты дорійскаго религіознаго міровоззрѣнія; дорійское божество также враждебно движенію и перемѣнѣ; въ основѣ дорійскаго воззрѣнія также лежитъ представленіе безличнаго единства, вѣчнаго

закона, которому подчинено все безконечное разнообразіе вселенной. Это сродство съ дорійскимъ идеаломъ представится намъ еще въ болѣе яркомъ видѣ при сравненіи общественнаго идеала Платона съ дорійскимъ общественнымъ устройствомъ.

Представленіе вѣчнаго, незыблемаго божественнаго порядка, разъ на всегда опредѣленнаго, неизмѣннаго мірового устройства лежитъ въ основѣ всѣхъ общественныхъ отношеній дорійскаго племени, опредѣляетъ собою все политическое и общественное устройство Спарты. Все государственное устройство Спарты является откровеніемъ божественной мудрости; это точно также вѣрно и по отношенію къ республикѣ Платона; какъ тамъ, такъ и здѣсь процессъ откровенія совершается черезъ внѣшняго посредника; какъ тамъ, такъ и здѣсь божественная мудрость имѣетъ своего жреца, оракула, и чрезъ него сообщается людямъ. Все Спартанское законодательство хранится не въ видѣ писаннаго кодекса, а въ формѣ изреченій оракула, такъ наз. ретръ (*ρήτραι*), которыя не записываются, а сообщаются путемъ устной передачи; въ государствѣ Платона самъ правитель-философъ играетъ роль оракула; его изреченія, какъ Спартанскія ретры, замѣняютъ писанный законъ.

Внѣшній и недоступный массѣ, божественный порядокъ въ государствѣ Платона, какъ и въ Спартѣ, открывается избранному меньшинству людей; хранителями и блюстителями божественнаго законодательства въ Спартѣ является узкій ограниченный кругъ сановниковъ—правителей, коллегія 5-ти эфоровъ.

Спартанское божество, подобно Платоновой идеѣ, является внѣшнимъ и недоступнымъ сознанію массы; оно требуетъ прежде всего повиновенія и дисциплины. Въ трехъ Платоновыхъ сословіяхъ мы узнаемъ Спартанскіе общественные классы.

Классъ правителей-философовъ находитъ себѣ аналогію въ коллегіи эфоровъ, которые правятъ именемъ боговъ, гадаютъ по звѣздамъ и руководствуются въ своей политикѣ небесными знаменьями и пророческими сновидѣніями; эфоры, также какъ и философы Платона, являются представителями божественной мудрости въ политическомъ устройствѣ Спарты съ тою разницей, что они суть только истолкователи дельфійскаго оракула, которому они подчинены, тогда какъ философы Платона совмѣщаютъ въ своемъ лицѣ значеніе оракула, съ безграничной, безапелляціонной правительственной властью эфоровъ.

Эфоры, какъ и философы, регламентируютъ всю жизнь общества, завѣдываютъ общественнымъ воспитаніемъ, вмѣшиваются въ самое заключеніе браковъ. Второе сословіе Платона, воины, также

находить себѣ аналогію въ свободныхъ гражданахъ Спарты. Въ греческихъ государствахъ вообще въ составъ войска входятъ всеѣ граждане, весь народъ, какъ совокупность. Въ Спартѣ-же, въ частности, война составляетъ единственное занятіе свободныхъ гражданъ, за исключеніемъ ограниченнаго меньшинства сановниковъ, всецѣло поглощенныхъ управленіемъ государства. Тоже отношеніе мы видимъ между двумя свободными классами Платонова государства; здѣсь также всеѣ свободные граждане раздѣляются на ограниченное меньшинство правителей, которые несутъ на себѣ всю тяжесть заботъ по управленію государствомъ, и воиновъ, которые исключительно посвящаютъ себя военной защитѣ государства. Воины Платона, подобно Спартанскимъ, не пахутъ земли и не занимаются ремесломъ.

Конечно, воинъ Платона есть идеализированный воинъ, облагороженный художественнымъ образованіемъ, въ отличіе отъ Спартанца, такъ какъ въ Спартанскомъ образованіи военныя и гимнастическія упражненія играютъ преобладающую и, можно сказать, исключительную роль. Но и все государство Платона есть ничто иное, какъ облагороженная, идеализированная Спарта. Наконецъ 3-е сословіе Платона—работники представляютъ собою величайшее сходство со Спартанскими илотами. Спартанскіе илоты, собственно говоря, не составляютъ частной собственности, правомъ распоряжаться ими, продавать и перемѣщать ихъ пользуется государство, а не частное лицо; каждый илотъ составляетъ предметъ общаго пользованія всеѣхъ свободныхъ гражданъ. Отношеніе илотовъ къ обществу свободныхъ ограничивается уплатой опредѣленной ренты, достаточной для содержанія послѣднихъ; такимъ образомъ спартанскіе илоты суть государственные крѣпостные, по существу схожіе съ Платоновыми рабочими.

И такъ въ основныхъ чертахъ своего строенія идеальное государство Платона сходится со Спартой. Ограниченіе частныхъ правъ семейственныхъ и имущественныхъ, подчиненіе разнообразія частной жизни мертвому и однообразному единству—всеѣ эти черты устанавливаютъ тѣсную связь Политіи съ спартанскимъ народнымъ идеаломъ. Спартанское общество относится къ идеальному обществу Платона, какъ чувственное, личное спартанское божество къ Платоновой идеѣ; спартанское общество есть союзъ живыхъ лицъ, а Платоново государство есть союзъ идеальныхъ, типическихъ гражданъ.

Государство „Законовъ“ вообще гораздо больше приближается къ дѣйствительности, чѣмъ Политія. Здѣсь уже Платонъ сознательно усваиваетъ дорическія учрежденія,—Спартанскія и Критскія.

Коллегія 37 номофидаковъ—правителей, выбираемыхъ народнымъ собраніемъ, есть уже просто сколокъ съ спартанскаго эфората; здѣсь же мы находимъ и сенатъ, напоминающій спартанскую герузію, 2-хъ военачальниковъ, на подобіе 2-хъ спартанскихъ царей.

Въ ученіи объ общежитіи пифагорейство также играетъ роль посредствующаго звена между Ликурговой Спартой и государствомъ Платона. Въ противоположность Спартѣ, гдѣ религія служитъ основаніемъ всего политическаго устройства, Платонъ полагаетъ въ основу своего государства философское умозрѣніе. Пифагоръ занимаетъ средину между тѣмъ и другимъ: общественный идеаль пифагорейскаго союза опредѣляется съ одной стороны общими философскими воззрѣніями и представляетъ собою попытку преобразованія общества посредствомъ философіи; съ другой стороны философскія воззрѣнія пифагорейцевъ еще не вполне отрѣшились отъ миѣческаго элемента, еще не вполне порвали связь съ богами народной религіи, а самъ основатель союза, Пифагоръ, играетъ роль какого-то миѣческаго полубога.

Мы уже знаемъ, что историческое преданіе одинаково связываетъ съ именемъ Аполлона дельфійскаго законодательство Ликурга и политическую мудрость Пифагора; какъ то, такъ и другое считается откровеніемъ самого дельфійскаго оракула. Такимъ образомъ общественный идеаль пифагорейскаго союза заключаетъ въ себѣ въ неразрѣльномъ единствѣ элементы философскіе и религіозные, тогда какъ Платоново государство представляетъ собою чисто философское построеніе; миѣческіе боги народной религіи изъ него изгоняются.

Основные черты пифагорейскаго идеала представляютъ собою величайшее сходство съ государствомъ Платона. Общежитіе съ точки зрѣнія Пифагора является осуществленіемъ единства, мѣры и гармоніи, конкретнымъ воплощеніемъ справедливости. Какъ и Платоново государство, пифагорейскій идеаль требуетъ господства безличнаго божественнаго порядка надъ обществомъ; всѣ частные индивидуальныя интересы здѣсь, какъ и тамъ, приносятся въ жертву безличному общественному единству; какъ тамъ, такъ и здѣсь мы видимъ исключительное господство общественнаго интереса и подавленіе частнаго. Отсюда общность матеріальныхъ благъ, коммунизмъ, общее положеніе *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, черта, сближающая пифагорейцевъ съ Платономъ; отсюда и другая общая черта—подчиненіе всей жизни общества строгому однообразному порядку, дисциплинѣ. Эта регламентация общественной жизни исходитъ отъ философа,

который, какъ тамъ, такъ и здѣсь стремится къ преобразованію общества путемъ философскаго воспитанія.

Беграничная власть философа надъ обществомъ, правленіе философа—также черта несомнѣнно отличающая какъ пифагорейскій, такъ и Платоновъ общественный идеаль; какъ тотъ, такъ и другой требуютъ господства философіи надъ обществомъ, и поэтому самому—господства аристократическаго меньшинства философовъ надъ массой.

Ближайшимъ предшественникомъ Платона и родоначальникомъ его ученія является Сократъ: одно изъ основныхъ требованій Платонова государства—образованіе новаго поколѣнія гражданъ и государственныхъ дѣятелей путемъ философскаго воспитанія, унаслѣдовано Платономъ еще отъ Сократа. Другое требованіе—искорененія эгоизма путемъ философскаго воспитанія, преобразование всего нравственнаго склада общества, требованіе всецѣлаго самопожертвованія, самоотреченія личности ради вѣчнаго блага,—также принадлежитъ Сократу; смерть Сократа являетъ собою высшій примѣръ такого самоотреченія. Наконецъ, въ дополненіе сходства, Сократъ видитъ въ общеніи матеріальныхъ благъ между друзьями одно изъ средствъ искорененія эгоизма. Это общеніе матеріальныхъ благъ, однако, не есть Платоновъ коммунизмъ; это не болѣе какъ требованіе, чтобы каждый дѣлился своимъ достаткомъ съ друзьями, оказывалъ имъ въ предѣлахъ дружбы не только нравственную, но и матеріальную помощь. У Платона же подъ друзьями разумѣются всѣ граждане, и общность матеріальныхъ благъ имѣетъ характеръ принудительный, а не добровольный, какъ у Сократа. Наконецъ, третье требованіе,—распредѣленія различныхъ задачъ общественной и частной дѣятельности между разнородными органами общественнаго организма, требованіе раздѣленія труда,—также заимствовано Платономъ у Сократа; сфера дѣятельности каждаго гражданина опредѣляется познаніемъ; каждый долженъ знать свое мѣсто въ государствѣ и знать свое дѣло; разумное знаніе, такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Сократа должно опредѣлять собою все общественное устройство. Платоново государство представляетъ собою ничто иное, какъ развитіе этого основного сократическаго требованія.

Отношеніе Платона къ его предшественникамъ лучше всего можетъ быть выражено извѣстными словами Плутарха: „Платонъ смѣшалъ съ Сократомъ Ликурга и Пифагора“. Дѣйствительно, по справедливому замѣчанію Онкена, государство Платона соединяетъ въ себѣ съ одной стороны Сократово ученіе о правѣ и добродѣтели,



а съ другой—пифагорейское ученіе, перемѣшанное съ чертами Ликургова государства—лагеря; всѣ эти разнородные элементы свяжутся въ одно органическое цѣлое посредствомъ ученія объ идеѣ. Припомнимъ тѣ историческія обстоятельства, при которыхъ зародилась система Платона.

Политическій идеаль Платона возникъ и развился подъ вліяніемъ событій Пелопонезской войны, когда Эллины были поглощены смертельной борьбой изъ-за гегемоніи, когда противоположность политическихъ принциповъ, олигархическаго и демократическаго, обострилась до крайней степени и вся Греція распалась на два враждебные лагеря. Ожесточенная борьба велась не только между государствами, но и внутри самихъ государствъ противоположными политическими партіями: партія демократическая повсемѣстно опиралась на содѣйствіе Аѳинъ, олигархическая рассчитывала на помощь Спарты. При постоянныхъ колебаніяхъ гегемоніи политическіе перевороты стали явленіемъ каждо-дневнымъ, все смѣшалось въ хаосъ всеобщаго междуусобія. Исчезла увѣренность въ завтрашнемъ днѣ, всѣ человѣческія отношенія стали непрочными и непостоянными, все въ жизни общества и отдѣльной личности стало шаткимъ и случайнымъ. И вотъ среди этого всеобщаго колебанія и непостоянства зарождается политическая система, которая хочетъ спасти общество, построивъ общественное зданіе не на зыбкой почвѣ человѣческаго произвола и эгоизма, а на вѣчной незыблемой основѣ божественнаго порядка. Однѣми человѣческими силами общество спастись не можетъ, все человѣческое оказывается призрачнымъ и непостояннымъ; только вѣчный божественный принципъ можетъ спасти общество отъ гибели, отъ вѣчнаго раздора и смуты. Въ противоположность этой ложной, ненормальной земной жизни общества, одна вѣчная божественная идея остается истинной и незыблемой. Колебающимся и не постояннымъ политическимъ отношеніямъ Платонъ противопоставляетъ вѣчный божественный порядокъ и философскую теократію, какъ его воплощеніе. Политическій идеаль Платона, какъ вы видѣли, имѣетъ свои корни въ прошедшемъ эллинской общественной жизни и философской мысли.

Но задача историка философіи не исчерпывается тѣмъ, чтобы показать отношеніе каждой данной системы къ прошедшему: нужно указать еще и вліяніе на послѣдующее историческое развитіе. Платоновъ идеаль, несомнѣнно, многими своими сторонами примыкаетъ къ національно эллинскому языческому идеалу. Платоново государство, какъ и Платонова идея, несомнѣнно, содержитъ въ

себѣ эллинскіе языческіе принципы и начала; но съ другой стороны, оно заключаетъ въ себѣ и такіе элементы, которые ставятъ его въ разрѣзъ со всѣмъ этимъ языческимъ міросозерцаніемъ.

Государство Платона представляетъ собою на языческой почвѣ первую попытку подчинить всю жизнь человѣческаго общества трансцендентной загробной цѣли.

При всѣхъ симпатіяхъ Платона къ дорійскимъ нравамъ и учрежденіямъ, къ тѣмъ или другимъ явленіямъ историческаго прошлаго его націи,—его главный интересъ не въ прошедшемъ, а въ будущемъ, его идеальное государство, какъ первая попытка вырваться изъ жизни земной для жизни вѣчной, небесной есть нѣчто абсолютно новое для языческой Греціи, и такъ какъ никто не можетъ быть пророкомъ въ своемъ отечествѣ, то и Платоновъ идеаль не могъ на почвѣ языческой Греціи найти условій для своего осуществленія. Платоново идеальное государство дѣйствительно было явленіемъ пророческимъ, предвѣстникомъ христіанскаго теократическаго идеала. Какъ идеализмъ метафизики Платона вошелъ цѣликомъ въ христіанскую философію отцовъ церкви, также точно и теократическій принципъ его государства, неразрывною логической связью связанный съ его метафизическимъ ученіемъ, вошелъ въ составъ христіанскаго теократическаго идеала.

Политія Платона является предвѣстникомъ идеала христіанскаго, теократическаго вообще, но въ особенности, какъ это удалось доказать современному изслѣдователю церковной исторіи, Бауру, теократіи средневѣковой. Если Платоново государство смѣшиваетъ въ безразличномъ единствѣ функціи церкви и государства, или, лучше сказать, не различаетъ между ними, то въ средніе вѣка мы видимъ церковь съ функціями государства; (да и въ наше время мы нигдѣ не находимъ точнаго разграниченія этихъ двухъ противоположныхъ сферъ).

Всемогущему классу философовъ Платоновой республики соотвѣтствуетъ своевластное духовенство католической церкви, также соединяющее въ себѣ обѣ власти, духовную и мірскую. Второму классу Платоновой республики соотвѣтствуетъ свѣтское, рыцарское сословіе, которое, подобно воинамъ Платона, сражается за „міръ Божій“, считая себя призваннымъ съ оружіемъ въ рукахъ отстаивать божественный порядокъ противъ враждебныхъ ему стихій, еретиковъ и невѣрныхъ, этихъ „варваровъ“ среднихъ вѣковъ. Наконецъ, третьему сословію Платона соотвѣтствуютъ средневѣковые крѣпостные, своимъ трудомъ обезпечивающіе матеріальное пропита-

ніе общества свободныхъ. Общественный идеаль Платона требуетъ искорененія въ человѣкѣ его земной, чувственной природы и для этого—уничтоженія семьи и собственности,—той сферы, гдѣ прежде всего проявляются естественныя земныя влеченія человѣка. Не то-ли же самое видимъ и въ средневѣковомъ католическомъ міросозерцаніи? И здѣсь чувственная природа человѣка отрицается во имя трансцендентнаго, аскетическаго идеала; средневѣковая поэзія воспѣваетъ дѣвственность, какъ идеаль высшаго человѣческаго совершенства, церковные писатели проповѣдуютъ отреченіе отъ чувственной любви „во имя Небеснаго Жениха“, а высшій классъ средневѣковаго общества,—духовенство,—въ самомъ себѣ осуществляетъ идеаль отреченія отъ семьи въ совершенномъ безбрачій. Собственность, какъ и семья, съ точки зрѣнія средневѣковаго, аскетическаго міросозерцанія, есть продуктъ ненормальнаго, грѣховнаго состоянія человѣческаго рода, подлежащій упраздненію. И здѣсь великій мыслитель древности является предтечей средневѣковаго, да и вообще христіанскаго монастырскаго идеала. Платонъ такимъ образомъ не безъ основанія, можетъ быть, названъ предвѣстникомъ христіанской теократіи, въ особенности же въ западной средневѣковой ея формѣ.

Таково всемірно-историческое значеніе Платонова идеала. Политія Платона содержитъ въ себѣ универсальный принципъ, хотя Платонъ еще не вполне отрѣшился отъ національныхъ языческихъ преданій. Теократическій идеаль явился Платону въ узкой національной формѣ греческаго государства-города. Это государство, какъ и христіанская церковь, задается цѣлью вѣчнаго спасенія людей. Но христіанство возвѣщаетъ спасеніе всего рода человѣческаго, безъ различія рассы и общественнаго положенія; для христіанства дорогъ каждый человѣкъ, какъ такой, всякая человѣческая личность, какъ такая, имѣетъ безусловную цѣну. Платоново государство не знаетъ спасенія для всѣхъ: оно задается исключительною цѣлью—спасенія нѣкоторыхъ, т. е. только ограниченнаго количества своихъ свободныхъ гражданъ; спасеніе у Платона является еще какъ-бы аристократической привилегіей узкаго меньшинства; рабы и варвары для Платона, какъ и для всякаго эллина, суть существа низшія по природѣ, лишеныя человѣческаго достоинства; они не участвуютъ въ божественной идеальной жизни. Платонъ, какъ и всѣ язычники, видѣлъ въ нихъ лишь вещи, орудія и только христіанство смягчило эти рѣзкія грани сословій и національностей, научивъ смотрѣть на всѣхъ людей, какъ на ближнихъ. Платонъ былъ несомнѣнно предвѣстникомъ

христіанскаго идеала въ древности; но не слѣдуетъ забывать, что и его система выросла на почвѣ язычества и носить на себѣ печать своего языческаго происхожденія, отличаясь общей язычеству національной исключительностью и узостью. Это—во всѣхъ отношеніяхъ посредствующее звено между двумя мірами: языческимъ, національно-эллинскимъ и христіанскимъ общественнымъ идеаломъ.

## Глава VII.

### А Р И С Т О Т Е Л Ъ.

Основной принципъ ученія Платона есть божественная идея вѣдѣній, далекая и чуждая земной дѣйствительности. Діаметрально противоположный принципъ лежитъ въ основѣ философскаго міровоззрѣнія его гениальнаго ученика-Аристотеля. Аристотель не признаетъ вѣдѣній, для него цѣль и смыслъ міра земнаго— въ немъ самомъ, а не въ загробной дѣйствительности. Цѣль человѣка не въ будущей вѣчной жизни, а въ земномъ настоящемъ, не въ вѣчномъ спасеніи, а въ земномъ благополучіи человѣка и человѣческаго общества. Аристотель родился въ городѣ Стагирѣ, въ 384 году до Р. Х. Его отецъ, Никомахъ, былъ придворнымъ врачомъ македонскаго царя Аминты. Въ жизни Аристотеля мы отмѣтимъ два событія, имѣвшія особенно существенное значеніе: это во 1-хъ, вступленіе на 18-мъ году отъ роду въ кругъ учениковъ Платона, гдѣ онъ и остается до самой смерти Платона, а во вторыхъ приглашеніе его въ 342-мъ году ко двору Филиппа Македонскаго, гдѣ Аристотель былъ воспитателемъ юнаго Александра. Благодаря этой связи съ македонскимъ дворомъ и собственному довольно значительному состоянію, Аристотель имѣлъ возможность пользоваться всѣми средствами тогдашняго образованія. Приблизительно въ 335-мъ году, Аристотель основываетъ въ Афинахъ школу высшаго образованія, которая, вслѣдствіе обычая вести научныя бесѣды во время прогулокъ, получила названіе перипатетической. Здѣсь Аристотель, подобно Платону, является центромъ философскаго кружка друзей и послѣдователей, съ которыми онъ дѣлится своими умственными богатствами. Дошедшія до насъ сочиненія Аристотеля суть по всей вѣроятности записки философіи, служившія основаніемъ для устныхъ бесѣдъ съ учениками; въ этихъ разговорахъ онъ получили дальнѣйшее развитіе и дополненіе. Исходной точкой ученія Аристотеля

служить критика Платонова идеализма. Идея Платона враждебна движению и переменѣ, она исключаетъ изъ себя разнообразіе и множество индивидуальныхъ вещей. Аристотель въ противоположность Платону исходитъ изъ представленія непрерывнаго мірового движенія, какъ генетическаго процесса, въ которомъ рождается безконечное множество индивидуальныхъ существъ. Платонъ утверждаетъ, что разнообразіе индивидуальныхъ явленій, ихъ непрерывное движеніе—есть призракъ и ложь; истинно существуетъ только общее родовое представленіе—идея; напротивъ Аристотель утверждаетъ, что истинно существуютъ только единичные предметы, что только единичныя вещи, какъ напр. этотъ столъ, эта лошадь, этотъ человекъ суть въ полномъ смыслѣ слова—реальныя существа, сущности: что общія представленія, какъ напр. понятіе стола вообще, или лошади вообще или, говоря языкомъ Платона, идеи не суть реальныя существа, а только общія свойства единичныхъ предметовъ. Общія представленія цѣлаго класса вещей не суть самостоятельныя существа, сущности, напр. представленіе человека вообще, идея человека не есть сущность, не есть живое и мыслящее существо, божество, какъ утверждаетъ Платонъ, а только общее свойство, общее представленіе цѣлаго класса существъ, называемыхъ общимъ именемъ „человекъ“. Общее представленіе цѣлаго класса не существуетъ отдѣльно отъ единичныхъ особей даннаго класса, каждый единичный предметъ, каждая единичная особь, напр. этотъ человекъ, Петръ или Иванъ, эта лошадь и тому подобное есть сущность (*οὐσία*). Но общее родовое понятіе человека, идея не есть сущность—*οὐσία*, въ собственномъ смыслѣ слова, не есть самостоятельное существо. Подъ сущностью или субстанціей (*οὐσία*) разумѣется только то, что существуетъ само по себѣ, что не можетъ служить предикатомъ, свойствомъ чего-нибудь другого: такъ напр. этотъ столъ не можетъ послужить предикатомъ другого предмета, потому что онъ самъ по себѣ есть самостоятельное существо, предметъ, следовательно самъ можетъ быть только носителемъ различныхъ свойствъ, имъ подлежащихъ, а не свойствомъ чего-либо другого. Напротивъ, понятіе стола вообще не есть самостоятельный предметъ, а только общее свойство цѣлаго класса предметовъ, которое можетъ послужить предикатомъ для каждаго изъ нихъ. Родовое понятіе выражаетъ собою общую природу цѣлаго класса, общее его свойство: въ собственномъ смыслѣ оно не заслуживаетъ названія сущности. Но такъ какъ оно выражаетъ собою существенное отличіе, свойство цѣлаго класса, то Аристотель называетъ его сущностью не въ первоначальномъ, а во

вторичномъ смыслѣ слова, такъ сказать, въ переносномъ значеніи— *δεύτερα οὐσία*. И такъ, значеніе реальной самостоятельной сущности принадлежитъ только единичному существу: оно есть *πρώτη οὐσία*— первоначальная сущность, въ противоположность родовому представленію, идеѣ, которая есть *δεύτερα οὐσία*, т. е. вторичная сущность. Родовыя идеи не существуютъ отдѣльно отъ множества единичныхъ предметовъ; общее представленіе цѣлаго класса вещей существуетъ и проявляется только въ конкретныхъ особяхъ даннаго класса; Платонъ, противопоставляя идею явленіямъ, утверждалъ, что идеи существуютъ отдѣльно отъ явленій въ мыслимомъ мѣстѣ, что идеи образуютъ собою особый замкнутый міръ; эта самостоятельность, отрѣшенность идеи отъ чувственнаго явленія и есть то, что мы разумѣемъ подъ словомъ трансцендентность. Идея Платона трансцендентна міру явленій. Напротивъ, Аристотель отрицаетъ такую отрѣшенность, самостоятельность идеи, ея отдѣльное существованіе отъ явленій; идея, какъ общее представленіе цѣлаго класса единичныхъ вещей, особой есть внутреннее свойство всѣхъ этихъ особей; напр. идея человѣка есть общее внутреннее свойство всѣхъ людей и, какъ такое, не существуетъ отдѣльно отъ единичныхъ людей; это и есть то, что разумѣется на современномъ философскомъ языкѣ подъ словомъ имманентность: идея по ученію Аристотеля имманентна явленіямъ (имманентный въ этомъ смыслѣ значить тоже, что внутренний).

При всемъ своемъ разногласіи съ Платономъ, Аристотель не только не отрицаетъ безусловно Платонова ученія объ идеѣ, но полагаетъ его въ основу собственнаго ученія. Аристотель отрицаетъ только существованіе идей, какъ отдѣльныхъ, самостоятельныхъ существъ, но признаетъ идеи, какъ формы всего существующаго, при томъ, какъ формы имманентныя, внутреннія; въ каждомъ данномъ классѣ особей общее представленіе класса, идея есть форма *формѣ* всѣхъ особей даннаго класса. Напр. идея человѣка есть общая форма всѣхъ единичныхъ особей человѣческаго рода; общее представленіе стола—форма всѣхъ единичныхъ столовъ и т. п.; эта форма не можетъ существовать отдѣльно отъ содержанія, идея стола не можетъ существовать отдѣльно отъ единичныхъ столовъ. И такъ, идеи, какъ общія родовыя свойства суть формы всего существующаго; какъ таковыя, онѣ содержатся во всѣхъ существахъ, все проникаютъ собою. Онѣ составляютъ вѣчный, непреходящій элементъ въ вещахъ; единичныя существа мѣняются; онѣ возникаютъ и уничтожаются; но идеи, или какъ называетъ ихъ Аристотель—формы всѣхъ вещей, пребываютъ вѣчно, не рождаются,

не умираютъ и не мѣняются; онѣ суть вѣчная необходимость, непреложный законъ, которому подчинено все существующее. Форма вещей, ихъ общее, родовое представленіе есть то, что не можетъ быть иначе, τὸ οὐκ ἐνδεφόρμενον ἄλλως ἔχειν. Напротивъ, чувственные свойства вещей измѣнчивы, непостоянны и случайны; онѣ могутъ быть и не быть, могутъ возникать и уничтожаться.

Форма, сама по себѣ, не есть нѣчто чувственное: она познается умомъ, а не чувствами. Начало множества вещей и первоначальный источникъ всѣхъ ихъ чувственныхъ свойствъ, есть матерія, ἔλη. Всѣ вещи суть результаты соединенія двухъ началъ: возникновенія, рожденія вещей есть ничто иное, какъ соединеніе этихъ двухъ противоположенныхъ началъ, воплощенія формы въ матерію. Форма выражаетъ собою вѣчную дѣйствительность вещей; она есть производящее, дѣятельное начало и вмѣстѣ конечная цѣль всего существующаго. Напротивъ матерія есть начало пассивное и безформенное; она сама по себѣ не содержитъ въ себѣ никакихъ качествъ и представляетъ собою только возможность всякихъ качествъ. Она не есть бытіе въ собственномъ смыслѣ, а только возможность бытія. Только черезъ соединеніе съ формой, матерія переходитъ изъ возможности въ дѣйствительность, становится реальнымъ бытіемъ. Форма, такимъ образомъ, есть начало положительныхъ свойствъ вещей, ихъ вѣчная дѣйствительность, ἐνέργεια. Матерія же сама по себѣ, взятая отдѣльно отъ формы, есть небытіе и представляетъ собою возможность бытія. Такимъ образомъ у Аристотеля, какъ и у Платона, мы находимъ два основныхъ начала, которыя соединяясь, проникая другъ друга, порождаютъ все разнообразіе существующаго: форму и матерію. Форма соотвѣтствуетъ идеѣ: она есть начало производящее, дѣятельное и вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ собою конечную цѣль всего существующаго; все существующее тяготеетъ къ извѣстнымъ типамъ, формамъ; конечная цѣль развитія каждаго живого существа заключается въ осуществленіи извѣстнаго типа, формы. Напротивъ, матерія есть начало пассивное, безформенное, она отличается отъ матеріи Платона только тѣмъ, что она опредѣляется, какъ возможность бытія δύναμις δύνανται εἶναι, тогда какъ въ Платоновой философіи матерія есть просто небытіе, лишеніе всѣхъ свойствъ бытія ἀπλῶς μὴ εἶναι στέρησις. Главное отличіе Аристотеля отъ Платона заключается въ томъ, что первый въ противоположность послѣднему не допускаетъ отдѣльнаго существованія формы отъ матеріи: форма существуетъ только въ матеріи, только въ единичныхъ существахъ; каждое единичное существо содержитъ въ себѣ эти два необходимые

элемента—форму и матерію. Съ точки зрѣнія Платона множество и разнообразіе вещей представлялось призрачнымъ и ложнымъ; Аристотель-же признаетъ за каждымъ единичнымъ существомъ значеніе реальной сущности. Осуществленіе формы въ матеріи есть непрерывный процессъ движенія генезиса существъ. Поэтому, въ противоположность Платону, который считаетъ движеніе свойствомъ ложнаго, призрачнаго міра, Аристотель признаетъ реальность, существенность движенія, признаетъ движеніе, какъ первоначальный, необходимый законъ вселенной.

Движеніе есть всеобщій законъ взаимнаго отношенія формы и матеріи. Матерія жаждетъ формы, стремится къ ней; отсюда и вытекаетъ міровое движеніе: движеніе возникаетъ вездѣ, гдѣ только существуютъ и соприкасаются эти два элемента. Такъ какъ и то и другое, и матерія и форма существуютъ вѣчно, и такъ какъ форма непрерывно дѣйствуетъ на матерію, то процессъ міроваго движенія есть вѣчный процессъ: не имѣетъ ни начала, ни конца во времени. Всякое движеніе предполагаетъ движущую причину, начало движенія, отличное отъ самого движущагося существа; эта движущая причина даетъ первоначальный толчекъ движенію. Если всякое движеніе предполагаетъ движущую причину—двигателя, то двигатель въ свою очередь предполагаетъ другого двигателя, этотъ третьяго и т. д. Такимъ образомъ послѣдовательно восходя въ ряду движущихъ причинъ, мы дойдемъ, наконецъ, до первоначальнаго двигателя, первоначальнаго источника движенія, который всему сообщаетъ движеніе, все двигаетъ, все управляетъ, но самъ остается недвижимъ. Если-бы мы допустили, что рядъ движущихъ причинъ нигдѣ не заканчивается, продолжается въ безконечность, то мы должны-бы были придти къ отрицанію безусловнаго начала, первоначальнаго основанія, источника движенія; все міровое движеніе не имѣло-бы ни начала, ни конца, не имѣло-бы безусловнаго основанія, а потому было-бы не возможно. Чтобы объяснить міровое движеніе, нужно допустить такой міровой двигатель, который все двигаетъ, но самъ остается недвижимъ. Первоначальный двигатель безусловно не матеріаленъ, потому что все матеріальныя, тѣлесныя существа находятся въ процессѣ безпрестаннаго движенія и перемѣны; это существо безусловно духовное, безплотное, чистая мысль, отрѣшенная отъ всего матеріальнаго, вещественнаго. Эта чистая мысль есть божество безусловно разумное, мыслящее существо, умъ (*νοῦς*). Такимъ образомъ, Аристотель приходитъ къ признанію безсмертнаго, вѣчнаго, мыслящаго разума, который управ-



ляетъ мірозданіемъ; этотъ мыслящій разумъ вмѣстѣ съ тѣмъ является первоначальнымъ двигателемъ, источникомъ мірового движенія. Дѣятельность божества заключается въ мышленіи; она есть ничто иное, какъ непрерывное созерцаніе; такъ какъ Богъ обладаетъ въ самомъ себѣ безконечнымъ совершенствомъ, полнотою бытія, то внѣ его ничего нѣтъ; Онъ содержитъ въ себѣ полноту вселенной, обнимаетъ въ актѣ мышленія все существующее. Онъ все мыслить и всѣмъ обладаетъ; такъ какъ внѣ его ничего нѣтъ, такъ какъ Онъ есть все, содержитъ въ себѣ все, Онъ мыслить только самого себя; мышленіе его не обращено къ какому либо внѣшнему предмету, такъ какъ внѣ его ничего нѣтъ. Онъ есть чистая мысль, сама себя мыслящая. Раньше мы видѣли, что все міровое устройство опредѣляется соединеніемъ двухъ началъ: формы и матеріи; форма въ противоположность матеріи есть начало идеальное, духовное. Богъ обладаетъ въ своемъ мышленіи, заключаетъ въ себѣ формы, типы всего существующаго, потому что Онъ всѣмъ обладаетъ и все мыслить, т. е. Онъ есть форма всѣхъ формъ. Мы раньше видѣли, что форма не существуетъ отдѣльно отъ матеріи, что дѣятельность формы проявляется исключительно въ матеріальныхъ тѣлесныхъ существахъ. Одинъ только Богъ существуетъ отдѣльно отъ вещества; одинъ только мыслящій разумъ не имѣетъ въ себѣ ничего плотскаго, тѣлеснаго, не содержитъ въ себѣ ни малѣйшей примѣси, матеріи. Это Божество, безусловно нематеріальное, тѣмъ не менѣе является началомъ физическаго движенія, первоначальнымъ міровымъ двигателемъ. Воздѣйствіе Божественной мысли на природу не должно быть понимаемо, какъ внѣшній, механической толчокъ, а какъ чисто идеальное, духовное воздѣйствіе: Богъ опредѣляетъ собою міровой процессъ, будучи конечною цѣлью движенія, все существующее къ нему стремится. Вещество тяготѣетъ къ формѣ, желаетъ ея, стремится къ ней. Съ другой стороны форма осуществляется въ матеріи, воплощается въ ней; это воплощеніе формы въ матеріи и составляетъ собою сущность мірового процесса. Такимъ образомъ, въ метафизикѣ Аристотеля мы различали два основныхъ начала: матерію и форму; форма не существуетъ отдѣльно отъ матеріи: идеи, типы вещей не существуютъ отдѣльно отъ единичныхъ, чувственныхъ существъ. Только высшая форма, форма всѣхъ формъ, Божество, свободна отъ матеріи, существуетъ отдѣльно отъ матеріи. Этотъ Богъ не создалъ матерію, Онъ существуетъ одинаково вѣчно съ нею, а только управляетъ, двигаетъ ее; какъ божественный  $\omega\omicron\upsilon\varsigma$  Анаксагора онъ не есть Творецъ мірозданія, а толь-

во архитекторъ, художникъ, пользующійся уже даннымъ, готовымъ матеріаломъ.

## ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА ФИЗИКИ ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНИИ КЪ УЧЕНИЮ О ЧЕЛОВѢКѢ.

Цѣль міроваго процесса есть осуществленіе формы въ матеріи; форма, въ противоположность матеріи, есть начало божественное; поэтому конечная цѣль міроваго процесса опредѣляется, какъ осуществленіе божественнаго порядка въ природѣ. Природа, съ этой точки зрѣнія, представляется не сочетаніемъ слѣпыхъ, механическихъ силъ, а цѣлесообразнымъ разумнымъ порядкомъ: всякій физическій процессъ, съ точки зрѣнія Аристотеля опредѣляется конечною цѣлью. Эту цѣль въ каждомъ данномъ предметѣ, въ каждомъ природномъ существѣ составляетъ форма—общій родовой типъ, къ которому тяготеетъ данное существо въ своемъ развитіи: напр. конечная цѣль развитія каждаго человѣка составляетъ идея человѣка и т. п. Каждое существо стремится къ воплощенію формы въ красотѣ, совершенствѣ своего строенія, а человѣкъ, кромѣ того, осуществляетъ идею и въ совершенствѣ своего духовнаго склада. Форма, такимъ образомъ, опредѣляетъ собою природное бытіе, какъ цѣль внутренняя, имманентная, а не внѣшняя. Каждое природное существо само въ себѣ имѣетъ свою внутреннюю цѣль, присущую ему форму; вотъ почему отношеніе формы къ единичнымъ существамъ опредѣляется словомъ *ἐντελέχεια*, что значитъ внутренняя цѣль (отъ *ἐν αὐτῷ τέλος ἔχειν*. Вся природа представляетъ собою царство разумныхъ цѣлей, іерархическую лѣстницу существъ, изъ коихъ низшія подчинены высшимъ. Конечную высшую цѣль всего міроваго устройства составляетъ Божество; весь природный порядокъ стремится осуществить въ себѣ высшее совершенство Божества. Этимъ опредѣляются основныя начала ученія Аристотеля о природѣ: природа, какъ конкретное соединеніе формы и матеріи, опредѣляется во 1-хъ присущей ей самостоятельной внутренней цѣлью, къ которой тяготеетъ все природное развитіе; и во 2-хъ природа есть начало самодѣятельное, самобытное; она обладаетъ сама въ себѣ способностью самостоятельнаго движенія, развитія, дѣятельности. Это начало самобытной дѣятельности, присущее природѣ, есть прежде всего способность, производящая, на что указываетъ и самая этимологія слова *φύσις* отъ *φύειν*—производить. Въ

своемъ стремленіи уподобиться совершенству Божества, природа производитъ безконечное разнообразіе существъ; эти существа образуютъ собою рядъ послѣдовательныхъ ступеней совершенства; въ этой лѣстницѣ существъ низшее мѣсто занимаютъ мертвыя, неорганическія массы вещества, стихій; слѣдующую высшую ступень составляетъ міръ растительный, затѣмъ животный, и, наконецъ, послѣднее высшее мѣсто въ лѣстницѣ существъ занимаетъ человѣкъ: въ немъ природа достигаетъ своего высшаго совершенства. Изъ всѣхъ живыхъ существъ человѣкъ одинъ обладаетъ божественною способностью и даже, можно сказать, частица божества есть умъ, мышленіе. Одинъ человѣкъ обладаетъ умомъ, а потому онъ одинъ среди всѣхъ природныхъ существъ является представителемъ божественнаго начала въ мірозданіи; этимъ объясняется царственная роль человѣка на землѣ. Какъ представитель божественнаго совершенства, человѣкъ есть цѣль, къ которой стремится все природное развитіе; вотъ почему онъ завершаетъ собою цѣль природныхъ существъ; всѣ животныя въ сравненіи съ человѣкомъ несовершенны; всѣ онѣ суть ничто иное, какъ несовершенныя, неудачныя попытки природы—произвести человѣка. Во всѣхъ своихъ несовершенныхъ произведеніяхъ природа стремилась къ одной конечной, высшей цѣли; эта высшая цѣль, человѣкъ—послѣдній фазисъ природнаго развитія. Чѣмъ же объясняется безсиліе природы произвести сразу самое совершенное, наилучшее созданіе? Почему въ порядкѣ послѣдовательнаго развитія человѣку предшествуетъ рядъ несовершенныхъ формъ? Это объясняется борьбою двухъ противоположныхъ началъ, изъ коихъ слагается мірозданіе—формы и матерія: форма есть начало всего прекраснаго и добраго въ мірозданіи, начало дѣятельное, производящее, творческое; матерія, напротивъ, есть начало пассивное, косное, и вмѣстѣ съ тѣмъ, начало всего несовершеннаго и злого въ мірѣ. Матерія сопротивляется формѣ: этимъ сопротивленіемъ матеріи объясняется возникновеніе несовершенныхъ и даже уродливыхъ существъ, объясняется то, почему божественное начало—форма не въ состояніи сразу осилить сопротивленія матеріи, почему для произведенія совершеннѣйшаго, высшаго существа—человѣка нуженъ медленный и постоянный процессъ развитія. Совершеннѣйшее, наилучшее существо является не первою, а послѣднею ступеню, не началомъ, а концомъ міроваго развитія. Отношеніе формъ къ матеріи въ процессѣ развитія можетъ быть пояснено примѣромъ художника, дѣлающаго статую изъ мѣди: мѣдь сопротивляется мысли художника, который хочетъ

отлить изъ нея прекрасную форму статуи. Искусство не сразу стало на высокую ступень развитія, при которой матеріалъ является совершенно послушнымъ рѣзцу художника; оно должно было начать съ ряда несовершенныхъ попытокъ, пройти рядъ послѣдовательныхъ ступеней развитія, прежде чѣмъ дойти до того высшаго совершенства, какое представляютъ статуи Фидія. Такъ и въ природѣ произведеніе наилучшаго, созданіе совершеннѣйшаго, высшаго существа, человѣка требуетъ медленнаго, постепеннаго прогресса. Такимъ образомъ Аристотель вноситъ въ ученіе о природѣ представленіе послѣдовательнаго, непрерывнаго генезиса развитія и, съ этой стороны, является предшественникомъ современнаго, естественно-научнаго міросозерцанія.

### УЧЕНІЕ О ЧЕЛОВѢКѢ. ПОНЯТІЕ О ЧЕЛОВѢЧЕСКОЙ ДУШѢ.

У Аристотеля, какъ и у Платона, человѣкъ занимаетъ посредствующее положеніе между двумя мірами: съ одной стороны онъ есть физическое существо, — вещь между вещами, членъ природнаго цѣлаго, съ другой, онъ обладаетъ божественною способностью, мышленіемъ, бессмертнымъ умомъ, который вводитъ его въ общеніе съ Божествомъ. Эта двойственность выражается прежде всего въ ученіи о душѣ человѣка.

Душа, по ученію Аристотеля, есть ничто иное, какъ органическая форма; съ этой точки зрѣнія душа составляетъ основное отличіе міра органическаго отъ неорганическаго; по опредѣленію Аристотеля душа есть *ἐντελέχεια ἢ πρώτη σωματικῆ φυσικῆ ὀργανικῆ*, т. е. душа есть интелекція, или, что тоже, форма физическаго и притомъ органическаго тѣла. Весь органическій міръ, какъ таковой, всѣ растенія и животныя обладаютъ душой: душа во 1-хъ, самодѣятельное начало жизни и движенія, присущее каждому живому существу, каждому органическому тѣлу, растенію или животному, во 2-хъ, его самобытная, внутренняя цѣль, и въ 3-хъ, начало формы. Какъ такое, душа опредѣляетъ собою тѣлесное строеніе каждаго существа, органическій типъ. Развитіе каждаго органическаго существа тяготеетъ къ извѣстному типу, который и составляетъ конечную цѣль развитія, душа есть именно эта присущая живымъ существамъ сила жизни, энергія, которая заставляетъ ихъ принимать тотъ или другой обликъ, то или другое строеніе тѣла, опредѣляетъ собою соотношеніе органовъ. Душа, такимъ образомъ, есть производящее начало всѣхъ

жизненныхъ отправления органическихъ существъ. Въ мірѣ растительномъ дѣятельность души сводится къ питанію и размноженію; этимъ ограничиваются всѣ жизненныя функціи растенія; въ мірѣ животномъ къ этимъ растительнымъ процессамъ присоединяется еще другое высшее проявленіе жизни, именно оцущеніе, способность чувственнаго воспріятія; а также у большей части животныхъ способность перемѣны мѣста, способность передвиженія въ пространствѣ.

Человѣкъ, какъ высшее совершеннѣйшее существо, соединяетъ въ себѣ всю полноту жизненныхъ опредѣленій органическаго міра. Въ немъ происходятъ во 1-хъ растительныя процессы питанія и размноженія; онъ обладаетъ растительною душою; къ этому присоединяется общая всему животному міру способность чувственнаго воспріятія и пространственнаго передвиженія. Такимъ образомъ человѣческая душа соединяетъ въ себѣ жизненныя способности растительной и животной души. Къ этимъ низшимъ способностямъ присоединяется высшая, божественная способность, составляющая отличіе человѣка среди всѣхъ живыхъ существъ. Эта высшая способность есть умъ *νοῦς*. Форма, по Аристотелю, не существуетъ отдѣльно отъ матеріи: душа, какъ форма, интелехія органическаго тѣла не существуетъ внѣ конкретнаго органическаго соединенія съ тѣломъ: душа возникаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ и вмѣстѣ съ нимъ уничтожается. Душа есть присущая тѣлу жизненная способность, энергія; а потому тѣло составляетъ такое-же необходимое условіе индивидуальной, органической жизни, какъ и душа; душа не можетъ существовать внѣ тѣла. Съ этой точки зрѣнія Аристотель возстаетъ противъ ученія Платона о существованіи души, которое предшествовало тѣлесной жизни; а равнымъ образомъ и противъ ученія о безсмертіи. Аристотель вовсе отрицаетъ индивидуальное безсмертіе. Одна только высшая способность человѣческой души составляетъ исключеніе: одинъ только мыслящій разумъ безсмертенъ. Въ противоположность низшимъ душевнымъ способностямъ умъ не есть только нераздѣльная энергія, форма индивидуальнаго тѣла; онъ существуетъ вѣчно, не возникаетъ и не уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ; онъ существуетъ и отдѣльно отъ тѣла. Какимъ же образомъ умъ соединяется съ другими душевными способностями? Какимъ образомъ безсмертная частица божества вступаетъ въ союзъ съ смертнымъ тѣломъ? Растительная и животная душа существуетъ въ скрытомъ состояніи уже въ мужскомъ сѣмени, спермѣ; она возникаетъ вмѣстѣ съ спермой и проявляется уже въ человѣческомъ зародышѣ. Въ противоположность смертной части души, умъ не

содержится въ зародышѣ: онъ привходитъ извнѣ; присоединяется къ зародышу еще до рожденія. Онъ не имѣетъ своего спеціального органа, сѣдалища въ тѣлѣ; неизмѣнный по своей природѣ, онъ продолжаетъ свое существованіе и послѣ смерти тѣла. Но это безсмертіе одной душевной способности не должно быть понимаемо, какъ безсмертіе индивидуальное, личное; умъ самъ по себѣ не имѣетъ ничего индивидуальнаго; это существо безличное, чистая мысль, не имѣющая никакихъ индивидуальныхъ опредѣленій; только въ соединеніи съ тѣломъ, въ союзѣ съ низшими душевными способностями, умъ является нераздѣльнымъ свойствомъ личности; существованіе личности кончается, какъ только разрывается этотъ временный, случайный союзъ духа съ плотію.

### УЧЕНІЕ О ПРАВСТВЕННОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ. ЭТИКА.

Посредствующимъ положеніемъ между міромъ божественнымъ и матеріальнымъ, природнымъ, опредѣляются задачи и цѣли человѣческой дѣятельности; соотношеніемъ душевныхъ способностей опредѣляется характеръ нравственной дѣятельности. Безусловная, конечная цѣль человѣческой дѣятельности—есть счастье. Изъ всѣхъ цѣлей, которыя мы преслѣдуемъ, одно только счастье желательно само по себѣ, ради самаго счастья. Всѣ остальные предметы нашего желанія суть средства по отношенію къ этой главной цѣли.

Всѣ согласны въ томъ, что счастье есть высшая безусловная цѣль. Но одни полагаютъ счастье въ чувственномъ наслажденіи, другіе видятъ счастье въ общественной жизни и дѣятельности, наконецъ, третьи видятъ высшую цѣль жизни въ теоретическомъ созерцаніи. Повидимому, всякій понимаетъ счастье по своему, сообразно съ своими интересами и наклонностями. Но мѣриломъ счастья не можетъ быть произволь единичнаго субъекта. Счастье заключается въ себѣ два существенные элемента. Во 1-хъ, оно заключается въ себѣ высшее, объективное благо, которое коренится не въ субъективномъ произволѣ, а въ самой природѣ вещей: напр. красота сама по себѣ есть благо, независимо отъ эстетическаго вкуса того или другаго субъекта. Во 2-хъ, счастье есть благо для каждаго единичнаго человѣка, т. е. не только объективное, но и субъективное; это человѣческое благо должно быть таково, чтобы удовлетворять въ себѣ человѣческіе интересы, быть предметомъ наслажденія для каждаго. Счастье, такимъ образомъ, заключается въ

себѣ два существенныхъ элемента: объективное благо и субъективное наслажденіе; въ сочетаніи этихъ двухъ элементовъ и заключается высшее совершенство человѣческой жизни. Для каждаго живого существа высшее благо заключается во всестороннемъ развитіи его дѣятельности, въ активномъ проявленіи всѣхъ его душевныхъ силъ, въ раскрытіи всей его жизненной энергіи. Счастіе каждаго существа состоитъ въ осуществленіи его конечной цѣли. Конечная цѣль человѣка, какъ разумнаго существа, есть, прежде всего, разумная дѣятельность.

Теоретическая способность, умъ,—составляетъ отличіе человѣка отъ всѣхъ живыхъ существъ, и высшее счастье человѣка, слѣдовательно, заключается прежде всего въ проявленіи этой дѣятельной высшей способности.

Но человѣческая душа состоитъ не изъ одного разума; она заключаетъ въ себѣ низшія силы и способности. Счастіе состоитъ въ полномъ развитіи всѣхъ душевныхъ силъ, въ согласіи всей душевной дѣятельности съ разумомъ, которому, какъ высшей, божественной способности, принадлежитъ господство, управленіе всѣмъ существомъ человѣка. Жизнь, согласная съ разумомъ, и есть добродѣтель. Такимъ образомъ, человѣкъ, какъ существо разумное, не можетъ прозябать подобно растенію; онъ не способенъ поглощаться грубыми животными наслажденіями; мыслительная дѣятельность отмѣчаетъ человѣка отъ прочихъ органическихъ существъ, и, слѣдовательно, высшее счастье человѣка состоитъ въ осуществленіи разумной мыслящей способности, т. е. въ добродѣтели; иначе говоря, счастье есть жизнь души, согласная съ добродѣтелью. Высшее проявленіе разумной дѣятельности есть созерцаніе *θεωρία*, а высшее счастье, слѣдовательно, есть созерцательная жизнь *βίος θεωρητικός*. Всякая практическая дѣятельность предполагаетъ стремленіе къ вышнимъ цѣлямъ и, слѣдовательно, зависимость отъ вышнихъ условій; такъ напр. дѣятельность общественная, политическая или военная зависитъ отъ множества вышнихъ, случайныхъ обстоятельствъ; ни одна изъ этихъ дѣятельностей не есть сама по себѣ цѣль, не есть сама по себѣ благо; каждая изъ нихъ стремится къ достиженію вышнихъ результатовъ, которые не всегда зависятъ отъ свободной воли человѣка; практическая дѣятельность желательна не сама по себѣ, а въ виду вышнихъ цѣлей; слѣдовательно, практическая дѣятельность не есть высшая, конечная цѣль нашей жизни. Напротивъ, созерцательная дѣятельность сама по себѣ есть высшее благо, а потому желательна сама по себѣ, независимо отъ какихъ

бы то ни было внѣшнихъ результатовъ и выгодъ. Созерцаніе само по себѣ есть высшее наслажденіе; βίος θεωρητικός, такимъ образомъ соединяетъ въ себѣ два главные элемента счастья: во 1-хъ, объективное благо, а во 2-хъ, субъективное наслажденіе. Въ созерцаніи, въ мысленіи человѣкъ отрѣшается отъ всего матеріальнаго, внѣшняго; онъ уподобляется Божеству, которое есть чистая мысль, сама по себѣ мыслящая, безплотный созерцательный умъ, чуждый практической дѣятельности.

Но мыслящій разумъ не исчерпываетъ собою всѣхъ силъ и способностей человѣческой души; вотъ почему человѣческое счастье не исчерпывается однимъ теоретическимъ наслажденіемъ, и созерцаніе не есть исключительное человѣческое благо; какъ существо природное, тѣлесное, человѣкъ зависитъ отъ внѣшнихъ физическихъ условій; онъ нуждается во внѣшнихъ благахъ; счастье человѣка требуетъ удовлетворенія не только теоретическихъ, но и практическихъ интересовъ; между тѣмъ практическая дѣятельность зависитъ отъ множества внѣшнихъ условій, стоящихъ внѣ свободной воли человѣка, отъ случайности жребія: напр. та польза, которую приноситъ гражданинъ государству, зависитъ не только отъ личной доблести, но и отъ такихъ условій, какъ богатство, благородное происхожденіе и т. п. Безъ этихъ внѣшнихъ условій дѣятельное проявленіе многихъ гражданскихъ доблестей было-бы невозможно; добродѣтель нуждается во внѣшнихъ благахъ для своего осуществленія. Добродѣтель не есть только внутреннее субъективное свойство личности: мѣриломъ практической дѣятельности является не счастье одинокого субъекта, а счастье всѣхъ—общее благо. Самый разумъ, теоретическая дѣятельность не есть свойство одинокой личности: разумъ проявляется прежде всего въ союзѣ разумныхъ существъ, въ общезжитіи. Общежитіе составляетъ безусловную высшую цѣль человѣческаго существованія; вотъ почему практическая добродѣтель лица есть тоже, что пригодность, полезность его для цѣлей общезжитія. Для блага общезжитія недостаточно однихъ внутреннихъ, душевныхъ качествъ: чтобы быть полезнымъ членомъ общества недостаточно быть умнымъ, храбрымъ, честнымъ и т. п.; кромѣ всѣхъ этихъ душевныхъ качествъ для этого требуются еще и такія внѣшнія условія, какъ напр. гражданское происхожденіе и извѣстный достатокъ: служба государству требуетъ отъ гражданина матеріальной состоятельности. Такимъ образомъ судьба человѣка, а, слѣдовательно, и его счастье зависитъ не только отъ его внутреннихъ качествъ, но и отъ внѣшнихъ условій; человѣкъ добродѣтельный и мудрый



спокойно переносить удары судьбы и лишения; но никто не назоветъ счастливымъ жребій Пріама, хотя, съ другой стороны, никто не оспариваетъ значенія Пріама, какъ представителя героической доблести.

Счастье заключаетъ въ себѣ объективное благо и субъективное наслажденіе. Осуществленіе объективнаго блага есть добродѣтель; наслажденіе-же предполагаетъ кромѣ добродѣтели извѣстныя внѣшнія условія, совокупность благъ внѣшнихъ.

Поэтому, точно также можно сказать, что счастье слагается изъ двухъ элементовъ: добродѣтели и совокупности внѣшнихъ благъ; изъ этихъ двухъ элементовъ первое мѣсто принадлежитъ добродѣтели: внѣшнія блага должны быть цѣнными, лишь по сколько они служатъ добродѣтели. Понятіе о добродѣтели опредѣляется извѣстнымъ ученіемъ о душѣ: человѣческая добродѣтель есть ничто иное, какъ осуществленіе конечной цѣли человѣческой дѣятельности; эта конечная цѣль заключается въ раскрытіи всѣхъ душевныхъ силъ. Въ душѣ должно различать, во 1-хъ, разумную, мыслящую способность, а, во 2-хъ, неразумную, животную и растительную природу, способность желанія и ощущенія; эта способность сама по себѣ неразумная, можетъ однако подчиняться разуму, и въ этомъ заключается ея добродѣтель. Соотвѣтственно этимъ двумъ частямъ души, мы различаемъ два рода добродѣтелей: во 1-хъ, добродѣтели умной, мыслящей части души, таковы: мудрость, благоразуміе, разсудительность и т. п. Это добродѣтели умныя или, какъ ихъ называетъ Аристотель, діаноэтическія (отъ *διανοια*—умъ); во 2-хъ, добродѣтели неразумной, но управляемой разумомъ части души—добродѣтели этическія: таковы суть, на примѣръ: справедливость, храбрость, умѣренность. Послѣднія собственно и составляютъ область этики, а потому спрашивается, что-же такое этическая добродѣтель? Добродѣтель не есть отдѣльный поступокъ; она не есть временное душевное состояніе, преходящій аффектъ: она есть прежде всего постоянное свойство души, въ силу котораго душа постоянно руководствуется извѣстной нормой, правиломъ въ своей дѣятельности; добродѣтель, такимъ образомъ, не есть только теоретическое сознаніе разума, но постоянное свойство воли, природное качество души, укоренившееся путемъ долголѣтняго воспитанія и упражненія. Съ этой точки зрѣнія Аристотель рѣшительно возстаетъ противъ Сократическаго ученія, которое сводитъ добродѣтель къ чисто теоретической дѣятельности познанія: напр. справедливость не есть только познаніе справедливаго; мы не называемъ справедливымъ того, кто, обладая теоре-

тическимъ сознаниемъ справедливости, поступаетъ въ противорѣчіе съ этимъ сознаниемъ; мы не назовемъ справедливымъ и того, кто въ единичныхъ случаяхъ поступалъ справедливо; а только того, кто во всей своей дѣятельности постоянно и неизмѣнно пользовался и руководствовался правилами справедливости; добродѣтель, такимъ образомъ, есть теоретическое правило, обратившееся въ неизмѣнное природное качество души, въ нераздѣльное свойство характера. Добродѣтель, такимъ образомъ, есть результатъ взаимодействія двухъ факторовъ: природной наклонности и разума; для того, чтобы правило разума стало опредѣляющимъ началомъ нравственной дѣятельности, требуется еще третье условіе: привычка. Добродѣтель вырабатывается только путемъ привычки слѣдовать извѣстному общему правилу въ цѣломъ рядѣ однородныхъ случаевъ. Никто не рождается добродѣтельнымъ; добродѣтель не есть врожденное, природное свойство: добродѣтель предполагаетъ свободную дѣятельность разума, свободу выбора между добромъ и зломъ; съ другой стороны недостаточно одной теоретической, разумной дѣятельности, недостаточно одного сознанія добра для того, чтобы быть добродѣтельнымъ; для этого нужно опредѣленное направленіе воли, извѣстный складъ характера, который пріобрѣтается только путемъ долговременнаго воспитанія и упражненія; необходима привычка; для того, чтобы быть справедливымъ, нужно привыкнуть поступать справедливо.

Такимъ образомъ, природа, привычка и разумъ суть три основныя условія добродѣтели. Какъ разумная дѣятельность, добродѣтель свободна. Человѣкъ въ самомъ себѣ заключаетъ самобытное начало всей своей нравственной дѣятельности, онъ есть причина всѣхъ своихъ дѣйствій; всякій единичный актъ нашей воли есть результатъ свободного выбора; въ каждомъ данномъ случаѣ мы свободно выбираемъ между добромъ и зломъ; если же въ цѣломъ рядѣ однородныхъ случаевъ мы выбираемъ извѣстное нравственное дѣйствіе, неизмѣнно слѣдуемъ одному и тому же правилу, то въ концѣ концовъ складывается извѣстная привычка, нравственное правило обращается въ постоянное свойство характера, въ добродѣтель. Такимъ образомъ наша нравственная свобода, способность свободного выбора опредѣляетъ не только единичный актъ нашей воли, но участвуетъ въ самомъ образованіи нашего характера. Поэтому человѣкъ отвѣтственъ не только за каждый свой единичный поступокъ, но и за весь свой нравственный складъ; въ противоположность Сократу, который утверждалъ, что никто не бываетъ добровольно злымъ, Аристотель учитъ, что зло также добровольно,

также свободно, какъ и добро; утверждая противоположное, мы въ самомъ корнѣ подкапываемъ понятіе о нравственной отвѣтственности; если мы допустимъ, что можно быть злымъ противъ воли, что человѣкъ не есть виновникъ своихъ собственныхъ злыхъ дѣйствій, то мы должны послѣдовательно отрицать вмѣняемость преступленій; съ этой точки зрѣнія уголовный законъ, карающій преступниковъ, обращается въ вопіющую несправедливость. Такимъ образомъ, въ основѣ нравственной дѣятельности лежитъ способность свободного выбора; но эта способность выбора не должна быть понимаема, какъ абсолютная свобода воли; конечная цѣль нравственной дѣятельности находится внѣ сферы человѣческой свободы; конечныя цѣли дѣятельности предопредѣлены извнѣ и потому не зависятъ отъ человѣческаго произвола; каждое наше нравственное дѣйствіе предполагаетъ уже извнѣ предопредѣленную цѣль; мы свободны лишь въ выборѣ средствъ для осуществленія этой цѣли; напр. конечная цѣль политической дѣятельности есть общественная польза, общее благо; человѣкъ свободенъ лишь въ выборѣ средства для осуществленія этой цѣли; опредѣленіе же самой цѣли, самой сущности блага лежитъ внѣ свободной воли человѣка. Конечная цѣль человѣческаго существованія предопредѣлена, а потому не зависитъ отъ свободного выбора.

Такимъ образомъ, въ понятіе добродѣтели входятъ два существенные признака: во 1-хъ, она есть постоянное и неизмѣнное свойство характера; во 2-хъ, она есть результатъ свободной дѣятельности.

Оба эти опредѣленія слишкомъ общаго, отвлеченнаго свойства; недостаточно знать, что добродѣтель есть свойство характера; спрашивается, какое свойство? Какъ въ каждомъ данномъ случаѣ проявляется нравственная свобода? Добродѣтель есть осуществленіе объективнаго блага. Какъ же, спрашивается, осуществляется въ каждомъ данномъ случаѣ это благо? На этотъ вопросъ мы получаемъ слѣдующій отвѣтъ: въ природѣ каждаго человѣка, какъ и существа и каждой дѣятельности заключается извѣстная мѣра; съ нарушеніемъ этой мѣры уничтожается органическое равновѣсіе; для нашего душевнаго благосостоянія, точно такъ же, какъ и для нашего тѣлеснаго здоровья, вредны излишества и недостатки: живой организмъ можетъ быть погубленъ излишкомъ, точно такъ же, какъ недостаткомъ питанія: здоровье, благосостояніе организма зависитъ отъ соблюденія извѣстной мѣры, извѣстной середины между излишкомъ и недостаткомъ; точно также нормальное, счастливое состояніе нашей души

зависитъ отъ соблюденія ея середины между двумя крайностями; соблюденіемъ середины между излишествомъ и недостаткомъ опредѣляется и задача практической или этической добродѣтели. Каждая добродѣтель есть ничто иное, какъ середина между двумя крайностями, двумя пороками: такъ напр. щедрость есть середина между расточительностью и скупостью; храбрость есть середина между безумной отвагой, сумасбродствомъ и трусостью. Середина въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣляется практическимъ тактомъ, благоразуміемъ его. Такимъ образомъ добродѣтель опредѣляется, какъ преднамѣренное направленіе характера, состоящее въ соблюденіи середины, опредѣляемой для насъ разумомъ, согласно съ требованіемъ благоразумія.

Разбирая различныя добродѣтели, Аристотель всего дольше останавливается на ученіи о справедливости, которому онъ посвящаетъ цѣлую книгу своей этики. Справедливость есть добродѣтель политическая по преимуществу; вотъ почему Аристотель всего дольше сосредоточиваетъ на ней свое вниманіе и вотъ почему ученіе о справедливости представляетъ для насъ особенный интересъ. Справедливость, въ широкомъ эллинскомъ смыслѣ слова, не есть только одна изъ добродѣтелей; говоря словами Аристотеля, она не есть часть, а вся добродѣтель: въ этомъ широкомъ смыслѣ слова, понятіе справедливости совпадаетъ съ понятіемъ добродѣтели вообще, заключаая въ себѣ всѣ частныя добродѣтели. Какова же всеобщая норма справедливости? Эта всеобщая норма, опредѣляющая въ каждомъ данномъ случаѣ, что справедливо есть законъ. Съ точки зрѣнія народнаго эллинскаго міросозерцанія законъ есть безусловное мѣрило нравственнаго и безнравственнаго; въ согласіи съ народнымъ міросозерцаніемъ Аристотель учитъ, что справедливость есть тоже, что законное, что несправедливое есть тоже, что противозаконное. Но это вѣрно только относительно наилучшаго общежитія. Только въ наилучшемъ государствѣ законъ совпадаетъ съ безусловной справедливостью: въ дѣйствительности же существующія положительныя законодательства часто отклоняются отъ справедливости, часто служатъ другимъ интересамъ, ничего общаго съ справедливостью не имѣющимъ: поэтому въ дѣйствительности законъ и справедливость не всегда совпадаютъ и часто противорѣчатъ другъ другу. Поэтому Аристотель различаетъ справедливое по природѣ отъ справедливости законной, какъ результата произвольнаго соглашенія людей. Существенный признакъ справедливости заключается въ томъ, что она опредѣляетъ отношеніе къ другимъ

людямъ, что, слѣдовательно, она въ широкомъ смыслѣ обнимаетъ собою всю нравственную дѣятельность въ ея отношеніи къ ближнимъ, къ общежитію. Аристотель именно и разсматриваетъ ее съ этой точки зрѣнія, оставляя въ сторонѣ первоначальное опредѣленіе справедливаго, какъ законнаго. На ряду съ понятіемъ справедливости въ широкомъ смыслѣ слова, какъ добродѣтели вообще, Аристотель устанавливаетъ другое понятіе справедливости, какъ спеціальной добродѣтели, справедливости въ тѣсномъ смыслѣ слова. Такъ понимаемая справедливость есть добродѣтель, распредѣляющая пользование различными благами въ общежитіи между отдѣльными его членами. Эти блага суть состояніе, имущество и честь. Во всеобщемъ соперничествѣ личныхъ стремленій, среди всеобщаго столкновенія интересовъ матеріальныхъ и личныхъ, справедливость опредѣляетъ собою порядокъ соотношенія этихъ противоположныхъ интересовъ, разграничиваетъ сферу дѣятельности отдѣльныхъ лицъ, опредѣляя правомочіе каждаго. Справедливость въ этомъ смыслѣ слова опредѣляетъ мѣсто каждаго человѣка въ общежитіи, его отношеніи къ власти и къ матеріальнымъ благамъ, его права политическія и частныя—имущественныя. Положеніе человѣка въ обществѣ опредѣляется извѣстной мѣрой, границей: отношеніе ко внѣшнимъ благамъ также опредѣляется серединой между излишествомъ и недостаткомъ; отысканіе этой мѣры, этой середины и составляетъ задачу справедливости. Справедливость, такимъ образомъ, заключается въ пропорціональномъ раздѣленіи благъ между отдѣльными членами общежитія; основной принципъ ея есть равенство; это-то равенство и опредѣляетъ собою середину между излишествомъ и недостаткомъ. Какъ въ живомъ организмѣ благосостояніе и здоровье цѣлаго зависитъ отъ равномѣрнаго питанія всѣхъ частей, такъ и въ общежитіи общее благо требуетъ равномѣрнаго распредѣленія матеріальныхъ и духовныхъ благъ между отдѣльными членами: справедливость, такимъ образомъ, есть тоже; что органическое равновѣсіе; справедливости противорѣчитъ неумѣренное преобладаніе одного члена общества или сословія надъ другимъ; излишнее благосостояніе, богатство, съ одной стороны, точно такъ же, какъ и недостатокъ, бѣдность—съ другой; справедливость, такимъ образомъ, есть, во 1-хъ, дѣятельность распредѣляющая, и, во 2-хъ, уравнивающая. Какъ распредѣляющая справедливость, такъ и уравнивающая суть лишь двѣ стороны одной и той же дѣятельности, одно и тоже понятіе справедливости. Справедливость распредѣляющая заключается въ пропорціональномъ раздѣленіи благъ между отдѣль-

ными членами общежитія, въ установленіи равенства. Эта пропорціональность не ариѳметическая, а геометрическая: каждый отдѣльный членъ общежитія пользуется матеріальными и духовными благами пропорціонально своимъ достоинствамъ. Общественное положеніе каждаго отдѣльнаго члена общежитія опредѣляется его общественными заслугами и личными качествами; и какъ личные качества, таланты и достоинства людей не одинаковы, точно такъ же не должно быть одинаково и имущественное благосостояніе и степень власти, почести, какими пользуется каждый. Равенство, котораго требуетъ справедливость, есть равенство *κατ'ἀξίαν*, т. е. по достоинству, а не поголовное, равенство пропорціональное. Если Ахиллъ вдвое превосходилъ Аякса своими личными достоинствами, то Ахиллъ вдвое противъ Аякса долженъ пользоваться частію и матеріальнымъ благосостояніемъ: таковъ принципъ распредѣляющей справедливости. Уравнивающая справедливость опредѣляетъ частныя отношенія лицъ между собою, разграничиваетъ сферы частныхъ правъ и интересовъ, заботится о томъ, чтобы никто не вторгался въ чужую сферу интересовъ, чтобы никто не нарушалъ правъ ближняго; справедливость уравнивающая заключается въ возстановленіи органическаго равновѣсія правъ и обязанностей тамъ, гдѣ она нарушается вторженіемъ одного лица въ сферу другого; она возстановляетъ нарушенное право, вознаграждаетъ потерпѣвшаго и отнимаетъ у лица, нанесшаго ущербъ, выгоду, пріобрѣтенную имъ на счетъ другого: принципъ уравнивающей справедливости есть пропорціональность, но не геометрическая, а ариѳметическая. Вознагражденіе лица потерпѣвшаго должно быть равно причиненному ему ущербу. Справедливость уравнивающая, такимъ образомъ, не должна быть понимаема, какъ справедливость карающая; она не есть возмездіе; она не наказываетъ преступника, а только отнимаетъ похищенное имъ, уничтожаетъ съ одной стороны неправильно пріобрѣтенную выгоду, а съ другой причиненный ущербъ. Она только возстановляетъ нарушенное равенство—состояніе, предшествовавшее правонарушенію.

Справедливость уравнивающая регулируетъ всѣ отношенія частныхъ лицъ между собою; въ частныхъ договорахъ она устанавливаетъ тоже отношеніе между контрагентами, при которомъ выгоды, получаемыя каждой стороною, и услуги, которыя оказываютъ одна другой, взаимно другъ друга уравниваютъ. Здѣсь также господствуетъ принципъ равенства, но уже въ смыслѣ ариѳметической пропорціональности; каждый изъ договаривающихся получаетъ выгоду

совершенно равную оказанной имъ услугѣ: такъ напр. плата рабочаго есть эквивалентъ его труда и т. п. Въ договорахъ, касающихся мѣны, обмѣниваемые цѣнности также должны быть равны; но количества обмѣниваемыхъ продуктовъ обратно пропорціональны ихъ стоимости; т. е., чѣмъ дешевле стоитъ одинъ продуктъ, тѣмъ большее количество его потребуется для того, чтобы уравновѣсить стоимость другого болѣе дорогого продукта. Положимъ, напримѣръ, что сапожникъ обмѣнивается съ земледѣльцемъ; допустимъ, что пара сапогъ стоитъ столько же, сколько—пять мѣръ пшеницы. Очевидно, что количество мѣръ пшеницы будетъ въ пять разъ превосходить число паръ сапогъ, т. е., что количества обмѣниваемыхъ продуктовъ будутъ обратно пропорціональны ихъ стоимости. Обмѣниваемые продукты находятся между собою не въ ариѳметической, а въ геометрической пропорціи. Общую естественную мѣру цѣнности различныхъ продуктовъ составляетъ потребность въ даннаго рода товарахъ; но въ видахъ удобства мѣны установлена другая, искусственная мѣра; мѣновой знакъ—монета.

Такимъ образомъ, сущность справедливости заключается въ установленіи органическаго равновѣсія въ общежитіи. Съ этой точки зрѣнія названія справедливаго заслуживаетъ тотъ, кто въ своихъ отношеніяхъ къ ближнимъ руководствуется вышеуказанными началами равенства, который сообразно съ этимъ довольствуется своимъ добромъ и общественнымъ положеніемъ и не завидуетъ чужому, кто во всѣхъ отношеніяхъ къ ближнимъ умѣетъ находить ту середину, при которой его интересы находятся въ гармоническомъ равновѣсіи съ интересами ближнихъ; въ качествѣ добродѣтели справедливость есть дѣятельность свободная: справедливымъ мы не называемъ того, кто дѣйствуетъ по внѣшнему принужденію, а только того, кто дѣйствуетъ совершенно свободно, добровольно.

Справедливость есть по преимуществу добродѣтель общежительная, политическая. Но справедливость въ обширномъ смыслѣ слова, въ противоположность справедливости, какъ спеціальной добродѣтели, заключаетъ въ себѣ всѣ добродѣтели, объединяетъ въ себѣ всю нравственную дѣятельность. Въ государствѣ, какъ союзѣ разумныхъ существъ, человѣкъ достигаетъ конечной высшей цѣли своего существованія, и вотъ почему добродѣтель политическая, справедливость есть сумма и вѣнецъ всѣхъ этическихъ добродѣтелей Аристотеля; общежитіе, государство есть мѣра всѣхъ человѣческихъ добродѣтелей; въ одинокомъ состояніи добродѣтель была бы невозможна; всѣ цѣли нравственной дѣятельности сосредоточиваются

вокруг общежитія, государства, а потому добродѣтель возможна только въ немъ и черезъ него. Какъ высшая цѣль жизни, государство опредѣляетъ первоначальное направленіе человѣческой воли; государство, какъ общее благо, имѣетъ въ виду счастье всѣхъ и каждаго, а, слѣдовательно, и добродѣтель, такъ какъ добродѣтель есть главный существенный элементъ счастья. Главная цѣль государственной дѣятельности, поэтому, состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать всѣхъ гражданъ счастливыми и добродѣтельными. Задачи этики и политики, такимъ образомъ, совпадаютъ. Спрашивается, какимъ же путемъ государство можетъ сдѣлать гражданъ добродѣтельными? Посредствомъ общественнаго воспитанія.

Воспитательная дѣятельность государства заключается въ цѣломъ рядѣ законодательныхъ мѣръ, которыя простираются на всю жизнь гражданъ съ самаго ранняго возраста и до позднихъ лѣтъ: этимъ путемъ вырабатывается въ населеніи привычка съ малолѣтства подчиняться извѣстнымъ нравственнымъ правиламъ, образуется весь нравственный складъ гражданина; все уголовное законодательство не имѣетъ другой цѣли, кромѣ воспитанія добродѣтели путемъ страха наказанія; воспитательная цѣль государства достигается съ одной стороны путемъ устрашенія злыхъ, а съ другой—путемъ вознагражденія добрыхъ; въ благоустроенномъ государствѣ великія заслуги не остаются безъ вознагражденія, точно такъ же, какъ преступленія не должны оставаться безпаказанными.

Только въ общежитіи возможно необходимое для человѣка нравственное воспитаніе; внѣ общежитія человѣкъ есть существо несовершенное и неполное. Полнота и совершенство достигается только въ нравственномъ общеніи людей. Отсюда врожденное стремленіе человѣка къ общенію со своими ближними, къ общежитію. Несовершенные въ одинокомъ состояніи, люди въ общежитіи восполняютъ и совершенствуютъ другъ друга. Человѣкъ есть по природѣ животное общественное, политическое. Поэтому, естественное, природное состояніе человѣка не есть одиночество, а союзъ съ своими ближними, общеніе съ ними. Это стремленіе къ нравственному общенію съ людьми получаетъ у Аристотеля названіе дружбы. Подъ дружбой Аристотель разумѣетъ вообще влеченіе человѣка къ собѣ подобнымъ; такъ понимаемая дружба есть начало всѣхъ общественныхъ отношеній. Дружба является во 1-хъ, образующимъ началомъ семьи, какъ первоначальной общественной единицы. Она лежитъ въ основѣ отношеній родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ и между собою; она опредѣляетъ собою вообще всѣ родственныя отношенія.



Далѣ дружба связуетъ лицъ, находящихся внѣ всякихъ родственныхъ отношеній; она соединяетъ господина съ рабомъ, и равныхъ съ равными; наконецъ, она объединяетъ отдѣльныя семейства между собою, связуетъ ихъ въ общественный союзъ, въ государство. Такимъ образомъ, дружба есть начало всѣхъ общественныхъ связей: она есть съ одной стороны одна изъ формъ нравственнаго общенія людей; но такъ какъ съ другой стороны дружба связуетъ людей въ организованный общественный союзъ—государство, то ученіе о дружбѣ въ значительной степени выходитъ за предѣлы этики, являясь переходной ступенью къ политикѣ, и какъ бы введеніемъ къ ученію о государствѣ.

---

## ПОЛИТИКА. ПОНЯТІЕ О ГОСУДАРСТВѢ И ЕГО СОСТАВНЫХЪ ЧАСТЯХЪ.

Политика Аристотеля открывается ученіемъ о государствѣ. Въ основѣ всякаго человѣческаго общенія лежитъ стремленіе къ благу, какъ конечной цѣли. Что вѣрно относительно низшихъ формъ человѣческаго общенія то тѣмъ болѣе вѣрно относительно государства, какъ высшей, совершеннѣйшей формы, обнимающей въ себѣ всѣ остальные; всякое соединеніе людей, всякое общество, какъ такое, имѣетъ въ виду общее благо всѣхъ своихъ членовъ; но высшее благо, совершенство человѣческой жизни достигается только въ государствѣ. Общественные союзы низшаго порядка, какъ напр. семья или деревня не заключаютъ въ себѣ полноты и совершенства человѣческой жизни. То и другое достигается посредствомъ соединенія отдѣльныхъ семействъ и деревень въ государство, πόλις. Въ государствѣ отдѣльныя семьи и деревни восполняютъ другъ друга, образуя высшій и совершеннѣйшій союзъ, конечный предѣлъ всякаго совершенства. Государство отличается отъ низшихъ формъ человѣческаго общенія, *toto genere*, т. е. не только количественно, но и качественно. Каждая изъ этихъ низшихъ формъ относится къ государству, какъ часть къ цѣлому, какъ отдѣльный органъ къ политическому цѣлому. Опредѣляя понятіе государства, Аристотель разлагаетъ его на отдѣльныя составныя части. Первоначальная элементарная единица—наименьшая часть государства—есть отдѣльная личность; путемъ сложенія этихъ отдѣльныхъ единицъ, путемъ соединенія людей образуется сначала семья, какъ половое соединеніе мужчины и женщины;—затѣмъ соединеніе господина съ

рабомъ ради общей хозяйственной цѣли; всякое частное хозяйство или домъ (*οἶκος*) состоитъ изъ этихъ элементарныхъ частей: мужа, жены и раба; такое элементарное, первоначальное соединеніе людей достаточно для удовлетворенія повседневныхъ житейскихъ нуждъ; слѣдующая, высшая ступень человѣческаго общенія—деревня есть соединеніе отдѣльныхъ хозяйствъ. Деревня есть уже сравнительно высшая ступень совершенства человѣческаго общежитія; въ ней, слѣдовательно, удовлетворяются не только первоначальныя житейскія нужды, но и сравнительно высшія человѣческія потребности. Деревня есть какъ бы колонія семьи, произшедшая путемъ естественнаго размноженія послѣдней. Путемъ размноженія семья постепенно разрастается въ союзъ родичей, пока, наконецъ, черезъ нѣсколько поколѣній это размноженіе не достигнетъ такихъ размѣровъ, что и самое родство теряется, забывается; тогда семья обрацается въ деревню.

Что деревня произошла отъ семьи, это доказывается уже тѣмъ, что въ деревнѣ, какъ и въ семьѣ, управляютъ отцы семействъ, домовладыки. Такимъ образомъ деревня, есть разросшаяся семья. Деревня составляетъ лишь переходную ступень къ государству. Городъ *πόλις* или, что тоже, государство, говоря словами Аристотеля, есть «соединеніе многихъ деревень ради общенія, наилучшей совершенной жизни». Если въ семьѣ удовлетворяются только первоначальныя, житейскія нужды, а деревня уже возвышается надъ этими низшими повседневными потребностями, то въ государствѣ, какъ въ высшей формѣ общежитія, всѣ человѣческія потребности, не только матеріальныя, но и высшія духовныя находятъ себѣ удовлетвореніе. Такимъ образомъ, низшія формы человѣческаго общенія, какъ домъ, семья, деревня, суть лишь разчлененія государства, составныя егѳ части. Въ порядкѣ развитія генезиса, низшія формы предшествуютъ высшей и потому государство является не началомъ, а концомъ, высшей ступенью развитія. Но по природѣ, по своему понятію, государство предшествуетъ отдѣльному лицу или семьѣ; организмъ, какъ цѣлое, существуетъ раньше своихъ частей, раньше отдѣльныхъ органовъ въ живомъ тѣлѣ; отдѣльный членъ, какъ напр. рука или нога не можетъ существовать внѣ тѣла, внѣ органическаго единства съ прочими частями; тотъ или другой членъ получаетъ значеніе руки или ноги только въ цѣломъ организмѣ и вотъ почему мы говоримъ, что организмъ, какъ цѣлое, существуетъ раньше своихъ частей.

Точно тоже вѣрно и по отношенію къ государству. По отноше-

нію къ государству каждый отдѣльный человѣкъ или хозяйство есть лишь одинъ изъ членовъ органовъ; вотъ почему внѣ государства человѣкъ есть такое же несовершенное существо, не имѣющее цѣли и смысла, какъ рука или нога, отсѣченная отъ тѣла. Человѣкъ есть по природѣ животное политическое, общественное, болѣе чѣмъ какое-либо другое изъ животныхъ; врожденное стремленіе къ общежитію присуще и многимъ другимъ существамъ, какъ напр. пчеламъ и всѣмъ стаднымъ животнымъ; но человѣку въ большей степени, чѣмъ кому либо изъ низшихъ существъ: изъ всѣхъ животныхъ одинъ человѣкъ обладаетъ органомъ духовнаго общенія—словомъ ему одному свойственъ разумъ, способность общезительная по преимуществу.

Какъ въ общежитіи человѣкъ есть совершеннѣйшее божественное существо, такъ, наоборотъ, внѣ общежитія, въ одинокомъ состояніи, несовершеннѣйшее, злѣйшее, хищное, наклонное къ истребленію и опаснѣйшее изъ всѣхъ животныхъ, ибо онъ одинъ владѣть оружіемъ. Внѣ общежитія, говоритъ Аристотель, можетъ жить только Богъ или звѣрь.

## УЧЕНІЕ О РАБСТВѢ.

Установивъ, такимъ образомъ, общее понятіе государства, Аристотель обращается къ дальнѣйшему анализу дома, какъ составной части государства. Всякое совершенное хозяйство или домъ, говоритъ Аристотель, состоитъ изъ рабовъ и свободныхъ; семья свободныхъ въ свою очередь состоитъ изъ мужа и жены, родителей и дѣтей; а потому, чтобы получить понятіе о хозяйствѣ, нужно начать съ изслѣдованія этихъ составныхъ его частей.

Рабъ есть прежде всего составная часть хозяйства, орудіе. Всякое благоустроенное хозяйство нуждается въ цѣлой совокупности матеріальныхъ средствъ, въ орудіяхъ, въ органахъ для осуществленія своихъ цѣлей. Эти орудія раздѣляются на одушевленные и неодушевленные; къ числу первыхъ принадлежатъ напр. домашнія животныя, къ числу вторыхъ орудія мертвыя, не имѣющія самостоятельной жизни—души, какъ напр. плугъ или лопата; къ числу первыхъ принадлежитъ и рабъ; рабъ есть ничто иное, какъ одушевленное орудіе хозяйства; въ этомъ его конечное назначеніе, этимъ опредѣляется весь смыслъ его существованія. Мертвыя, неодушевленные орудія хозяйства не подчиняются одному

только зову хозяину, не повинуются непосредственно его приказанію, покоряясь только физической силѣ. Вотъ почему хозяйство пужается въ орудіяхъ живыхъ, одушевленныхъ, какъ рабы и домашнія животныя; эти одушевленные орудія, въ противоположность неодушевленнымъ, непосредственно послушны голосу разума. Если бы матеріальныя орудія обладали способностью самостоятельной жизни, движенія, если бы, на примѣръ, ткацкіе станки сами могли ткать, лодки плавать,—то въ одушевленныхъ орудіяхъ не было бы нужды, и рабскій трудъ не былъ бы необходимъ, какъ посредникъ между волей хозяина и мертвыми орудіями хозяина. Рабъ есть какъ-бы членъ, органъ господина, только отдѣльный отъ его тѣла. Вотъ почему право господина надъ рабомъ столько же неотъемлемо, сколько же священно, какъ и право надъ собственнымъ тѣломъ. Рабство, такимъ образомъ, есть необходимое, существенное условіе всякаго благоустроеннаго хозяйства. Такое положеніе раба въ хозяйствѣ есть лишь одно изъ проявленій всеобщаго природнаго закона. Рабство есть общій законъ, опредѣляющій соотношеніе всѣхъ природныхъ силъ. Во всей природѣ мы видимъ господство высшихъ, разумныхъ силъ надъ низшими, слѣпыми и неразумными началами. Во всѣхъ живыхъ существахъ душа господствуетъ, тѣло рабствуетъ; однако бываетъ и наоборотъ: случается, что тѣло господствуетъ надъ душой, но такое господство тѣла есть аномалія, уродливое явленіе, разрушающее благосостояніе и здоровье организма; господство души надъ тѣломъ есть первое условіе нормальнаго, здороваго состоянія. Въ обществѣ души соотвѣтствуютъ—свободные, тѣлу—рабы. Аристотель особенно подчеркиваетъ эту аналогію, настаивая на томъ, что власть души надъ тѣломъ есть власть деспотическая, однородная съ властью господина надъ рабомъ. Господинъ представляетъ собою духовное начало, мыслящій и повелѣвающій разумъ; отъ него исходитъ руководящая мысль, планъ хозяйства.

Напротивъ, рабъ есть начало пассивное: ему, какъ орудію, принадлежитъ только осуществленіе предначертаній господина. Господа отличаютъ отъ рабовъ своихъ культурнымъ образованіемъ, развитіемъ; они представляютъ собою культурную идею государства; напротивъ, рабы по природѣ лишены способности умственнаго развитія, самостоятельнаго мышленія; они приспособлены только къ черному физическому труду. Отличіе раба и господина коренится въ самой психической природѣ того и другого: природа надѣляетъ однихъ умомъ, другихъ физическою крѣпостію, предназначаетъ однихъ къ

господству, другихъ къ рабству; это отличіе изображается въ самомъ тѣлесномъ строеніи: природа стремится сдѣлать тѣла рабовъ крѣпкими и способными къ тяжелому труду, а тѣла свободныхъ, напротивъ, прямыми, стройными и прекрасными; тѣла свободныхъ не приспособлены къ матеріальному труду, но за то годны для дѣятельности военной и политической. Случается иногда и наоборотъ: природа стремится произвести наилучшее, но часто ошибается, часто бываетъ безсильна въ своемъ стремленіи; этимъ объясняется то, почему въ рабскомъ тѣлѣ иногда живетъ свободная душа, и, наоборотъ, рабская душа рождается въ прекрасномъ тѣлѣ, приспособленномъ къ свободѣ. Во всякомъ случаѣ, говоритъ Аристотель, если бы одни люди, „хотя бы только тѣломъ настолько отличались отъ всѣхъ остальныхъ, насколько образы боговъ отличаются отъ людей, то всѣ бы согласились въ томъ, что всѣ остальные люди достойны служить первымъ.“ Господа представляютъ собою начало разумное, божественное; рабы, напротивъ, соотвѣтствуютъ матеріи, представляютъ собою тѣлесныя орудія воли господина. Отличіе раба отъ свободнаго коренится, такимъ образомъ, какъ въ духовной, такъ и въ тѣлесной организаціи того и другого: рабъ отъ природы лишентъ способности свободнаго самоопредѣленія, выбора—онъ лишентъ способности разума и совѣта; это особенности психологическаго устройства и нравственнаго склада раба; рабъ есть по природѣ существо несовершенное, неполное, а потому нуждается въ руководствѣ, въ управленіи извнѣ; его подчиненіе господину также естественно, какъ и послушаніе домашнихъ животныхъ. По опредѣленію Аристотеля: рабъ есть тотъ, кто по природѣ принадлежитъ не самому себѣ, а другому; а принадлежитъ другому по природѣ можетъ только существо, лишенное свободной воли. Рабъ не способенъ къ самостоятельному мышленію, онъ обладаетъ лишь пассивнымъ умомъ способнымъ понимать предписанія и совѣтъ господина на столько, чтобы подчиняться имъ; въ этомъ все отличіе раба отъ животныхъ, которое, не обладая даже пассивнымъ умомъ, всецѣло подчинено чувственнымъ аффектамъ. Конечная цѣль раба не въ немъ самомъ, а въ господинѣ; подобно тому, какъ отдѣльный органъ, рука или нога, получаетъ свой смыслъ лишь въ отношеніи къ цѣлому организму, лишь поскольку онъ служитъ душѣ, точно также и рабъ имѣетъ значеніе лишь въ органическомъ единствѣ съ господиномъ, поскольку онъ является, такъ сказать, рукою своего хозяина.

Въ этомъ союзѣ раба и господина заключается счастье того и другого, ибо въ немъ тотъ и другой оуществляетъ свое природное назначеніе.

Интересы господина и раба тождественны: это тождество интересов порождает взаимную любовь, дружбу съ обѣихъ сторонъ; господинъ любить раба, какъ нераздѣльный органъ своего тѣла; а рабъ любить господина, какъ душу; рабъ не способенъ самъ понимать собственной пользы, а потому для собственного блага онъ долженъ подчиняться господину, служить ему съ истинно собачьей преданностью. Преданный рабъ обладаетъ и добродѣтелью; но эти рабскія добродѣтели не должны быть цѣнными слишкомъ высоко; во 1-хъ, онѣ чисто служебнаго свойства: вся добродѣтель раба есть не болѣе, какъ пригодность его, какъ орудія для хозяйственныхъ цѣлей, а во 2-хъ, и эта „малая“ добродѣтель раба не есть продуктъ свободной нравственной дѣятельности раба, а только результатъ высшаго духовнаго вліянія господина.

Основывая теорію рабства на особенности природнаго физическаго устройства, Аристотель, естественно, долженъ былъ придавать особенное значеніе различію расы. И дѣйствительно, Аристотель считалъ свободу, точно такъ-же, какъ и рабство, свойствомъ врожденнымъ и, потому самому, свойствомъ племени, расы.

Одни только эллины рождены, предназначены къ свободѣ; варвары, напротивъ, суть природныя рабы эллиновъ; въ этомъ Аристотель сходится съ Платономъ и въ этомъ тотъ и другой согласны съ народнымъ міросозерцаніемъ, которое только за эллинами признавало человѣческія права. Эллины, въ противоположность варварамъ, суть представители высшаго культурнаго начала—божественная раса; варвары-же суть темныя, стихійныя силы; вотъ почему, по словамъ Аристотеля, „варваръ и рабъ суть по природѣ одно и то же“. Вотъ почему Аристотель опять таки въ согласіи съ Платономъ учить, что война противъ варваровъ по природѣ справедлива. Эта война также естественна и также полезна, какъ и охота противъ дикихъ животныхъ; и какъ охота ведетъ къ пріобрѣтенію рабочей силы, ведетъ къ превращеніюпойманнаго животнаго изъ дикаго въ ручное, домашнее, такъ и война противъ варваровъ полезна, поскольку она доставляетъ рабочую силу—контингентъ военнопленныхъ; эти военнопленные варвары, обращаясь въ рабовъ, исполняютъ свое естественное назначеніе, пріобщаясь къ высшимъ культурнымъ цѣлямъ эллинской расы.

Аристотель признаетъ вообще, какъ правило, ходячее, общепринятое положеніе, что побѣда устанавливаетъ право собственности побѣдителей на жизнь и имущество побѣжденныхъ: побѣда, такимъ образомъ, составляетъ правомѣрное основаніе рабства. Побѣда ука-

зываетъ на превосходство побѣдителя, указываетъ на него, какъ на существо высшее, отъ природы предназначенное къ господству; всякая побѣда обусловлена прежде всего превосходствомъ добродѣтели со стороны побѣдителя; вотъ почему порабощеніе побѣжденных справедливо, но это общее правило допускаетъ многочисленныя исключенія; не только вѣчная справедливость, но и слѣпой жребій управляетъ человѣческими отношеніями. Часто война бываетъ несправедлива, часто побѣжденные, какъ люди, бываютъ лучше, благороднѣе побѣдителей; побѣда не всегда зависитъ отъ превосходства доблести и нерѣдко опредѣляется слѣпой случайностью; вотъ почему рабство не всегда бываетъ справедливо, правомѣрно; часто мы видимъ между рабами высокоодаренныхъ, лучшихъ людей, по природѣ предназначенныхъ къ свободѣ, случайно отклонившихся отъ своего природнаго назначенія. Здѣсь опять таки мы встрѣчаемъ все ту-же роковую ошибку, то-же безсиліе природы. Въ человѣческихъ отношеніяхъ, какъ и во всей природѣ, дѣйствуетъ не только божественный, разумный порядокъ, но и слѣпая матеріальная сила.

Другое проявленіе этой слѣпой силы есть случайность рожденія; сынъ наследуетъ положеніе своихъ родителей,— между тѣмъ часто случается, что отъ свободныхъ родителей рождаются дѣти съ низкими склонностями, съ характеромъ рабскимъ; и, наоборотъ, часто дѣти рабовъ отличаются благородствомъ характера и высокими дарованіями. Такимъ образомъ, въ природѣ, въ дѣйствительности мы видимъ частыя отклоненія отъ порядка разумнаго, цѣлесообразнаго, частыя нарушенія справедливости. Противники рабства безусловно неправы, когда они утверждаютъ противоразумность, противоестественность рабства, какъ такого; но они правы въ томъ, что рабство не всегда справедливо: есть множество людей, которые, будучи рабами только по закону, свободны по природѣ, и наоборотъ. Такія несообразности въ природѣ объясняются опять таки борьбой двухъ міровыхъ силъ: божественнаго разума, начала всего справедливаго и добраго, и слѣпой матеріальной силы, начала зла и несовершенства, которое противится предначертаніямъ разума.

## УЧЕНІЕ О СЕМЕЙНЫХЪ ОТНОШЕНІЯХЪ.

Семья въ глазахъ Аристотеля есть не болѣе, какъ подчиненный органъ государства. Всѣ семейныя отношенія съ этой точки зрѣнія получаютъ свою конечную цѣль, свое высшее опредѣленіе въ го-

сударствѣ; вслѣдствіе такого служебнаго отношенія семьи къ государству, семейныя отношенія понимаются и толкуются по аналогіи политическихъ, общественныхъ отношеній.

Отношеніе мужа къ женѣ уподобляется политической власти: оно во всемъ похоже на отношенія правителей къ управляемымъ; мужу по природѣ принадлежитъ управленіе женой; но это управленіе не есть власть деспотическая, а господство свободнаго надъ свободною. Жена по природѣ обладаетъ меньшею степенью совершенства, чѣмъ мужъ; но, въ противоположность рабу, она не есть существо, лишенное свободной воли. Она обладаетъ способностью разумнаго совѣта, но не обладаетъ той твердостью, рѣшительностью, которая нужна для господства надъ собою; вотъ почему жена подчинена мужу. Отношеніе отца къ дѣтямъ есть власть царская; въ основѣ этой власти лежитъ во 1-хъ, любовь, а во 2-хъ, превосходство умственной зрѣлости; ибо царь, съ одной стороны, обладаетъ естественными преимуществами надъ своими подданными: царь по природѣ есть тотъ, кто превосходитъ подданныхъ умомъ и развитіемъ. Но, съ другой стороны, по происхожденію царь состоитъ въ кровномъ родствѣ съ своими подданными. Таково-же и отношеніе отца къ дѣтямъ. Дѣти, рожденные въ свободѣ, отъ природы одарены способностью разумнаго совѣта и, слѣдовательно, свободной волей, но только въ незрѣломъ, неразвитомъ и какъ-бы зачаточномъ состояніи, а потому, отецъ господствуетъ надъ дѣтьми, какъ царь надъ подданными. Платонъ совершенно упраздняетъ семью. Аристотель, напротивъ, съ одной стороны, отстаиваетъ самостоятельность семьи противъ конечнаго поглщенія ея государствомъ, а съ другой, настаиваетъ на подчиненіи семьи въ служеніи государству, какъ высшей, конечной цѣли.

---

### ДАЛЬНѢЙШЕЕ РАЗВИТІЕ УЧЕНІЯ О ГОСУДАРСТВѢ. ПОЛЕМИКА ПРОТИВЪ ПЛАТОНА.

Съ точки зрѣнія изложеннаго ученія Аристотель разбираетъ политическія теоріи своихъ предшественниковъ, а равнымъ образомъ и нѣкоторыя положительныя законодательства, какъ напр. Спартанское и Критское. Въ этой полемикѣ противъ предшественниковъ собственное ученіе Аристотеля получаетъ дальнѣйшее развитіе, обогащается новыми положеніями. Съ точки зрѣнія Аристотеля, въ противоположность Платону, цѣль человѣка не на небѣ, а на землѣ:



земною цѣлью опредѣляются и задачи человѣческаго общества и государства. Что такое государство для Аристотеля? Сообщество для наилучшей жизни, совершенный союзъ, имѣющій въ себѣ «предѣлъ всякаго самодовольства», это союзъ самодовлѣющій, т. е. имѣющій въ самомъ себѣ какъ свою безусловную цѣль, такъ и необходимыя средства для удовлетворенія этой цѣли. Какъ у Платона, такъ и у Аристотеля наилучшее государство является воплощеніемъ божественнаго; его законъ, нормирующій человѣческія отношенія, представляется олицетвореніемъ безстрастнаго божественнаго разума: «гдѣ править законъ, тамъ править Божество, гдѣ господствуетъ человѣкъ, хотя бы лучший человѣкъ, тамъ править не только Богъ, но и звѣрь». (Polit kn. III, п) Но Божественное въ государствѣ Аристотеля воплощается не въ отрицаніи всѣхъ земныхъ интересовъ и привязанностей, а, напротивъ, во всестороннемъ развитіи разнообразной земной дѣятельности человѣка; государство это стремится не къ умерщвленію всего индивидуальнаго, личнаго въ человѣкѣ, а, напротивъ, заботится о земномъ довольствѣ и благосостояніи своихъ гражданъ. Какъ форма имманентная, внутренняя,—божественная идея въ государствѣ Аристотеля проявляется въ счастіи всѣхъ и каждаго, во всестороннемъ развитіи энергіи земной дѣятельности человѣка, въ его личномъ, семейномъ и общественномъ благосостояніи. Государство это прежде всего стремится къ земному благополучію своихъ членовъ; оно въ самомъ себѣ имѣетъ свою безусловную цѣль или энтелехію: не думая о будущей, вѣчной жизни своихъ гражданъ, оно учитъ ихъ пользоваться настоящимъ, стремясь лишь къ равномѣрному и справедливому распредѣленію земныхъ благъ, т. е. политическихъ правъ и матеріальнаго благосостоянія. Въ основѣ государства Платона лежитъ единая сверхчувственная идея блага; а государство Аристотеля, не зная единаго небеснаго блага, заботится о многихъ земныхъ благахъ.

Полемизируя противъ Платона, Аристотель отстаиваетъ частный интересъ, семью и частную собственность противъ поглощенія ихъ безличнымъ единствомъ общежитія. Платонъ хочетъ уничтожить всякое разнообразіе въ государствѣ, подчинивъ всю жизнь общества безличному божественному порядку. Онъ превращаетъ стройное созвучіе въ унисонъ, «симфонію» въ «гамофонію». Государство, какъ сложный организмъ, содержитъ въ себѣ величайшее разнообразіе органовъ. Всѣ составныя части государства, отдѣльныя личности, семьи, общины не схожи между собою; изъ этихъ не схожихъ элементовъ, каждый взятый въ отдѣльности несовершенъ; но

то, что не достаетъ одному, то восполняется всѣми другими; государство по Аристотелю есть единство многихъ и качественно разнородныхъ элементовъ,—оно не составляется изъ качественно однородныхъ частей. Какъ въ живомъ тѣлѣ отдѣльные органы не схожи между собою, рука отличается отъ ноги, нога не есть то же, что голова, такъ и въ государствѣ каждый отдѣльный членъ отличается качественно отъ другого и въ общемъ служеніи ихъ государству заключается высшее благо.

Поэтому Платонъ, упраздняя качественную разнородность составныхъ элементовъ государства, утверждая въ своемъ общегитіи безличное единство и однообразіе, уничтожаетъ въ корнѣ самое понятіе государства; общественный союзъ, преслѣдующій земную цѣль, имѣющій въ виду разнообразныя житейскія нужды, не мирится съ такимъ мертвымъ однообразіемъ; для того, чтобы уничтожить въ государствѣ всякую качественную разнородность, мы должны бы были, оставаясь послѣдовательными, свести государство къ одной общинѣ—семьѣ, наконецъ, къ одной ариѳметической единицѣ, отдѣльной личности: только въ отдѣльной личности, а не въ государствѣ возможно такое полное единство, какого требуетъ Платонъ. Платонова политія притомъ же и не въ состояніи упразднить земныхъ человѣческихъ интересовъ; имѣя въ виду человѣка идеальнаго, Платонъ слишкомъ мало считается съ земной его природой. Съ этой точки зрѣнія Аристотель возражаетъ противъ коммунистическаго идеала Платона. Установляя общность благъ между гражданами, государство Платона не въ состояніи упрочить того сдиподушія между ними, при которомъ только и достигается его конечная цѣль—осуществленіе божественной идеи блага. Общность женъ и имущества вносить только новый элементъ разногласія въ общество. Тамъ, гдѣ всякій можетъ назвать любую вещь своею, тамъ, гдѣ никто не имѣетъ исключительныхъ правъ на жену или ребенка, каждый отдѣльный предметъ пользованія, каждая женщина или ребенокъ можетъ стать яблокомъ раздора между всѣми гражданами. Идеальное общегитіе Платона не въ состояніи искоренить человѣческаго эгоизма и уже поэтому одному неосуществимо. Да и не зачѣмъ искоренять этого воплнѣ законнаго въ извѣстныхъ предѣлахъ стремленія къ личному, земному счастью; гораздо лучше обратить его на пользу общества. Упраздняя частный интересъ, Платоново государство лишаетъ себя одной изъ самыхъ сильныхъ пружинъ человѣческой дѣятельности. Вслѣдствіе врожденнаго человѣку эгоизма, каждый несравненно больше заботится о

себѣ и своему, чѣмъ объ общемъ благѣ. Стремленіе къ приобрѣтенію, къ индивидуальной собственности всегда служило однимъ изъ самыхъ сильныхъ побужденій къ дѣятельности. Никто не станетъ такъ трудиться для общества, какъ для самого себя.

Далѣе въ Платоновомъ государствѣ каждый взрослый смотритъ на малолѣтнихъ, какъ на своихъ дѣтей; у каждаго гражданина, слѣдовательно, здѣсь тысячи сыновей и дочерей. Но можетъ-ли отеческое и материнское чувство распространяться на такое огромное количество дѣтей; не обратятся-ли при этомъ условіи такія слова: какъ мой сынъ, мой отецъ, моя мать—въ пустые звуки; при такой попыткѣ расширить область отеческой или сыновней любви, мы въ самомъ корнѣ уничтожаемъ эту любовь; при слишкомъ большомъ расширеніи понятія родства, самое родственное чувство испаряется. Попытка упразднить семью невозможна, ибо семья коренится въ самомъ существѣ человѣческой природы; влеченіе къ семьѣ гораздо сильнѣе въ человѣкѣ, чѣмъ влеченіе къ государству, и связь семейная несравненно прочнѣе политической. Государство, которое пытается уничтожить семью, вступаетъ въ неравную и, потому, непосильную борьбу.

Стремленіе къ супружеской жизни, взаимная любовь мужа и жены есть естественное первоначальное свойство человѣческой природы; любовь къ дѣтямъ также одно изъ самыхъ сильныхъ человѣческихъ чувствъ: дѣти суть какъ бы живая связь брака. Вотъ почему связи кровнаго родства, какъ самая прочныя и естественныя, не могутъ быть уничтожены; система Платона, даже допущенная возможность ея осуществленія, не можетъ долго держаться; родственныя связи непременно обнаружатся; отцы и матери рано или поздно узнаютъ своихъ дѣтей по сходству или почему либо другому, дѣти—родителей; семья возстановится и идеальное государство рухнетъ. Чувство любви, дружбы, сильное до тѣхъ поръ, пока оно ограничивается тѣснымъ кругомъ родныхъ и близкихъ, улетучивается, какъ только мы обобщаемъ его, распространяемъ его на слишкомъ обширный кругъ лицъ: слово «другъ» утрачиваетъ весь свой смыслъ, когда оно становится синонимомъ согражданина. Какъ капля сладости, смѣшанная съ ведромъ воды, пропадаетъ, теряетъ всю свою сладость, такъ и чувство дружбы, слишкомъ расширенное, разжижается. Два чувства, два влеченія всего сильнѣе господствуютъ въ человѣкѣ: стремленіе къ собственности и любовь, влеченіе къ любимому предмету. Эти два движущія начала человѣческой природы—собственность и любовь игнорируются Платономъ, отсюда несостоятельность его государства.

Отставывая противъ коммунистической теоріи Платона принципъ частной собственности, Аристотель допускаетъ и общеніе матеріальныхъ благъ; но это общеніе не должно быть принудительнымъ, а добровольнымъ. Съ одной стороны, ради общей пользы имущества должны быть раздѣлены; съ другой стороны—каждый долженъ по мѣрѣ силъ дѣлиться своимъ достаткомъ съ друзьями; общеніе матеріальныхъ благъ должно быть дѣломъ личной добродѣтели, щедрости, а не принудительной государственной мѣры. Мы можемъ представить себѣ такое общественное устройство, при которомъ имущества раздѣлены между частными собственниками, за исключеніемъ нѣкоторыхъ статей, которыя составляютъ предметъ общаго пользованія. Въ Спартѣ, напр., земли раздѣлены между гражданами; каждый владѣетъ своимъ участкомъ; но илоты, собаки и лошади составляютъ предметъ общаго пользованія.

Мудрое законодательство должно стараться соединить выгоды частной собственности съ общимъ пользованіемъ нѣкоторыми частями дохода, оно должно располагать гражданъ дѣлиться своимъ достаткомъ съ друзьями, воспитывать въ нихъ щедрость.

Дѣленіе общественныхъ классовъ, предлагаемое Платономъ, также вызываетъ существенныя возраженія. Самое слабое мѣсто Политіи Платона есть характеристика отношенія двухъ господствующихъ классовъ. Мужественные и честолюбивые воины Платона всего менѣе способны стать слѣпыми, пассивными орудіями въ рукахъ философовъ; воины Платона вооружены, философы безоружны; послѣдніе неминуемо должны стать жертвой первыхъ. Затѣмъ имущественныя отношенія третьяго класса рабочихъ—неопредѣленны. Наконецъ, по самому своему общественному положенію этотъ низшій классъ поставленъ во враждебное отношеніе къ двумъ господствующимъ классамъ; послѣдніе представляютъ собою какъ бы военный гарнизонъ, который господствуетъ надъ безоружными ремесленниками, землепашцами; республика Платона, такимъ образомъ, распадается какъ бы на два государства, другъ другу противоположныя и враждебныя.

Наконецъ, послѣдній аргументъ противъ Политіи, имѣющій въ глазахъ Аристотеля самое существенное, рѣшающее значеніе, касается вопроса о счастіи гражданъ. Платонъ хочетъ блага своимъ гражданамъ, но, спрашивается, кто-же счастливъ въ его государствѣ? Правители и воины лишены всѣхъ тѣхъ благъ, безъ коихъ и самое счастье невозможно,—семья и частной собственности; положеніе третьяго класса рабочихъ тѣмъ болѣе незавидно. Республика Пла-

тона не достигаетъ самой существенной конечной цѣли, лежащей въ основѣ всякаго общежитія, какъ такого. Въ глазахъ Платона высшее благо въ торжествѣ безличнаго единства въ государствѣ. По Аристотелю-же государство должно удовлетворять въ себѣ самые разнородные интересы: высшее благо заключается въ развитіи индивидуальнаго разнообразія и разнородности, въ счастьи всѣхъ и каждаго. Какъ въ метафизикѣ Аристотель утверждаетъ противъ Платона самостоятельность, субстанціальность единичныхъ существъ, особей, такъ и въ Политикѣ, онъ отстаиваетъ самостоятельность и счастье отдѣльнаго человѣческаго субъекта противъ конечнаго поглощенія его государствомъ.

### УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕННОМЪ УСТРОЙСТВѢ; ПОНЯТІЕ О РАЗНЫХЪ ФОРМАХЪ ГОСУДАРСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА.

Установивъ, въ отличіе отъ Платона, понятіе государства, какъ единства разнородныхъ элементовъ, Аристотель въ третьей книгѣ Политики развиваетъ вытекающее отсюда понятіе государственнаго устройства. Если государство, какъ *συνολικισμός* соединяетъ въ себѣ разнородные элементы—семья, общины и отдѣльныя лица, то государственное устройство *πολιτεία* есть ни что иное, какъ порядокъ соотношенія—*τάξις* этихъ элементовъ, ихъ органическая форма. Государственное устройство въ государствѣ есть тоже, что душа въ тѣлѣ, т. е. самобытное начало жизни, движенія, которымъ опредѣляются всѣ жизненные отношенія общежитія; оно есть во 1-хъ, конечная цѣль дѣятельности каждаго изъ подчиненныхъ органовъ, т. е. каждаго отдѣльнаго лица, семьи или общины, во 2-хъ, порядокъ соотношенія этихъ органовъ, присущее имъ начало формы и наконецъ, въ 3-хъ, движущаяся причина, опредѣляющее начало всей общественной дѣятельности.

Государственное устройство есть существенный признакъ, существенное отличіе каждаго государства. Государство при всѣхъ переменѣхъ отдѣльныхъ частей, входящихъ въ его составъ, остается тождественнымъ съ самимъ собой до тѣхъ поръ, пока сохраняетъ неизмѣннымъ одно и тоже государственное устройство. Въ случаѣ измѣненія послѣдняго, напр. если демократія переходитъ въ олигархію, мы имѣемъ не тоже самое прежнее государство, а другое, новое.

Этимъ понятіемъ о государственномъ устройствѣ опредѣляется ученіе о гражданствѣ. Если государственное устройство есть сущ-

ность государства, то гражданинъ есть тотъ, кто является активнымъ участникомъ этого устройства, его активнымъ органомъ. Для того, чтобы быть гражданиномъ, недостаточно жить въ предѣлахъ территоріи, принадлежащей тому или другому городу: рабы и иностранцы, проживающіе въ предѣлахъ государства, не считаются гражданами. Одно происхожденіе отъ гражданъ само по себѣ также не опредѣляетъ понятія гражданина; гражданами мы называемъ въ демократіяхъ тѣхъ, кто участвуетъ въ народныхъ собраніяхъ и судахъ; въ другихъ государствахъ—тѣхъ, кто имѣетъ право занимать государственныя должности; вообще же мы называемъ гражданами всѣхъ тѣхъ, кто такъ или иначе имѣетъ доступъ къ верховной власти, правящей или судебной. Характеристическій признакъ гражданина есть болѣе или менѣе активное участіе въ судѣ и правленіи. Только при условіи такого участія, гражданинъ осуществляетъ въ себѣ идею государства; только при этомъ условіи отдѣльная личность живетъ жизнью политическаго цѣлаго, являясь дѣятельнымъ органомъ общественнаго тѣла. Это понятіе гражданина въ большей или меньшей степени проявляется при всѣхъ возможныхъ формахъ правленія; всего болѣе приближается къ его осуществленію демократія, гдѣ, дѣйствительно, каждый гражданинъ, какъ такой, обладаетъ правомъ непосредственнаго, активнаго участія въ судѣ и правленіи. Вотъ почему извѣстный современный изслѣдователь Аристотеля, Онкенъ, не безъ основанія говоритъ, что изложенное опредѣленіе гражданина вынесено изъ наблюденія Аѳинской демократіи. При другихъ формахъ политическаго устройства участіе гражданина въ политической и судебной дѣятельности менѣе прямое, непосредственное; но какъ бы то ни было гражданинъ только до тѣхъ поръ и лишь постольку остается гражданиномъ, поскольку онъ сохраняетъ извѣстную долю участія въ верховной власти.

Назначеніе гражданина заключается въ томъ, чтобы управлять и господствовать. Этимъ опредѣляется понятіе гражданской добродѣтели въ отличіе отъ добродѣтели общечеловѣческой. Последняя, т. е. общечеловѣческая добродѣтель свойственна вообще всѣмъ людямъ независимо отъ ихъ общественнаго положенія, возраста и пола; добродѣтельнымъ въ такомъ значеніи слова можетъ быть и рабъ, и ребенокъ и женщина,—и существо, вовсе лишенное политическихъ правъ. Но добродѣтель совершеннаго челоѣка далеко не тоже, что добродѣтель политическая: добродѣтель политическая и гражданская требуетъ отъ гражданина той мужественной зрѣло-

сти, которая дѣлаетъ его способнымъ, съ одной стороны, управлять, господствовать, а съ другой стороны, подчиняться, свободно повиноваться властямъ; добродѣтелью политической или гражданской обладаетъ лишь тотъ, кто по своимъ естественнымъ дарамъ и развитію способенъ быть дѣятельнымъ участникомъ верховной власти; власть политическая въ отличіе отъ деспотической есть господство равныхъ надъ равными. Политическая добродѣтель, поэтому, заключается въ томъ, чтобы совмѣщать господство и подчиненіе съ свободой и равенствомъ.

Дѣятельное участіе въ верховной власти требуетъ досуга, свободы отъ матеріальнаго ремесленнаго труда. А потому Аристотель спрашиваетъ себя, должны-ли ремесленники—*οἱ ῥάχανοι*—считаться гражданами? Ремесленники играютъ ту же роль въ государствѣ, какъ рабы въ частномъ хозяйствѣ; политическій досугъ высшихъ классовъ обезпеченъ не только трудомъ раба, но и трудомъ наемниковъ-ремесленниковъ, которые несутъ на себѣ тяжесть многихъ необходимыхъ работъ, безъ коихъ не можетъ жить общество;—спрашивается должны-ли эти поденщики считаться гражданами? Въ нѣкоторыхъ несовершенныхъ формахъ государственнаго устройства этотъ вопросъ рѣшается въ утвердительномъ смыслѣ: въ демократіяхъ ремесленники участвуютъ въ судахъ, народныхъ собраніяхъ и считаются полноправными гражданами; но такъ не должно быть въ наилучшемъ государствѣ. Ремесленники и поденщики не способны къ высшимъ добродѣтелямъ, а потому не должны считаться и гражданами въ наилучшемъ государствѣ, коего цѣль заключается въ осуществленіи высшаго совершенства человѣческой жизни. Государственное устройство, выражая собою порядокъ соотношенія отдѣльныхъ классовъ, семействъ и личностей, опредѣляетъ степень активнаго участія каждаго гражданина въ верховной власти, его политическія права и обязанности. Государственное устройство, поэтому, есть тоже, что форма правленія. Основной вопросъ всякаго государственнаго устройства есть вопросъ объ организациіи верховной власти о томъ, кому принадлежитъ верховная власть въ данномъ государствѣ? Затѣмъ уже слѣдуетъ вопросъ о распредѣленіи функций верховной власти между различными органами. Образъ правленія въ государствѣ опредѣляется его конечною цѣлью: государство есть соединеніе людей ради общаго блага; оно, слѣдовательно, имѣетъ въ виду совершенство и счастье всѣхъ гражданъ, а не какого-либо одного сословія или лица; поэтому государственное устройство должно стремиться къ органическому равновѣсію всѣхъ лицъ и сословій; это

органическое равновѣсіе устраняетъ возможность исключительнаго преобладанія одного лица и сословія; верховная власть имѣетъ въ виду интересы всѣхъ и каждаго; она не должна служить интересамъ одной части общества; она должна представлять собою цѣлое общество, какъ совокупность. Она должна служить благу управляемыхъ, а не выгодъ правителей. Съ этой точки зрѣнія Аристотель разбираетъ различныя, существующія въ дѣйствительности формы правленія, подвергая критической оцѣнкѣ достоинства каждой изъ нихъ. Смотря потому, служить-ли государство благу правителей или управляемыхъ, всѣ формы правленія раздѣляются на правильныя, нормальныя и извращенныя; формы извращенныя Аристотель сравниваетъ съ союзомъ господъ и рабовъ, установленнымъ ради выгоды господъ въ гораздо большей мѣрѣ, чѣмъ для пользы рабовъ. Смотря потому, кто является носителемъ, субъектомъ верховной власти, правильныя и неправильныя формы правленія въ свою очередь подраздѣляются на нѣсколько видовъ. Субъектомъ верховной власти можетъ быть или одно лицо, или какое нибудь одно сословіе или, наконецъ, весь народъ, какъ цѣлое, какъ совокупность. Сообразно съ этимъ правильныя формы правленія раздѣляются на правленіе единичное—монархію; правленіе меньшинства—аристократію, и, наконецъ, правленіе всего народа, которое Аристотель называетъ Политіей; всѣ эти три правильныя формы правленія сходятся между собою въ томъ, что имѣютъ въ виду благо управляемыхъ, а не интересы правителей. Извращенныя формы правленія суть ничто иное, какъ продуктъ вырожденія правильныхъ: когда верховная власть становится орудіемъ угнетенія подданныхъ, начинается служить интересамъ правителей вмѣсто управляемыхъ, то монархія обращается въ тираннію, аристократія въ олигархію и, наконецъ, политія въ демократію. Каждой правильной формѣ соответствуетъ извращенная. Такимъ образомъ, мы имѣемъ шесть формъ правленія: монархію, аристократію, политію, тираннію, олигархію, демократію.

Развитіе той или другой формы правленія стоитъ въ тѣсной связи съ самыми разнообразными условіями: оно зависитъ во 1-хъ, отъ народнаго характера, а во 2-хъ, отъ мѣстныхъ условій внѣшней природной среды. Единоличное правленіе, монархія возникаетъ тамъ, гдѣ какое нибудь одно лицо или цѣлая династія настолько возвышается надъ общимъ уровнемъ своими талантами и добродѣтелями, что всѣ невольны должны ей подчиняться; аристократія возвышается тамъ, гдѣ граждане охотно подчиняются господству лучшихъ людей; наконецъ, удобную почву для развитія политіи представляетъ во-



инственный народъ, привыкшій управлять и управляться по закону, гдѣ каждый гражданинъ обладаетъ достаточной политической зрѣлостью, чтобы умѣть управлять надъ себѣ равными и подчиняться. Далѣе, олигархія возникаетъ тамъ, гдѣ перевѣсъ въ обществѣ склоняется на сторону богатыхъ; демократія тамъ, гдѣ преобладаютъ бѣдные. Достоинство каждой формы опредѣляется тѣмъ, насколько она соответствуетъ идеѣ государства, насколько осуществляетъ въ себѣ требованія справедливости. Мы видѣли, что понятію справедливости противорѣчитъ исключительное преобладаніе какого-либо одного лица или класса; поэтому, богатство само по себѣ не должно быть исключительнымъ основаніемъ господства; конечная цѣль государства не есть только имущественное благосостояніе, и потому государство не должно служить исключительнымъ интересамъ богатыхъ. Если исключительное господство богатыхъ и вообще какого-нибудь одного сословія несправедливо, то еще мѣмѣе справедливо было-бы полнѣйшее ариѳметическое равенство всѣхъ и каждого. Справедливость требуетъ равенства пропорціональнаго; люди, выдающіеся своимъ образованіемъ, способностями, добродѣтелями должны занимать болѣе высокое общественное положеніе сравнительно съ остальными; и богатство должно давать извѣстныя преимущества, но эти преимущества не должны вести къ нарушенію органическаго равновѣсія; иначе государственное устройство обратится въ неправильную форму правленія—въ олигархію. Каждое отдѣльное лицо, всякое сословіе въ государствѣ должно уравниваться всѣми другими лицами и сословіями: какъ только вѣсы справедливости слишкомъ склоняются въ какую-нибудь одну сторону, государственное устройство извращается. Этимъ подготавливается вопросъ о томъ, кому, съ точки зрѣнія вышеизложеннаго истиннаго понятія о государствѣ, должна принадлежать верховная власть? Она не должна принадлежать исключительно богатымъ, чтобы они не притѣсняли бѣдныхъ, ни исключительно бѣднымъ, ибо иначе возникаетъ опасеніе, что бѣдные будутъ эксплуатировать и грабить богачей. Повидимому, было-бы цѣлесообразно предоставить ее избраннымъ лучшимъ людямъ, но, съ другой стороны, простой народъ, бѣдные не должны быть исключены изъ верховной власти: народъ, какъ цѣлое, вовсе не лишенъ способности къ самоуправленію; если каждый отдѣльный челоѣкъ изъ толпы и хуже избранныхъ личностей, то всѣ вмѣстѣ взятые восполняютъ другъ друга; каждое отдѣльное лицо вноситъ въ народное собраніе частицу мудрости и добродѣтели, и всѣ вмѣстѣ образуютъ разумное-цѣлое. Вотъ почему Аристотель рекомендуетъ

предоставлять народу, какъ цѣлому, хотя-бы извѣстную долю участія въ верховной власти, въ особенности-же право выбирать сановниковъ и контролировать ихъ, требовать отъ нихъ отчета и привлекать ихъ къ отвѣтственности.

Въ самомъ опредѣленіи гражданина заключается требованіе, чтобы каждый гражданинъ, какъ такой, въ большей или меньшей степени участвовалъ въ судѣ и правленіи.

Въ одномъ только случаѣ народное самоуправленіе становится невозможнымъ, и нарушеніе органическаго равновѣсія въ обществѣ представляется неизбежнымъ. Этотъ исключительный случай наступаетъ тогда, когда одна личность настолько возвышается надъ общимъ уровнемъ массы силой ума, вліянія и доблести, что добродѣтель всего народа, вмѣстѣ взятаго не въ состояніи уравнивать эти особыя личныя дарованія генія; въ этомъ случаѣ равновѣсіе становится невозможнымъ; если одинъ человекъ, какъ божество, возвышается надъ всѣми остальными, то требовать отъ него подчиненія также безумно, какъ желать господствовать надъ Зевесомъ; остается одно изъ двухъ: или безусловно подчиняться такому избраннику божества, представивъ ему всю полноту верховной власти, или же удалить, изгнать его изъ государства, посредствомъ остракизма; къ послѣднему средству прибѣгаютъ демократіи во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда исключительно таланты одного лица грозятъ нарушить всеобщее равенство; въ извращенныхъ государствахъ остракизмъ является послѣднимъ средствомъ спасенія; но въ наилучшемъ государствѣ, которое ставитъ своею главною цѣлью развитіе добродѣтели, изгнаніе выдающихся людей, было-бы непослѣдовательностью; остракизмъ былъ-бы здѣсь верхомъ несправедливости. Вотъ почему въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда между людьми появляются геніальныя, божественныя личности, имъ должна быть предоставлена неограниченная монархическая власть; попытаться ограничить эту власть было-бы безуміемъ: божественныя личности стоятъ выше закона; они сами суть законъ. Во всемъ этомъ описаніи монарха, какъ не безъ основанія думаютъ большинство современныхъ изслѣдователей, передъ Аристотелемъ носился образъ его геніальнаго ученика Александра Македонскаго.

Геніальныя личности не рождаются дюжинами, а потому неограниченная монархія допускается, какъ рѣдкое исключеніе, а не какъ общее правило. Вотъ почему, какъ общее правило, желательно господство лучшаго закона, а не лучшихъ людей. Самый лучшій пра-

витель подверженъ страстямъ и заблужденіямъ; напротивъ, законъ есть чистый разумъ, чуждый страстей.

## УСТРОЙСТВО НАИЛУЧШАГО ГОСУДАРСТВА. ЗАДАЧИ И ЦѢЛИ СОВЕРШЕННОГО ПОЛИТИЧЕСКАГО УСТРОЙСТВА.

Ученіе о наилучшемъ государствѣ дошло до насъ далеко не въ полномъ видѣ. Какъ думаютъ большинство современныхъ изслѣдователей, надо полагать, что смерть не позволила Аристотелю докончить этотъ отдѣлъ Политики, или-же что часть рукописи, составляющая продолженіе дошедшихъ до насъ седьмой и восьмой книгъ политики, затерялась.

Отличаясь всецѣло отъ Политиіи Платона, идеальное государство Аристотеля преслѣдуетъ діаметрально-противоположныя задачи и цѣли. Это—прежде всего культурное государство, стремящееся къ всестороннему развитію умственной жизни своихъ гражданъ. Преслѣдуя идеаль земного счастья, оно хочетъ возвысить земную жизнь человѣка, подчинивъ ее высшимъ культурнымъ цѣлямъ; если Платонъ презираетъ земную жизнь, то Аристотель, напротивъ, ее идеализируетъ. Два элемента входятъ, какъ составныя части, въ земное счастье человѣка: добродѣтель, какъ всестороннее развитіе умственной и нравственной жизни, и совокупность внѣшнихъ благъ.

Задача идеальнаго государства, такимъ образомъ, двоякая: оно должно служить, во 1-хъ, осуществленію высшихъ этическихъ идеаловъ, т. е. посредствомъ воспитанія сдѣлать своихъ гражданъ добродѣтельными,—задача прежде всего педагогическая; во 2-хъ, оно должно обезпечить имъ совокупность внѣшнихъ условій, необходимыхъ для счастья, т. е. извѣстный матеріальный достатокъ и справедливое распредѣленіе матеріальныхъ благъ и политическихъ правъ. Идеальное государство должно быть, во 1-хъ, независимо отъ внѣ; оно должно само удовлетворять всеѣмъ своимъ потребностямъ, т. е. не только высшимъ духовнымъ требованіямъ, но и житейскимъ нуждамъ. Эта независимость государства, не нуждающагося ни въ чемъ извнѣ, въ самомъ себѣ черпающаго удовлетвореніе всеѣхъ своихъ нуждъ,— и есть то, что Аристотель разумѣетъ подъ словомъ *αὐταρξεία*; затѣмъ, какъ сказано, идеальное государство осуществляетъ въ себѣ самомъ идеаль справедливости. Справедливое государственное устройство должно быть таково, чтобы каждый гражданинъ имѣлъ свою долю участія въ верховной власти, пропорціональную его развитію,

тагантамъ и заслугамъ, чтобы никто не былъ исключенъ вовсе изъ этихъ правъ верховенства и, съ другой стороны, чтобы ни одно лицо или сословіе не могло получить неумѣреннаго преобладанія надъ остальными.

Такъ какъ культурная цѣль должна стоять на первомъ планѣ въ государствѣ, такъ какъ матеріальное благосостояніе не можетъ само по себѣ служить безусловно цѣлью, а только средствомъ для осуществленія высшихъ культурныхъ идеаловъ, то идеальное государство не можетъ поглощаться погоней за матеріальными благами: одно накопленіе богатствъ само по себѣ не составляетъ счастья, а потому одна нажива не исчерпываетъ собою дѣятельности государства. Съ этой точки зрѣнія Аристотель неодобрительно отзываясь о современной ему аѳинской демократіи, гдѣ страсть къ наживѣ поглощаетъ все и всѣхъ, гдѣ вся жизнь общества сосредоточивается вѣрнѣе всего вокругъ торговыхъ, меркантильныхъ интересовъ. Государство не должно превращаться въ торговый рынокъ; но и политическое господство, да и вообще политическая дѣятельность не есть высшая конечная цѣль человѣческаго существованія.

Задача государства не исчерпывается тѣмъ, чтобы быть богатымъ и сильнымъ. Аристотель энергично возстаетъ противъ такого низменнаго политическаго идеала, который въ его эпоху раздѣляется не только отдѣльными лицами, но господствуетъ и въ нѣкоторыхъ государствахъ, опредѣляя собою весь ихъ строй жизни и законодательство. Спарта, напримѣръ, полагаетъ свою исключительную цѣль въ войнѣ и деспотическомъ господствѣ надъ сосѣдями. Но политическое могущество и господство должно само служить средствомъ для высшихъ культурныхъ цѣлей, и царство кулака не есть высшее человѣческое счастье. Война, чтобы не быть безмысленной рѣзней, не должна вестись ради войны, а служить орудіемъ высшихъ интересовъ; высшее счастье общегитія состоитъ въ мирномъ развитіи культурной умственной жизни, и все назначеніе войнъ заключается лишь въ томъ, чтобы обезпечить государству мирный досугъ для такого развитія.

Несостоятельность противоположнаго режима ярко иллюстрируется примѣромъ той-же спарты. Говоря о ней, Аристотель, повидимому, проникнутъ воспоминаніями недавнихъ пораженій при Левктрѣ и Мантинѣ. Исторія Спарты являетъ собою поучительный урокъ: этотъ режимъ, основанный на силѣ, погибъ отъ вѣнпней силы. Такова неизбѣжная логика вещей: причина гибели Спарты коренится въ неумѣніи пользоваться мирнымъ досугомъ для высшихъ куль-

турныхъ цѣлей. Спартанцы, неспособные къ умственному развитію, въ безпокойной жаждѣ войны и господства не знали отдыха, а потому и среди могущества не были счастливымъ народомъ. И наконецъ, пораженія, уничтожившія ореоль спартанскаго могущества, разрушили и самую видимость счастья. Они наводятъ на простой логическій выводъ: спартанцы не были счастливымъ народомъ и господство меча не есть высшее человѣческое счастье.

И такъ, идеальное культурное государство должно прежде всего избѣгать двухъ одинаково гибельныхъ крайностей: оно не должно быть торговымъ рынкомъ, подобно Афинамъ, ни царствомъ военной силы, подобно Спартѣ. Его цѣль есть процвѣтаніе умственной дѣятельности, мирный досугъ, какъ условіе развитія высшихъ человѣческихъ добродѣтелей. Добродѣтель, какъ ее понимаетъ Аристотель, не есть только военная сила или гражданская доблесть; въ понятіе добродѣтели входитъ не только практическая, но и созерцательная, теоретическая дѣятельность. Вся практическая дѣятельность должна быть подчинена цѣлямъ созерцательнымъ, теоретическимъ, служа лишь средствомъ для умственной дѣятельности, для созерцанія и созиданія прекраснаго. И накопленіе богатствъ не имѣетъ иной цѣли.

Богатство желательно не само по себѣ: оно необходимо, какъ средство для созиданія прекраснаго, а не какъ цѣль культурнаго развитія: оно должно служить лишь внѣшнимъ украшеніемъ человѣческой жизни.

Высшее счастье для государства тоже, что и для отдѣльной личности. Здѣсь, какъ и тамъ, внутреннія, духовныя блага выше внѣшнихъ, созерцательныя наслажденія выше и благороднѣе чувственныхъ. Вотъ почему счастье и достоинство каждаго государства измѣряются его умѣньемъ пользоваться матеріальными пріобрѣтеніями и военными успѣхами для отдыха въ спокойствіи созерцательной жизни. Таковъ высокій культурный идеаль, лежащій въ основѣ государства Аристотеля.

---

## ВНѢШНІЯ УСЛОВІЯ, НЕОБХОДИМЫЯ ДЛЯ ОСУЩЕСТВЛЕНІЯ ИДЕАЛЬНАГО ГОСУДАРСТВА.

Однимъ изъ внѣшнихъ условій, необходимыхъ для осуществленія цѣлей идеальнаго государства, является во 1-хъ, извѣстное географическое положеніе. Географическое положеніе идеальнаго го-

сударства должно быть, во 1-хъ, таково, чтобы обеспечивать его самостоятельность, независимость отъ внѣшнихъ сосѣдей. Территорія государства должна быть, съ одной стороны, недоступна для нападенаія извнѣ, должна представлять естественныя препятствія для непріятельскаго вторженія, а съ другой, она должна обеспечивать гражданамъ удобство для передвиженій и торговыхъ сношеній въ мирное время. Съ этой точки зрѣнія Аристотель обсуждаетъ спорный вопросъ о выгодахъ и невыгодахъ приморскаго положенія. Приверженцы континентальнаго, Спартанскаго режима считаютъ приморское положеніе гибелью для государства, ибо оно нарушаетъ его замкнутость и неподвижность, потому что оно вызываетъ приливъ чужестранцевъ и ремесленниковъ. Эти чужестранцы и ремесленники, особенно при чрезмѣрномъ количествѣ, суть развращающій элементъ въ государствѣ; влѣдствіе прилива торговаго и промышленнаго населенія самая цѣль государства извращается; государство изъ сообщества наилучшей жизни обращается въ какой-то торговый рынокъ; интересы торговые, рыночныя заслоняютъ высшую цѣль жизни; такъ говорятъ противники приморскаго положенія. Но съ другой стороны, приморское положеніе обеспечиваетъ государству существенныя выгоды: оно спасаетъ государство отъ матеріальной нужды, доставляя ему такіе продукты, которые не произрастаютъ на его почвѣ. Оно ставитъ государство въ весьма выгодныя стратегическія условія по отношенію къ сосѣдямъ, давая возможность развитію сильнаго флота и облегчая оборону. Невыгоды приморскаго положенія легко могутъ быть устранены при томъ условіи, если пользоваться ими только для ввоза необходимыхъ товаровъ и вывоза въ предѣлахъ необходимыхъ потребностей страны, не превращая государство во всеобщій мѣновыи рынокъ, не дѣлая его торговымъ посредникомъ между другими обмѣнивающимися государствами. Наконецъ, пришлое, торговое населеніе, чужестранцы—ремесленники вовсе не должны имѣть правъ гражданства: этияъ способомъ вредный, развращающій элементъ исключается изъ государства; составляя особый классъ метековъ, чужестранцы стоятъ внѣ государства и, служа ему матеріально, не имѣютъ части въ его внутренней жизни.

Таковы условія географическаго положенія. Всѣ остальные физическія условія должны равнымъ образомъ содѣйствовать довольству и независимости идеальнаго государства. Почва идеальнаго государства должна быть настолько плодородна, чтобы производить всѣ предметы первой необходимости, чтобы государство ни

въ чемъ не терпѣло нужды и, въ случаѣ надобности, могло обойтись безъ внѣшняго ввоза,

Разъ существуютъ въ наличности эти физическія условія, то, для развитія идеальнаго государства, требуются еще условія этнографическія. Населеніе должно быть, во 1-хъ, въ достаточномъ количествѣ, а во 2-хъ, по своимъ качествамъ должно быть способно къ высшему, культурному развитію. Количество гражданъ не должно быть чрезмѣрнымъ. Отождествляя государство съ городомъ, Аристотель, какъ и вообще всѣ эллины, представляетъ себѣ количество гражданъ своего государства весьма ограниченнымъ. Сила государства не въ количествѣ, а въ качествѣ гражданъ: чрезмѣрное количество является только причиной неустройствъ и безпорядка; поэтому количество гражданъ не должно превышать извѣстной мѣры, середины между излишествомъ и недостаткомъ, при которой государство съ одной стороны достаточно сильно въ сравненіи съ сосѣдями, а съ другой стороны правители, благодаря ограниченному числу гражданъ, обладаютъ возможностью хорошо знать каждаго изъ нихъ для того, чтобы простираť на все населеніе свою воспитательную дѣятельность. Самое важное условіе есть качество населенія. По своимъ качествамъ только эллинская раса обладаетъ способностью къ высшему культурному развитію. Сѣверные народы, напр. Скиѣы, обладаютъ мужествомъ, но не обладаютъ въ достаточной степени мыслительными способностями. Азіатскіе народы представляютъ собою противоположную крайность: они не лишены ума и способны къ искусствамъ; но они лишены мужества, самостоятельности, отличаются характеромъ рабскимъ. Раса эллиновъ занимаетъ какъ разъ середину между этими двумя противоположными крайностями. Эллины соединяютъ въ себѣ природное глубокомысліе съ величайшимъ мужествомъ; это гармоническое сочетаніе природныхъ даровъ и дѣлаетъ ихъ единственно пригодной расой для цѣлей идеальнаго культурнаго государства.

---

## ПОЛИТИЧЕСКОЕ И ОБЩЕСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА. ОБЩЕСТВЕННОЕ ВОСПИТАНІЕ.

Баково-же должно быть общественное устройство идеальнаго государства? Сословія должны соответствовать жизненнымъ потребностямъ общества. Государство само должно удовлетворять всѣмъ своимъ нуждамъ; этими различными нуждами общегитія опредѣ-

ляются задачи и дѣятельность каждаго общественнаго класса. Каковы же тѣ необходимыя дѣятельности, безъ коихъ государство не можетъ поддерживать свое существованіе? Эти дѣятельности суть: земледѣліе, ремесло, военная служба, накопленіе богатствъ; одной изъ высшихъ человѣческихъ дѣятельностей является культъ, богослуженіе; наконецъ, послѣдняя и самая необходимая есть судъ и рѣшеніе того, что справедливо и что нужно для государства. Этими шести необходимыми дѣятельностямъ соотвѣствуютъ слѣдующія шесть сословій, необходимыхъ въ идеальномъ государствѣ: земледѣльцы, ремесленники, воины, классъ крупныхъ собственниковъ, затѣмъ священники и наконецъ, 6-й классъ—судьи и совѣтники. Въ наилучшемъ государствѣ свободные граждане не занимаются ремесломъ и земледѣліемъ, поэтому два низшіе класса—ремесленники и земледѣльцы не имѣютъ здѣсь правъ гражданства. Дѣятельность свободныхъ классовъ сводится къ войнѣ, управленію государствомъ и отправленію священныхъ обязанностей культа. Только эти высшіе классы имѣютъ доступъ къ верховной власти; они одни участвуютъ въ судѣ и правленіи. Раньше мы видѣли, что Аристотель требуетъ равномѣрнаго распредѣленія правъ верховенства, между всѣми гражданами, участія всѣхъ и каждаго въ судѣ и правленіи; не слѣдуетъ забывать, однако, что кругъ полноправныхъ гражданъ у него чрезвычайно ограниченъ. Спрашивается, какимъ же путемъ обеспечивается равномѣрное участіе этихъ полноправныхъ гражданъ въ верховной власти? Это достигается путемъ раздѣленія гражданъ по возрасту. Сила составляетъ отличительную черту людей молодыхъ, а мудрость принадлежитъ старости; поэтому первые должны посвящать себя военной дѣятельности; послѣднимъ же принадлежитъ управленіе государствомъ. Этими то путемъ всѣ граждане участвуютъ въ верховной власти, но не заразъ, а въ извѣстной послѣдовательности, по очереди. Въ молодости всѣ граждане проходятъ чрезъ военную службу, здѣсь они учатся повиноваться для того, чтобы потомъ управлять, господствовать. Чтобы быть хорошимъ правителемъ, нужно самому пройти чрезъ долгодѣтную практическую школу, нужно самому привыкнуть къ строгости и дисциплинѣ для того, чтобы умѣть управлять другими. Пройдя чрезъ это долгодѣтнее воспитаніе, каждый гражданинъ въ старости становится самъ правителемъ; наконецъ, старцы уже отжившіе, неспособные къ управленію государствомъ, отправляютъ жреческія обязанности. Этими путемъ функція общественной дѣятельности равномѣрно распредѣляются между всѣми гражданами. Никто не отстраняется безуслов-



но отъ верховной власти, и каждый получаетъ доступъ сообразно со своими лѣтами и заслугами. Вся земля частью составляетъ общую собственность государства, частью раздѣлена между полноправными гражданами; ремесленники же и земледѣльцы не суть полноправные граждане и потому не могутъ владѣть землею. Земля обрабатывается рабами, варварами, частью же какъ и въ Спартѣ полусвободными періэками. Хотя значительная часть земель составляетъ частную собственность свободныхъ гражданъ, но каждый въ предѣлахъ дружбы долженъ дѣлиться своимъ доходомъ съ другими. Кромѣ того Аристотель вводитъ, по примѣру дорійскихъ государствъ, общіе обѣды (сисситіи) въ свое идеальное государство. Всѣ граждане раздѣляются на товарищества, сисситіи, при чемъ общій столъ содержится изъ общаго государственнаго фонда, чѣмъ устанавливается общеніе матеріальныхъ благъ между гражданами. Этимъ путемъ преимущества частной общности соединяются съ выгодами общаго пользованія матеріальными благами. Рабы, обрабатывающіе поля въ частныхъ владѣніяхъ, составляютъ частную собственность владѣльцевъ; тѣ-же изъ нихъ, которые обрабатываютъ общественныя поля, суть государственные крѣпостные. Положеніе класса ремесленниковъ, торговаго и промышленнаго городского населенія, совершенно аналогично съ положеніемъ аѳинскихъ метековъ; они пользуются личной свободой, но не обладаютъ политическими правами въ государствѣ.

Чтобы закончить эту краткую характеристику Аристотелева идеальнаго государства, остается коснуться его воспитательной дѣятельности. Воспитаніе населенія есть, безъ сомнѣнія, одна изъ главныхъ задачъ культурнаго государства и не можетъ быть предоставлена частной инициативѣ; оно должно служить верховной цѣли общежитія. Такъ какъ цѣль эта не заключается ни въ военномъ господствѣ, ни въ матеріальной наживѣ, а въ умственномъ развитіи, то и воспитаніе не должно стремиться сдѣлать изъ гражданина только воина или ремесленника торгаша. Оно не должно развивать въ немъ только силу и мужество, и вмѣстѣ съ тѣмъ, въ программу воспитанія не должно входить обученіе ремеслу, занятію унизительному для свободнаго. Граждане должны быть воспитаны гораздо болѣе для мира, чѣмъ для войны, гораздо болѣе для искусства, чѣмъ для ремесла. Это воспитаніе по существу художественное, гуманитарное и научное—теоретическое. Оно не заботится „о приобрѣтеніи полезныхъ умѣній“, прикладныхъ знаній, а хочетъ прежде всего быть „прекраснымъ и достойнымъ свободнаго“.

Съ точки зрѣнія только что охарактеризованнаго нами культурнаго идеала, Аристотель разматриваетъ и всѣ существующія въ дѣйствительности формы политическаго устройства Греціи. Идеальное государство служить ему мѣриломъ при оцѣнкѣ всѣхъ возможныхъ формъ дѣйствительности. Всѣ онѣ хороши, по скольку приближаются къ идеальному государству, и всѣ, напротивъ, дурны, по скольку онѣ отъ него отклоняются. При ожесточеніи партій, при всеобщемъ разложеніи общества, свидѣтелемъ котораго былъ Аристотель, достиженіе идеала оказывается невозможнымъ: наилучшее государство, при сравненіи съ дѣйствительностью, оказывается неосуществимымъ, немыслимымъ. За невозможностью достигнуть наилучшаго, остается довольствоваться относительнымъ; за невозможностью остановить разложеніе политическаго строя, нѣжно постараться спасти хоть кое какіе обломки, и для этого прежде всего пойти на компромиссъ съ дѣйствительностью. Требуется отыскать такую форму политическаго устройства, которая бы приближалась къ существующимъ формамъ, сообразуясь съ условіями дѣйствительности, а съ другой стороны—не слишкомъ-бы отклонялась отъ идеальной формы. Это и будетъ относительно наилучшее государство, въ противоположность безусловно-наилучшему.

### НЕСОВЕРШЕННЫЯ ФОРМЫ ПОЛИТИЧЕСКАГО УСТРОЙСТВА.

Несовершенныя государства отличаются между собою отклоненіемъ въ ту или другую сторону отъ идеала всеобщаго равновѣсія, преобладаніемъ того или другого сословія; отсюда возникаютъ различныя формы правленія. Всѣ эти отклоненія тяготеютъ къ двумъ основнымъ и противоположнымъ типамъ:—правленію бѣднаго большинства—демократіи и богатаго меньшинства—олигархіи, — вотъ почему наиболѣе распространеннымъ и ходячимъ является раздѣленіе всѣхъ формъ на олигархію и демократію. Въ дѣйствительности далеко не всегда встрѣчаются условія, необходимыя для осуществленія наилучшаго политическаго устройства. Не говоря уже о томъ, что совокупность необходимыхъ географическихъ и этнографическихъ условій никогда не бываетъ въ полномъ соотвѣтствіи съ идеальными требованіями, различные классы населенія весьма рѣдко находятся между собою въ томъ пропорціональномъ отношеніи, при которомъ они другъ друга уравниваютъ: почти всюду одинъ классъ оттѣсняетъ другой отъ верховной власти, господствуетъ надъ

нимъ; или численный перевѣсъ массы надъ богатыми—достигаетъ слишкомъ большихъ размѣровъ, тогда бѣдные отбѣсняють богатыхъ и знатныхъ отъ кормила правленія, и наступаетъ господство толпы—демократія, или же, напротивъ, аристократическое меньшинство бегачей—землевладѣльцевъ, забравъ всё богатства въ свои руки, тираннически господствуютъ надъ демосомъ, и государство представляетъ собою олигархію. Тамъ, гдѣ невозможно безусловно наилучшее, гдѣ невозможно полное совершенство, тамъ возможно по крайней мѣрѣ нѣкоторое приближеніе къ совершенству. Отъ наилучшей формы правленія Аристотель обращается къ относительно наилучшей, средней, къ той, которая болѣе приближается къ дѣятельной человѣческой жизни, больше подходитъ къ большинству существующихъ государствъ. Это государство и есть политія; оно составляетъ во всѣхъ отношеніяхъ средину между противоположными крайностями—олигархіей и демократіей. Во всѣхъ государствахъ богатые и бѣдные суть два главныхъ сословія. Между этими двумя противоположными классами есть еще средній—классъ матеріально обезпеченныхъ, но не слишкомъ богатыхъ людей. Этотъ классъ одинаково чуждъ деспотическаго властолюбія богатыхъ и жадности голодной обнищавшей толпы. Вотъ почему преобладаніе средняго сословія представляетъ собою всего болѣе гарантіи для мирнаго развитія, всего лучше обезпечиваетъ господство противъ внутреннихъ раздоровъ. Господство средняго сословія и есть политія. Это во всѣхъ отношеніяхъ типъ средняго государства; въ немъ олигархическіе элементы перемѣшаны съ демократическими. Поэтому ни богатство меньшинства, ни численное превосходство бѣдной массы не получаетъ въ немъ исключительнаго преобладанія. Съ одной стороны, богатые и знатные пользуются здѣсь властью и вліяніемъ, сообразно со своимъ состояніемъ и происхожденіемъ, а съ другой—бѣдные принимаютъ дѣятельное участіе въ управленіи государствомъ, усердно посѣщаютъ народныя собранія. Такое смѣшеніе олигархическихъ и демократическихъ элементовъ въ народномъ собраніи возможно напр. тамъ, гдѣ бѣдные получаютъ вознагражденіе, плату за посѣщеніе собраній, а богатые принуждаются къ участію въ текущихъ дѣлахъ политики денежными пенями, штрафомъ за непосѣщеніе собраній; этимъ путемъ въ управленіи государствомъ соединяются всё возможные элементы населенія. Какъ демократія, такъ и олигархія представляютъ собою гибельныя крайности, излишества и недостатки. Политія, какъ государство среднее, одинаково чуждо этихъ противоположныхъ крайностей, а потому всего болѣе

приближается къ осуществленію высшей справедливости, добродѣтели, которая, по Аристотелю, состоитъ въ соблюденіи середины между излишествомъ и недостаткомъ. Гдѣ, съ одной стороны, масса богатствъ скопляется въ немногихъ рукахъ, а съ другой царствуетъ нищета и скудость, тамъ и все общество распадается на рабовъ и деспотовъ, тамъ господствуетъ взаимная вражда и ненависть; богатые презираютъ бѣдныхъ, а бѣдные ненавидятъ богатыхъ и завидуютъ имъ. Въ государствѣ среднемъ, въ политикѣ нѣтъ такого рѣзкаго раздвоенія общества. Здѣсь среднее сословіе зажиточныхъ людей—достаточно сильно для того, чтобы уравнивать собою какъ богатыхъ, такъ и бѣдныхъ. Политикѣ поэтому возможна лишь тамъ, гдѣ существуетъ сильное и могущественное среднее сословіе. Если изъ всѣхъ существующихъ государствъ въ дѣйствительности политикѣ всего болѣе приближается къ идеальному типу общежитія, почему-же она такъ рѣдко встрѣчается въ дѣйствительности? Потому во 1-хъ, что въ большей части государствъ нѣтъ въ наличности средняго сословія, достаточно сильнаго количествомъ, и качествомъ чтобы бороться противъ богачей съ одной стороны и демоса съ другой; во 2-хъ, потому, что упорная и повсемѣстная борьба демократіи и олигархіи въ большей части случаевъ исключаетъ возможность примиренія, компромисса, побѣдители диктуютъ законъ побѣжденнымъ; гдѣ побѣждаютъ богатые, тамъ устанавливается олигархія, гдѣ бѣдные—демократія. Какъ тѣ, такъ другіе не хотятъ и слышать о средней смѣшанной формѣ правленія и стремятся къ исключительному господству.

Демократія и олигархія суть неправильныя, извращенныя формы правленія, тѣмъ не менѣе онѣ также не лишены положительныхъ достоинствъ; вообще же можно принять, какъ общее правило, что чѣмъ ближе та или другая форма правленія стоитъ къ среднему государству—политикѣ, тѣмъ она совершеннѣе; наихудшія формы правленія суть, напротивъ, тѣ, которыя всего болѣе отклоняются отъ середины, т. е. крайняя демократія, олигархія и тираннія. Различныя формы правленія отличаются между собой устройствомъ верховной власти. Верховная власть въ каждомъ государствѣ состоитъ изъ трехъ существенныхъ элементовъ. Эти элементы суть: во 1-хъ, власть рѣшающая, во 2-хъ, правящая и наконецъ въ 3-хъ, судебная. Въ сущности только 1-ый изъ этихъ элементовъ—власть рѣшающая есть верховная власть въ собственномъ смыслѣ слова, такъ какъ она является верховной, высшей инстанціей по всемъ дѣламъ болѣе или менѣе значительнымъ во всѣхъ отрасляхъ упра-

вленія. Два остальные элемента—судъ и администрація суть не болѣе, какъ подчиненные и сравнительно второстепенные органы власти. Власть рѣшающая не есть только власть законодательная: она завѣдываетъ всѣми важнѣйшими текущими дѣлами, какъ то: вопросы о войнѣ и мирѣ, о заключеніи союзовъ, отчетность магистратовъ, смертные приговоры, изгнаніе и конфискація имущества; въ числѣ прочихъ функцій верховенства рѣшающей власти принадлежитъ и верховное законодательство. Рѣшающая власть, такимъ образомъ, господствуетъ надъ всѣми отраслями управленія, соединяетъ въ себѣ всѣ возможные функціи верховенства. Вотъ почему организація рѣшающей власти составляетъ самый важный элементъ государственнаго устройства и потому самымъ существеннымъ образомъ различается въ различныхъ формахъ правленія. Въ демократіяхъ рѣшающая власть составляетъ достояніе всѣхъ и каждаго. Функціи верховенства принадлежатъ здѣсь народному собранію, въ составъ котораго входятъ поголовно всѣ свободные. Всѣ вопросы здѣсь рѣшаются желаніемъ большинства.

Отличительную черту демократіи составляетъ свобода и равенство; здѣсь каждый свободенъ дѣлать, что ему угодно; всѣ господствуютъ надъ каждымъ, и каждый лишь отчасти надо всѣми. Необходимымъ условіемъ участія бѣднаго населенія въ верховной власти является плата за посѣщеніе народнаго собранія. Эта плата поэтому составляетъ одно изъ характерныхъ отличій демократіи. Другія отличительныя черты, характеризующія демократію, суть слѣдующія: замѣщеніе всѣхъ должностей по жребію или же по выборамъ, при чемъ право участвовать въ выборахъ принадлежитъ всему населенію. При способѣ замѣщенія по жребію, высшія государственныя должности доступны каждому свободному, независимо отъ состоянія и происхожденія; вотъ почему этотъ способъ въ древности считался однимъ изъ самыхъ главныхъ устоевъ демократіи. Для занятія государственныхъ должностей не требуется никакого имущественнаго ценза, или же развѣ очень незначительный; въ противномъ случаѣ государственныя должности обращаются въ монополію богатаго меньшинства, а государству грозитъ серьезная опасность превратиться въ олигархію. Власть каждаго должностнаго лица ограничена извѣстными предѣлами въ сферѣ дѣйствія и срокомъ; всѣ сановники отвѣтственны предъ народнымъ собраніемъ. Право участія въ судахъ, по крайней мѣрѣ по важнѣйшимъ дѣламъ, принадлежитъ всѣмъ свободнымъ. Всѣ должностныя лица, судьи, совѣтники получаютъ жалованье. Къ числу демокра-

тических учреждений Аристотель причисляет также совѣтъ, которому принадлежит предварительное обсужденіе дѣлъ, подготовленіе всѣхъ проэктовъ, поступающихъ на разрѣшеніе народнаго собранія; при этомъ предполагается, что участіе въ совѣтѣ доступно всѣмъ свободнымъ, безъ различія происхожденія и имущества, то слѣдовательно, совѣтъ этотъ однороденъ по своему составу съ народнымъ собраніемъ.

Смотря потому въ какой комбинаціи являются эти учрежденія и въ какой мѣрѣ они осуществляются, всѣ демократіи раздѣляются на нѣсколько родовъ и видовъ. Эти различные виды демократіи зависятъ всего болѣе отъ состава и рода занятій населенія. Древнѣйшій и самый лучший типъ демократіи есть тотъ, гдѣ главную массу населенія составляютъ крестьяне—земледѣльцы. Это самый умѣренный типъ демократіи, всего болѣе приближающійся къ типу средняго государства—политіи. Земледѣльческое населеніе, вынужденное въ потѣ лица зарабатывать насущный хлѣбъ, не имѣетъ достаточно необходимаго досуга для того, чтобы проводить все свое время на площадяхъ, отдаваясь исключительно политикѣ; простой народъ, не любящій отрываться отъ своихъ полей, неохотно разстается со всѣми будничными занятіями. Вотъ почему при такомъ составѣ населенія, народныя собранія весьма рѣдки и самыя функціи собранія немногочисленны и немногосложны. Народъ охотно вѣряетъ власть выборнымъ должностнымъ лицамъ, сохраняя право верховнаго контроля надъ ними. Выборъ должностныхъ лицъ, отвѣтственность и ежегодная отчетность ихъ предъ народнымъ собраніемъ, всеобщее участіе въ народныхъ судахъ—таковы тѣ немногія проявленія народнаго верховенства, которыя характеризуютъ этотъ видъ демократіи. При такомъ порядкѣ вещей во главѣ правленія стоятъ лучшіе люди, а народъ, какъ цѣлое, остается верховной, апелляціонной инстанціей надъ ними. Демократія, такимъ образомъ, умѣряется примѣсью аристократическихъ элементовъ. Тоже самое должно сказать и о томъ видѣ демократіи, гдѣ преобладаетъ пастушеское населеніе. Устройствомъ верховной власти этотъ видъ весьма мало отличается отъ перваго. Гораздо ниже въ политическомъ отношеніи стоятъ тѣ демократіи, гдѣ преобладаетъ городское, промышленное населеніе. Массы ремесленниковъ и поденщиковъ, толпящихся въ городахъ, обладаютъ возможностью и охотой для занятій политикой: они любятъ проводить время въ праздной болтовнѣ на рынкахъ и въ народныхъ собраніяхъ. Это самый безпокойный и развращенный элементъ на-

селенія. Когда въ городахъ усиливается это сословіе, то настаётъ третій видъ демократіи. Функціи народнаго собранія расширяются, городская чернь вмѣшивается во все, хочетъ всёмъ управлять сама непосредственно. Единственная возможность положить преграду этому стремленію городского демоса, заключается въ томъ, чтобы уравновѣсить его сельскимъ населеніемъ, которое отличается болѣе консервативнымъ характеромъ. Это достигается напр. тѣмъ, что ни одно собраніе не созывается безъ участія сельскаго населенія. Когда, наконецъ, городская чернь настолько возрастаетъ и усиливается, что сельскіе жители не въ состояніи оказать ей серьезнаго сопротивленія, то настаётъ послѣдній и самый худшій видъ демократіи—безграничный деспотизмъ массы—такой порядокъ вещей, при которомъ дѣйствительно демосъ всёмъ управляетъ непосредственно. Въ этой демократіи всё политическія права уравниваются, всё сословныя привилегіи упрядняются. Древніе родовые союзы уничтожаются и все населеніе перемѣшивается. Параллельно съ этими реформами въ число гражданъ обыкновенно допускается масса людей низкаго происхожденія. Въ семейныхъ отношеніяхъ господствуетъ величайшая разнузданность; женщины, дѣти и рабы выходятъ изъ подчиненія. Во всёхъ слояхъ общества царствуетъ произволь, безпорядокъ и распущенность. Этотъ видъ демократіи характеризуется, какъ деспотизмъ толпы, какъ тиранія большинства надъ меньшинствомъ.

Честолюбивые демагоги искусно пользуются страстями толпы для того, чтобы грабить и эксплуатировать богатыхъ. Судебныя преслѣдованія и конфискаціи имуществъ богачей, при такомъ порядкѣ вещей, самыя обыденныя явленія. Такимъ образомъ образуются различныя формы демократическаго правленія. Аристотель насчитываетъ ихъ четыре. Первая есть та, гдѣ господствуетъ дѣйствительное равенство: ни богатые не получаютъ здѣсь исключительнаго преобладанія надъ бѣдными, ни бѣдные надъ богатыми; право занимать общественныя должности обусловливается небольшимъ имущественнымъ цензомъ. Эта демократія всего болѣе приближается къ среднему типу относительно наилучшаго государства—къ политіи.

Слѣдующая вторая форма демократіи есть та, гдѣ для занятія государственныхъ должностей не требуется никакого ценза, а только гражданское происхожденіе и незапятнанная честь; третья,—гдѣ общественныя должности доступны всёмъ и каждому, но тѣмъ не менѣе господствуетъ законъ; наконецъ четвертая и самая худшая

возникаетъ тамъ, гдѣ произволъ толпы становится на мѣсто закона, гдѣ народъ превращается въ многоголового тиранна, подстрекаемаго демагогами, и исчезаетъ всякое подобіе законнаго порядка.

Противоположное демократіи государственное устройство—есть олигархія. Олигархическія формы правленія также образуютъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней, при чемъ достоинство каждой изъ нихъ измѣряется тѣмъ, насколько она отклоняется отъ средняго типа, политіи. Олигархія есть ничто иное, какъ господство богатыхъ. Поэтому участіе въ верховной власти въ олигархіи связано съ болѣе или менѣе высокимъ имущественнымъ цензомъ.

Смотря потому, какой требуется цензъ, какіе элементы населенія имѣютъ доступъ въ верховной власти, олигархическія государства сводятся къ четыремъ главнѣйшимъ видамъ. Первая наиболѣе сносная форма олигархическаго правленія возникаетъ, когда участіе въ верховной власти обуславливается умѣреннымъ цензомъ, а потому недоступно для массы бѣдняковъ, но съ другой стороны открывается каждому, кто обладаетъ требуемымъ имуществомъ безъ всякихъ другихъ условий. Вторая форма олигархическаго правленія наступаетъ, когда цензъ настолько возвышается, что участниками въ верховной власти являются лишь богатѣйшіе. Третья форма отличается отъ предыдущихъ тѣмъ, что въ ней политическія права населенія опредѣляются ни однимъ цензомъ, а зависятъ отъ происхожденія; сынъ наследуетъ положеніе и политическія правомочія своего отца; власть, такимъ образомъ, обращается въ наследственную привиллегію нѣсколькихъ замкнутыхъ родовъ. Наконецъ, 4-я и самая худшая форма есть та, гдѣ эта наследственная власть не ограничена закономъ, гдѣ, слѣдовательно, она отличается характеромъ деспотическимъ. Какъ демократія въ своемъ крайнемъ развитіи обращается въ деспотизмъ массы, такъ и крайняя олигархія,—антиподъ демократіи, вырождается въ тираннію исключительнаго меньшинства богачей аристократовъ.

Образованіе тѣхъ или другихъ формъ демократіи зависитъ отъ состава и рода занятій населенія. Въ олигархіи же главное и опредѣляющее значеніе принадлежитъ роду оружія, который господствуетъ въ той или другой странѣ. Такъ какъ каждый вооружаетъ и содержитъ самъ себя на свой счетъ, то чѣмъ дороже стоитъ вооруженіе война, тѣмъ менѣе доступно участіе въ войскѣ бѣднымъ людямъ, а кто не несетъ военной службы, тотъ теряетъ политическія права, лишается власти; вотъ почему тамъ, гдѣ господствуетъ дорогой родъ оружія, тамъ цензъ обыкновенно бываетъ вы-



сокъ и развивается олигархическая форма правленія. Такъ напр. олигархія легко возникаетъ тамъ, гдѣ въ войскѣ преобладаютъ всадники, такъ какъ для того, чтобы содержать себя и лошадей требуются довольно значительныя средства; аммуниція тяжело-вооруженнаго гоплита также стоитъ очень дорого, а потому гоплиты также до извѣстной степени представляютъ собою опору олигархіи.

Демократическіе элементы въ войскѣ суть легко вооруженные и въ особенности—моряки—морской демось; а потому, гдѣ преобладаютъ морскія силы надъ сухопутными, тамъ нѣтъ въ личности необходимыхъ условій для поддержанія олигархическаго строя и демократія возникаетъ съ большою легкостью. Прочность и достоинство олигархическихъ формъ зависитъ отъ приближенія ихъ къ политіи, гдѣ господствуетъ среднее сословіе; наиболѣе сносными, поэтому, представляются тѣ олигархіи, гдѣ господствуетъ умѣренный цензъ, гдѣ привилегіи правящаго меньшинства уравновѣшиваются демократическими элементами, гдѣ люди съ среднимъ состояніемъ, хотя и подчинены, но не отгѣснены совершенно отъ власти и пользуются извѣстной долей правъ верховенства.

Такимъ образомъ, Аристотель всюду стоитъ за смѣшеніе противоположныхъ началъ, за комбинацію демократическихъ и олигархическихъ элементовъ; только при такой комбинаціи можетъ быть достигнута, если безусловная справедливость, то, по крайней мѣрѣ, нѣкоторое приближеніе къ ней, нѣкоторое подобіе равномернаго распредѣленія политическихъ правъ. Къ числу смѣшанныхъ формъ правленія Аристотель относитъ и нѣкоторые виды аристократіи. Собственно говоря, названія аристократіи заслуживаетъ только безусловно наилучшее государство, о которомъ мы уже раньше говорили, гдѣ дѣйствительно господствуютъ лучшіе люди, или, скорѣе, лучшіе законы. Но въ болѣе обширномъ смыслѣ слова, названія аристократіи заслуживаетъ и такая форма правленія, гдѣ положеніе гражданина въ обществѣ, степень вліянія и участія въ верховной власти опредѣляется не только имущественнымъ цензомъ, но и способностями, а также заслугами; это государство представляетъ собою такое смѣшеніе демократическихъ, олигархическихъ и аристократическихъ элементовъ, которое весьма мало отличается отъ государства средняго—политіи. Въ ряду несовершенныхъ формъ правленія у Аристотеля, какъ и у Платона, послѣднее мѣсто занимаетъ тираннія. Тираннія въ собственномъ смыслѣ возникаетъ тамъ, гдѣ одно лицо безгранично повелѣваетъ цѣлымъ народомъ противъ воли послѣдняго и эксплуатируетъ его

ради своихъ личныхъ выгодъ; тираннiя есть извращенiе монархiи и отличается отъ нея тѣмъ, что монархъ—царь править въ интересахъ всего народа, тогда какъ тираннъ преслѣдуетъ только свои чисто личные, эгоистическiя цѣли. Понятно, что такой образъ правленiя не можетъ быть долговѣчнымъ: тираннъ всегда бываетъ всѣми ненавидимъ; у него столько же враговъ, сколько подданныхъ. Онъ можетъ удерживать власть только искусственными средствами, обманомъ, хитростью, а главное страхомъ. Онъ истребляетъ лучшихъ, выдающихся людей, держитъ все населенiе въ страхѣ путемъ системы шпiонства и казни, или же надѣваетъ на себя личину царя, заботящагося объ интересахъ своихъ подданныхъ, старается казаться благодѣтелемъ народа.

Аристотель разсматриваетъ не только всѣ существующiя въ Греции формы политическаго устройства, но даетъ подробный анализъ и всѣхъ наиболѣе типическiхъ разновидностей и отгѣнковъ главнѣйшихъ изъ нихъ, т. е. демократiи и олигахiи, подробно изслѣдуя причины благосостоянiя и паденiя каждой, а также причины политическiхъ переворотовъ, условiя, при которыхъ каждая изъ существующихъ формъ переходитъ въ каждую изъ остальныхъ. Основной двигатель всѣхъ политическiхъ переворотовъ есть стремленiе къ равенству. Какъ только въ государственномъ устройствѣ нарушается органическое равновѣсiе, какъ только какой либо частный интересъ, сословный или личный, начинаетъ неумѣренно преобладать, такъ тотчасъ-же является и противоположная реакцiя; угнетенные стремятся сбросить съ себя иго своихъ угнетателей и сами стать вмѣсто нихъ у кормила власти: здѣсь корень всѣхъ гражданскiхъ междоусобiй. Виѣшнiй поводъ послѣднихъ бываетъ иногда и незначителенъ, но реальная причина возстанiя никогда не бываетъ маловажна: въ концѣ концовъ всякое возстанiе обусловливается во 1-хъ, возникшимъ неравенствомъ, а во 2-хъ, стремленiемъ устранить это неравенство, возстановить состоянiе органическаго равновѣсiя или справедливости.

Къ этой главной цѣли политическiхъ переворотовъ примѣшиваются и мотивы эгоистическаго свойства: эгоизмъ порождаетъ эгоизмъ и честолюбию богачей противопоставляются жадность и властолюбiе массы. Угнетенные не довольствуются возстановленiемъ равенства, но стремятся сами къ безграничному господству, а потому легко обращаются въ угнетателей. Вотъ почему среди всеобщаго партiйнаго раздора и ожесточенiя, ни одна изъ существующихъ государственныхъ формъ не можетъ быть устойчивою, и государ-

ства непрерывно колеблются между двумя противоположными крайностями олигархii и демократii. Изъ самаго анализа Аристотеля ясно обнаруживается и причина неизлѣчимости этого главнаго недуга политическаго быта Греціи. Въ этомъ государственномъ и общественномъ строѣ, стоящемъ на почвѣ социальнаго рабства, гдѣ свободный трудъ въ презрѣнii, и гражданинъ живетъ на счетъ государства, вопросъ о формѣ правленія есть вмѣстѣ съ тѣмъ и вопросъ о хлѣбѣ насущномъ. Для бѣднаго населенія быть отгѣсненнымъ отъ кормила власти значить то же, что быть липеннымъ платы за участіе въ народныхъ собраніяхъ и судахъ,—иными словами, впасть въ нищету; а для богачей выпустить власть изъ рукъ значить то же, что впасть въ руки голодной завистливой толпы,—быть раззоренными и разграбленными. Такое состояніе нельзя признать ни нормальнымъ, ни здоровымъ.

Весь этотъ мастерской, обстоятельный анализъ греческаго общества можно сравнить съ превосходнымъ медицинскимъ діагнозомъ; изъ сопоставленія дряхлаго организма тогдашней Греціи съ идеаломъ здороваго, нормальнаго общественнаго организма обнаруживается неизлѣчимость болѣзни,—врачу остается констатировать безнадежное положеніе больного и отказаться отъ лѣченія. Это, въ сущности, почти и сдѣлано Аристотелемъ, ибо хотя онъ и предлагаетъ тѣ или другіе способы лѣченія, пытается воскресить умирающее тѣло, но изъ его же анализа обнаруживается отсутствіе тѣхъ необходимыхъ условій, при которыхъ только и возможно нормальное политическое устройство. Да и его идеальное государство, не отдавая себѣ въ томъ отчета, заражено общимъ смертельнымъ недугомъ: оно страдаетъ тѣмъ же основнымъ, фатальнымъ противорѣчiemъ, жертвой котораго погибло греческое государство, оно основываетъ политическую свободу и народное самоуправленіе на темной почвѣ социальнаго рабства. И въ этомъ государствѣ, гдѣ свободный гражданинъ предается на досугъ созерцанію и политикѣ, матеріальныя условія существованія общества обезпечиваются трудомъ рабовъ и полусвободныхъ ремесленниковъ. Остается подвести итоги нашему изложенію и указать на всемірно-историческое значеніе политики Аристотеля; оно всего лучше выясняется изъ сопоставленія съ идеальнымъ государствомъ Платона.

Платоново идеальное государство есть союзъ людей ради вѣчнаго ихъ спасенія для достиженія совокупными силами загробной цѣли человѣческой жизни. Идеальное государство Аристотеля, напротивъ, есть союзъ людей, преслѣдующій земную цѣль, заботя-

щійся о земномъ благополучіи своихъ гражданъ, стремящійся къ осуществленію культурнаго идеала въ земныхъ-человѣческихъ отношеніяхъ. Въ Платоновомъ государствѣ человѣкъ поглощается безличной божественной идеей. Въ государствѣ Аристотеля божественное утверждается въ его имманентномъ земномъ значеніи, какъ жизненный принципъ человѣческаго общества, при чемъ, наоборотъ, скорѣе божественное поглощается земнымъ, человѣческимъ. Цѣль государства Платона внѣ предѣловъ земной жизни; вдохновляясь этой небесною цѣлью, Платонъ презираетъ всѣ земные человѣческіе интересы, проповѣдуетъ въ сущности отреченіе отъ земныхъ желаній и привязанностей, упраздненіе семьи и собственности. Аристотель, напротивъ, настаиваетъ на господствѣ земнаго интереса, отстаиваетъ семью и собственность, какъ необходимыя формы земныхъ отношеній противъ поглощенія ихъ безличнымъ божественнымъ порядкомъ. У Платона безграничное господство надъ обществомъ съ функціями власти духовной и вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтской принадлежитъ всемогущей іерархіи философовъ, которая ведетъ общество къ его вѣчной цѣли спасенія. Аристотель, напротивъ, утверждаетъ идею народовластія, народнаго самоуправленія, требуя участія всего свободнаго населенія въ правахъ верховенства, равномернаго и пропорціональнаго распредѣленія политическихъ правъ между отдѣльными классами общества и отдѣльными лицами. Жрецамъ отводится послѣднее мѣсто въ государствѣ, жреческія функціи отправляются выжившими изъ ума стариками. Однимъ словомъ, борьба этихъ двухъ противоположныхъ идеаловъ есть въ сущности конфликтъ теократіи и культурнаго государства, своего рода культурная борьба на почвѣ древности.

Сопоставимъ тѣ историческія условія, при которыхъ возникли и столкнулись эти два столь противоположные принципа. Политическій идеалъ Платона, какъ уже было упомянуто, соответствуетъ смутной эпохѣ Пелопонезской войны, когда при всеобщей ожесточенной партійной борьбѣ, всѣ общественныя и политическія отношенія стали шаткими и непрочными. Колеблющимся и непостояннымъ политическимъ отношеніемъ Платонъ противопоставляетъ вѣчный божественный порядокъ и философскую теократію, какъ его воплощеніе. Платонъ былъ свидѣтелемъ обострившагося столкновенія противоположныхъ политическихъ принциповъ. Нанрягаясь въ борьбѣ, они проявили всю свою жизненную энергію, обнаружили всѣ свои отличія и особенности, высказались до конца; борьба эта была вмѣстѣ съ тѣмъ кульминаціонной точкой развитія политической жизни Греціи.

Въ эпоху Аристотеля это развитіе уже представляется законченнѣмъ. Истощенное борьбою общество уже утратило свою энергію. Общественная жизнь греческихъ городовъ въ то время уже перешла кульминаціонную точку своего развитія и клонится къ упадку. Общественные идеалы уже не служатъ предметомъ живой вѣры; интересы матеріальные, своекорыстные господствуютъ въ политикѣ; общественные интересы эксплуатируются ради цѣлей личной наживы и честолюбія. Тогдашняя Греція представляетъ собой картину всеобщаго упадка и разложенія. Аристотель, дѣйствительно, жилъ среди общества разлагающагося и, какъ мы сказали, неизлѣчимо больного, умирающаго.

Политическое міросозерцаніе древнихъ грековъ въ его эпоху уже закончило циклъ своего развитія; оно выросло, отцвѣло, дало свой плодъ и начало разлагаться. Оставалось подвести ему итоги, т. е. посредствомъ основательнаго анализа раскрыть въ чемъ заключается жизненный принципъ этого общества, каковы были причины его разложенія и смерти; оставалось, однимъ словомъ, изслѣдовать его фізіологію и патологію. Это и было сдѣлано Аристотелемъ. Его политика есть въ полномъ смыслѣ итогъ всего политическаго развитія древнихъ грековъ; итогъ всей ихъ политической мудрости, всего ихъ вѣками накопившагося политическаго опыта.

Политія Платона отвергаетъ самыя основы всего политическаго міросозерцанія древнихъ грековъ, возлагая всѣ свои надежды на иное, лучшее будущее; взоръ Аристотеля, напротивъ, устремленъ въ прошедшее: онъ пытается воскресить тотъ культурный идеалъ, который когда-то воодушевлялъ греческое общество въ инныя, лучшія времена, — времена Перикла, когда дѣйствительно общественная жизнь и политика служила высшимъ культурнымъ цѣлямъ. Идеалы обоихъ мыслителей оказываются одинаково неосуществимыми и беспочвенными среди современной имъ дѣйствительности; оба одинаково ее осуждаютъ и отрицаютъ: одинъ — во имя вѣчной божественной идеи, другой — во имя земнаго культурнаго идеала.

Всемирно историческое значеніе политическихъ ученій обоихъ мыслителей — не въ современной имъ дѣйствительности, а въ будущемъ европейской исторіи. Платонъ, какъ я уже вамъ говорилъ, является на почвѣ языческой древности предвѣстниковъ будущаго, пророкомъ христіанскаго теократическаго идеала. Но и Аристотель, при всемъ сродствѣ его политическаго идеала съ культурнымъ идеаломъ Перикловыхъ Аѳинъ, не можетъ быть названъ только пророкомъ прошедшаго. Читая политику Аристотеля, мы невольно спра-

шиваемъ себя, для чего же понадобился этотъ прекрасный анализъ греческаго политическаго быта въ эпоху, когда греческое государство уже пережило себя, для чего понадобился этотъ мастерской диагнозъ, который уже не могъ послужить къ исцѣленію умирающаго общества и былъ, въ сущности, смертельнымъ его приговоромъ?

Политика Аристотеля есть какъ-бы предсмертное политическое завѣщаніе умирающаго эллинскаго міра. Среди разлагающагося политическаго быта, Аристотель теоретически спасъ культурно-политическіе идеалы эллиновъ, увѣковѣчивъ ихъ въ классической научной формѣ и въ этомъ видѣ какъ-бы завѣщавъ ихъ временамъ послѣдующимъ. Въ политикѣ Аристотеля политическое самосознаніе умирающаго общества какъ-бы въ послѣдній разъ углубляется въ себя, оглядываясь на свое прошедшее и подводя ему итоги; политическая мудрость эллиновъ какъ-бы собирается и сосредоточивается, чтобы сказать свое послѣднее слово, обращаясь въ стройную научную теорію въ ту самую эпоху, когда она уже утратила всякую жизненную силу на практикѣ. Въ основѣ политическаго міросозерцанія эллиновъ лежали универсальныя начала, которыя не должны были исчезнуть безслѣдно для цивилизаціи, и вотъ почему эти общечеловѣческія начала, отжившія для тогдашней дѣйствительности, должны были быть теоретически сохранены и переданы наслѣдникамъ эллинской цивилизаціи,—европейскимъ народомъ, создавшимъ новѣйшую культуру на развалинахъ древняго міра.

Мы назвали Платона пророкомъ христіанскаго теократическаго идеала. И съ такимъ же основаніемъ и правомъ Аристотель можетъ быть названъ пророкомъ современнаго культурно-европейскаго государства. Понятіе земнаго общества, имѣющаго въ самомъ себѣ свою самобытную внутреннюю цѣль, понятіе культурнаго государства, стремящагося прежде всего къ земному счастью и совершенству человѣка, къ всестороннему удовлетворенію его земныхъ потребностей и къ развитію разнообразной энергіи его дѣятельности,—лежатъ въ основѣ современныхъ европейскихъ государствъ. Противъ ученія Платона, которое все упрощаетъ, сводя государство къ безличному единству, Аристотель выдвигаетъ понятіе государства, какъ организма сложнаго, съ разнородными органами и функціями. Но современное государство въ гораздо большей степени, чѣмъ греческое государство-городъ, есть сложный организмъ, единство многихъ и качественно-разнородныхъ элементовъ, и потому соотвѣтствуетъ болѣе разнороднымъ и сложнымъ культурнымъ задачамъ. Современное господствующее политическое міровоззрѣніе, какъ и политика

Аристотеля считаетъ государство высшей формой человѣческаго общенія, желая подчинить всевластному государству все другіе общественные союзы, какъ формы низшія, менѣ совершенныя. Не задаваясь загробными идеалами, преслѣдуя земную цѣль современное культурно-европейское государство, какъ и идеальное государство Аристотеля, стремится къ равномерному распредѣленію матеріальныхъ благъ, т. е. политическихъ правъ и матеріальнаго благосостоянія между своими гражданами, оно усвоило завѣщанный Аристотелемъ идеаль политическаго равенства; оно также стремится, если не къ устраненію, то къ смягченію послѣдствій соціальныхъ неравенствъ. Аристотель завѣщалъ цивилизованному міру эллинскій идеаль свободнаго гражданина—гражданина обладающаго политическими правами, участвующаго въ той или иной формѣ въ главнѣйшихъ функціяхъ верховной власти,—въ судѣ, правленіи и законодательствѣ. Идеаль непосредственнаго народнаго самоуправленія, выраженный въ „Политикѣ“ Аристотеля, конечно, былъ осуществимъ только въ Греціи, гдѣ государство совпадаетъ съ городомъ и все граждане умѣщаются на одной площади. Но идеаль участія всего народа въ правахъ верховенства осуществился въ гораздо большемъ объемѣ въ современномъ конституціонномъ государствѣ, въ народномъ представительствѣ, въ институтѣ всеобщаго голосованія. Въ современномъ культурномъ государствѣ даже до нѣкоторой степени осуществилась та послѣдовательность въ отправленіи политическихъ обязанностей гражданина, которой требуетъ Аристотель; удовлетворяя въ юные годы требованіямъ всеобщей воинской повинности, современный европейскій гражданинъ въ зрѣломъ возрастѣ такъ или иначе участвуетъ въ отправленіи функцій народнаго верховенства. Аристотель никогда не былъ поклонникомъ крайней демократіи; напротивъ, онъ стремился къ органическому соединенію учреждений и элементовъ демократическихъ съ аристократическими. Не то-ли же самое видимъ мы и въ современныхъ европейскихъ конституціяхъ? И онѣ стремятся примирить народное верховенство съ господствомъ лучшихъ людей, и онѣ противопоставляютъ увлеченіямъ и крайностямъ демократіи аристократическія учрежденія—элементъ умѣряющей и обуздывающей.

Такимъ образомъ, въ двухъ противоположныхъ ученіяхъ Платона и Аристотеля выражаются два жизненные принципа, два міровыхъ идеала, которые всегда раздѣляли и доселѣ раздѣляютъ человѣчество. Платонъ увѣровалъ въ трансцендентную божественную идею, такъ что для него самая земная дѣйствительность поблекла,

превратившись въ слабый оттискъ сверхчувственной дѣйствительности. Земное человѣческое общество для него не высшая цѣль, а только средство для осуществленія небеснаго царства идеи. Аристотель, напротивъ, требуетъ реального земнаго осуществленія идеи, не вѣря въ ея трансцендентное существованіе. Для него на первый планъ становится земное царство человѣка.

Оба эти идеала, отдѣльно взятые, не полны и односторонни: небесное царство, для того, чтобы обнять собою полноту вселенной, должно воплотиться на землѣ и земное человѣческое царство, чтобы получить вѣчное незыблемое основаніе, должно проникнуться и просвѣтиться божественною идеей. Примиреніе этихъ двухъ идеаловъ, этихъ двухъ противоположныхъ требованій человѣческаго духа и составляетъ высшую задачу истинной философіи и мудрой политики. На почвѣ древняго язычества задача эта не была, да и не могла быть разрѣшена. Споръ неба и земли здѣсь остается безъ разрѣшенія и безъ примиренія. Эллы могли только завѣщать человѣчеству неоконченный споръ, неразрѣшенное противорѣчіе. Универсальные политическіе и общественные идеалы явились греческимъ мыслителямъ въ узкой формѣ гречекаго государства-города. Это государство, стоящее на почвѣ соціального рабства, представляется намъ исключительнымъ, узко національнымъ и узко аристократическимъ даже въ самыхъ демократическихъ своихъ формахъ, такъ какъ оно основываетъ свободу меньшинства на порабощеніи массы. Этой узостью страдаютъ и изложенные нами идеалы Платона и Аристотеля. Платоново государство задается цѣлью вѣчнаго спасенія нѣкоторыхъ, т. е. только ограничнаго количества своихъ свободныхъ гражданъ. Государство Аристотеля точно также стремится къ политической свободѣ для немногихъ, для узкаго меньшинства свободныхъ гражданъ государства-города, идея всеобщаго спасенія рода человѣческаго также чужда Платону, какъ идея всеобщей политической свободы—Аристотелю. Идея всечеловѣческой вселенской любви, выражающейся во всеобщемъ спасеніи, точно также, какъ и идея универсальной человѣческой свободы, суть идеи по существу христіанскія, выросшія на почвѣ христіанской церкви и христіанскаго культурнаго государства. Обѣ эти идеи, какъ сказано, чужды великимъ мыслителямъ древности: ихъ политическіе идеалы еще не освободились отъ языческихъ преданій и узкихъ національныхъ рамокъ. Универсальные принципы, лежащіе въ основѣ той или другой системы, должны были прорвать эту внѣшнюю оболочку, освободиться отъ этой случайной примѣси національ-



ныхъ языческихъ элементовъ, чтобы оплодотворить собою культурное развитіе европейскихъ народовъ и вырасти на почвѣ всемірной цивилизаціи. Какъ вино новое, они прорываютъ старые мѣхи, чтобы влиться въ болѣе широкія вмѣстилища. Пустивши корни на новой почвѣ они при новыхъ условіяхъ снова вступаютъ между собою въ споръ, въ борьбу. Унаслѣдованный христіанскими народами споръ этотъ продолжается и до нашихъ дней, и вѣковая работа человѣческой мысли изыскиваетъ пути къ его разрѣшенію.

### ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФІЯ ПОСЛѢ АРИСТОТЕЛЯ.

Политика Аристотеля, какъ мы видѣли, представляется съ одной стороны высшей концентраціей политическаго міросозерцанія эллиновъ, а съ другой стороны свидѣтельствуешь о разложеніи эллинскаго политическаго быта.

Аристотелемъ заканчивается развитіе національно-эллинскихъ началъ въ философіи. Послѣ него открывается новый періодъ, періодъ разложенія національно-эллинскаго философскаго міросозерцанія, отрѣшенія философіи, отъ національныхъ эллинскихъ преданій.

Этотъ переворотъ въ философіи, какъ и въ жизни, представляется историческою необходимостью. Чтобы оплодотворить собою всемірную исторію, чтобы послужить развитію человѣчества, а не одной только націи, культурныя эллинскія начала должны были отрѣшиться отъ узкаго націонализма—отъ узкихъ національныхъ преданій. И прежде всего, съ всемірно-исторической точки зрѣнія, государство эллиновъ, государство—городъ оказывается слишкомъ узкимъ и исключительнымъ. Автономный греческій городъ палъ жертвой этой узости и исключительности. Обособленные въ своемъ политическомъ эгоизмѣ и взаимно враждующіе греческіе города не могли выдержать напора внѣшней силы, не могли противопоставить македонской монархіи сплоченнаго политическаго цѣлага. Между тѣмъ, чтобы стать дѣйствительно міровыми, эллинскія культурныя идеи должны были завоевать тогдашній міръ, а для этого нужно было объединить національныя силы въ болѣе обширное политическое цѣлое. Что эллины не были въ состояніи сдѣлать одними собственными силами, то было сдѣлано Македонскою монархіей. Филиппъ Македонскій сломилъ греческое государство—городъ, нанесъ смертельный ударъ политической исключительности этого госу-

дарства, а сынъ его, Александръ, объединивъ національныя силы эллиновъ для общаго національнаго дѣла,—борьбы противъ Персовъ, завоевалъ цѣлый новый мѣръ для распространенія культурно-эллиническихъ началъ.

Результатомъ завоеваній Александра было сближеніе и знакомство съ другими народами, при чемъ, вслѣдствіе такого сближенія, самая національность эллинская начинаетъ разлагаться, проникаясь чуждыми элементами и проникая ихъ собой.

Если Филиппъ Македонскій нанесъ ударъ политической исключительности отдѣльныхъ эллиническихъ городовъ, то Александръ Македонскій побѣдилъ національную исключительность эллиновъ, объединивъ ихъ въ одно царство подъ общей властью съ другими народами, варварами. Вы помните, конечно, что значило въ греческомъ міросозерцаніи противоположность эллиновъ и варваровъ, и Аристотель, конечно, поступилъ въ согласіи съ этимъ міросозерцаніемъ, когда внушалъ своему питомцу Александру обращаться съ эллинами, какъ съ свободными, а съ варварами, какъ съ рабами. Ученикъ не исполнилъ завѣта учителя. Александръ, какъ извѣстно, не дѣлалъ отличія мажду побѣдителями и побѣжденными, уравнивалъ тѣхъ и другимъ, стремясь къ одинаковому господству надъ всѣми; нечего напоминать о томъ, что онъ этимъ первоначально навлекъ на себя общее недовольство Грековъ; но какъ-бы ни было сильно это недовольство при первой попыткѣ установить общеніе между чуждыми другъ другу расами, ближайшее взаимное знакомство, при постоянномъ тѣсномъ сожителствѣ, должно было преодолѣть взаимныя антипатіи. Завоеваніями Александра разъ навсегда былъ переброшенъ мостъ на Востокъ для эллиновъ, восточное и юго-восточное побережье Средиземнаго моря было разъ навсегда завоевано для ихъ цивилизаторскаго вліянія. Кругозоръ эллиновъ расширился, выйдя изъ тѣсныхъ національныхъ рамокъ; мало по малу разрушается ихъ взглядъ на остальную часть человѣчества, на всѣхъ не эллиновъ, какъ на расу низшую, рабскую; они пріучаются и въ варварахъ признавать человѣческое достоинство; расширяется, слѣдовательно, область нравственной дѣятельности. Нравственность теперь уже не есть отношеніе гражданина къ гражданину, эллина къ эллину, она есть отношеніе чловѣка къ чловѣку независимо отъ рода и племени; изъ узко-національной она становится общечеловѣческой. Если съ одной стороны постояннымъ взаимнымъ треніемъ и столкновеніемъ разноразныхъ племенъ приминяется ихъ національный антагонизмъ, то съ другой стороны назрѣваетъ сознаніе единства

рода человѣческаго. Идея національности подчиняется болѣе широкой идеѣ человѣчества; и равноправность отдѣльныхъ національностей, съ точки зрѣнія этой высшей идеи, если и не высказывается прямо, то подразумѣвается; вмѣстѣ съ тѣмъ подготавливается сознание всеобщаго природнаго равенства и родства всѣхъ людей между собой. Вмѣстѣ съ нравственностію измѣняется и воззрѣніе на государство. На мѣсто государства-города, оказавшагося слишкомъ узкимъ и потому несостоятельнымъ, становится широкой политической союзъ— государство съ стремленіями мірообъемлющими, заключающее въ себѣ не только множество городовъ, но и множество племенъ и нарѣчій. Самое понятіе государства такимъ образомъ подвергается коренному измѣненію, необъятно расширяясь. Не трудно предвидѣть послѣдствія такого расширения государственной идеи. Государство съ разношерстнымъ племеннымъ составомъ и обширной территоріей уже не можетъ, какъ государство-городъ Перикловой эпохи, сосредоточивать въ себѣ всѣ людскіе помыслы и интересы, не можетъ иными словами, поглощать въ себѣ всего человѣка. Во 1-хъ, нравственность, какъ мы видѣли, приняла характеръ общечеловѣческой; слѣдовательно, если прежде отъ гражданина требовалась любовь къ родинѣ, къ согражданамъ и ненависть ко всему остальному человѣчеству, то теперь, съ паденіемъ національной исключительности, отъ человѣка требуется справедливое отношеніе къ ближнему, независимо отъ происхожденія и принадлежности къ тому или другому государству. Нравственность иными словами отрѣшается отъ политики, нравственно необходимое уже не смѣшивается съ политически-полезнымъ или пригоднымъ для государства. Во 2-хъ, государство, такимъ образомъ расширенное, уже не заинтересовываетъ по прежнему патріотическаго чувства, ни даже личнаго эгоизма; патріотическому чувству мало говоритъ государство разноплеменное, а отдѣльное лицо уже не имѣетъ въ государствѣ такого прямого, непосредственнаго интереса, какъ прежде, когда при незначительномъ количествѣ населенія благосостояніе государства тотчасъ-же отражалось въ благосостояніи каждаго изъ гражданъ, его барыши были ихъ барышами, точно также какъ его убытки,—ихъ убытками, когда всякая удача или неудача политики непосредственно отражалась въ домашнемъ быту каждаго изъ нихъ, разоряя или обогащая ихъ. Можно сказать, что равнодушіе общества къ политикѣ возрастаетъ въ прямомъ отношеніи съ расширеніемъ государства. Общественность слабѣетъ и каждый сосредоточивается вокругъ своихъ частныхъ, эгоистическихъ интересовъ.

Такимъ образомъ, расширяясь, государство перестаетъ, какъ прежде, владѣть всѣмъ существомъ человѣка и подтачивается съ 2-хъ сторонъ. Для нравственного сознанія, стремящагося къ универсальности, оно слишкомъ узко; для индивидуальнаго эгоизма, напротивъ, слишкомъ широко. Самое разложеніе государства-города было обусловлено взаимодействіемъ этихъ двухъ факторовъ: универсализма и эгоизма; но и въ государствѣ расширенномъ они сохраняютъ свое разлагающее вліяніе, дѣлая его непрочнымъ и внутренне безсильнымъ. По мѣрѣ разложенія національностей, вмѣстѣ съ равнодушіемъ къ интересамъ политики, въ обществѣ развивается космополитизмъ. Этотъ космополитизмъ является результатомъ взаимодействія тѣхъ-же двухъ факторовъ,—универсализма, для котораго весь міръ—родина, а потому всякій ограниченный человѣческой союзъ, какъ такой, представляется слишкомъ узкимъ,—и эгоизма, для котораго все безразлично, кромѣ счастья отдѣльной личности, а потому, родина—вездѣ, гдѣ хорошо.

Вглядываясь въ философскія системы, слѣдующія за Аристотелемъ, мы узнаемъ и въ нихъ отличительныя черты эпохи: мы безъ труда замѣтимъ ослабленіе энергіи мысли, ея творческой силы. Въ системахъ Платона и Аристотеля господствуетъ чисто умозрительный, теоретическій интересъ, точно также, какъ и въ ученіи ихъ родоначальника—Сократа; всѣ эти философы ищутъ знанія ради самого знанія; для нихъ всѣхъ оно само есть высшее благо и высшая цѣль, по отношенію къ которой все остальное есть средство. Философскія системы эти, ставя на первый планъ интересъ созерцательный, теоретическій, тѣмъ самымъ даютъ философское выраженіе культурной идеи эллиновъ, которая, дѣйствительно, выражается во всестороннемъ созерцаніи, поэтическомъ и научномъ; эллины впервые создали искусство и положили основаніе знанію философскому и научному. Всемирно-историческая задача ихъ дѣйствительно была по преимуществу теоретическая и вотъ почему нечего удивляться, что для эллинскихъ философовъ созерцательная дѣятельность—*θεωρία* есть первое и высочайшее.

Но вотъ, теоретическая задача эллинской расы разрѣшена; культурный эллинскій идеалъ во всемъ его объемѣ сознанъ философией, искусство превзошло себя въ рядѣ прекрасныхъ произведеній. Высочайшее, что было достижимо на національной эллинской почвѣ, представляется достигнутымъ. По выполненіи теоретической проблемы, выступаетъ на первый планъ другая практическая задача: нужно приобщить человѣчество культурнымъ эллинскимъ идеямъ, нужно

сдѣлать эти идеи всеобщимъ достояніемъ. Задача эта была вызвана къ жизни великими дѣяніями Александра Македонскаго; завоевавъ обширную область для эллинскихъ цивилизаторскихъ идей, онъ ставилъ самыя эти идеи послужить на пользу и счастье всего человѣчества, что считалось до сихъ поръ высшею цѣлью, теперь становится средствомъ: созерцаніе перестаетъ быть высшимъ благомъ, теоретическій интересъ отходить на второй планъ, и знаніе цѣнится лишь какъ орудіе, какъ средство всеобщаго счастья. Выдвинутый на первый планъ практической интересъ становится господствующимъ въ философскихъ системахъ; все онъ ставятъ себѣ основной задачей—воспользоваться добытымъ знаніемъ для разрѣшенія практическихъ задачъ человѣческаго счастья; знаніе слѣдовательно, въ этихъ системахъ обладаетъ лишь утилитарнымъ, служебнымъ значеніемъ. Сообразно съ этимъ, вопросы чисто теоретическаго свойства, стоявшіе прежде на первомъ планѣ,—вопросы о сущности и происхожденіи всего существующаго, въ философіи послѣ Аристотеля имѣютъ лишь подчиненное значеніе; они занимаютъ философовъ разбираемой эпохи лишь въ отношеніи къ человѣку и его благу, т. е. по скольку съ ними связанъ вопросъ о назначеніи человѣка, объ отношеніи его къ внѣшнему міру.

Выдвинутая исторіей практическая задача человѣческаго счастья, можетъ быть понята и разрѣшена двоякимъ образомъ, смотря потому—признается-ли надъ человѣкомъ объективная міровая цѣль или только личныя эгоистическія цѣли человѣка. Если человѣкъ признается частью міроваго организма, подчиненной законамъ и цѣлесообразному устройству этого цѣлаго, то человѣческое счастье заключается въ согласованіи личной жизни съ жизнью этого міроваго цѣлаго и идеаломъ человѣческаго счастья представляется жизнь согласная съ природой, т. е. со всеобщей разумной природой мірозданія или, что тоже,—жизнь согласная съ разумомъ; основнымъ требованіемъ нравственности, съ этой точки зрѣнія, представляется всемірное общеніе разумныхъ существъ между собой, всеобщая солидарность людей какъ разумныхъ существъ въ единой идеѣ рода человѣческаго; къ такому выводу дѣйствительно приходитъ система стоическая. Если-же, наоборотъ, устройство мірозданія представляется не цѣлесообразнымъ и разумнымъ порядкомъ, а случайнымъ механическимъ сочетаніемъ физическихъ силъ, то въ такомъ случаѣ, человѣку нечего сообразоваться съ несуществующими объективными цѣлями; остается, слѣдовательно, преслѣдовать цѣли личныя, эгоистическія. Универсализму стоиковъ противопоставляется эгоизмъ эпикурейцевъ. Обѣ системы предполагаютъ объективное фи-

лософское знаніе о природѣ всего существующаго, такъ какъ только такое знаніе можетъ дать отвѣтъ на вопросъ: подчиненъ-ли человѣкъ, высшей міровой цѣли или нѣтъ? Но возможно-ли самое знаніе? Этотъ послѣдній вопросъ, поставленный скептической школой представляется выраженіемъ мысли обезсилѣвшей, извѣрившейся въ себя.

Возможность объективнаго знанія была съ самаго начала основнымъ предположеніемъ греческой философіи, ея неписаннымъ догматомъ; изслѣдовать возможность человѣческаго знанія она не могла, такъ какъ знаніе было ея высшимъ принципомъ, такъ какъ всякое исканіе и изслѣдованіе уже предполагаетъ возможность искомаго знанія; усомнившись въ этомъ основномъ своемъ принципѣ, философія уже не могла идти дальше; извѣрившись въ человѣческой разумъ, она отказывается отъ себя, погружаясь въ отчаяніе.

## С Т О И Ч Е С К А Я Ш К О Л А .

Въ ряду философскихъ ученій послѣ Аристотеля стоическая школа, основанная извѣстнымъ Зенономъ въ концѣ IV в. до Р. Х., занимаетъ безспорно первое мѣсто, какъ по богатству содержанія, такъ и по своему историческому значенію. Съ перваго взгляда мы находимъ въ стоическомъ ученіи выше указанныя отличительныя черты, характеризующія всѣ философскія ученія того времени. На первомъ планѣ въ стоической философіи стоитъ вопросъ о личномъ счастьи и о нравственномъ человѣческомъ совершенствѣ. Для стоиковъ знаніе имѣетъ цѣну, лишь поскольку оно уясняетъ основной вопросъ о конечной цѣли человѣческаго существованія, о задачахъ нравственной дѣятельности. Стоики возстаютъ противъ ученія Аристотеля о созерцательной жизни, какъ высшемъ человѣческомъ счастьи. Съ ихъ точки зрѣнія познаніе есть не болѣе какъ орудіе нравственнаго совершенства, и высшая цѣль философіи есть практическая дѣятельность; вотъ почему стоическіе мудрецы называютъ философію упражненіемъ въ добродѣтели (*ασκησις τῆς ἀρετῆς*). Познаніе сущности вещей необходимо, лишь по скольку человѣкъ является частью цѣлаго міроваго устройства, членомъ всеобщаго міроваго порядка; изученіе внѣшней природы необходимо лишь для того, чтобы знать мѣсто и назначеніе человѣка въ цѣлесообразномъ порядкѣ мірозданія.

По мнѣнію Хризиппа, одного изъ самыхъ видныхъ представителей стоической школы, ученіе о природѣ нужно лишь для того,

чтобы умѣть различать добро отъ зла. Такимъ образомъ, физика въ стоической системѣ подчинена этикѣ, являясь только подготовленіемъ, ступенью къ ней. Платонъ и Аристотель исходили изъ противоположности самобытнаго мыслящаго, духовнаго начала и чистаго вещества,—матеріи. Стоическая философія отрицаетъ самобытность мышленія, самостоятельность духовнаго начала, не признаетъ кореннаго отличія духа отъ матеріи; мышленіе съ точки зрѣнія стоиковъ есть физическій матеріальный процессъ. Иначе невозможно было-бы самое воздѣйствіе мыслящей природы на вещество. Соединеніе и взаимодѣйствіе вещества бездушнаго и духа, безусловно не матеріальнаго, представляется невозможнымъ, немислимымъ. Для того, чтобы понять взаимоотношенія вещества и мышленія нужно допустить, что самая мысль обладаетъ тѣлесной, чувственной природой. Только чувственно воспринимаемое, тѣлесное бытіе существуетъ дѣйствительно, реально; одно только тѣлесное бытіе обладаетъ способностью реальной дѣятельности. Такимъ образомъ, стоическая школа вновь впадаетъ въ заблужденіе до Сократовской философіи, вновь смѣшиваетъ опредѣленіе матеріальной и духовной природы, столь тщательно различаемыя Платономъ и Аристотелемъ. Въ согласіи съ древними физиками она представляетъ мыслящую природу, какъ тонкую матеріальную субстанцію, разлитую во весь мірозданіи, проникающую весь вещественный міръ, безконечно подвижную и дѣятельную; эта матеріальная стихія есть ничто иное, какъ огонь Гераклита.

Этотъ огонь есть жизненное начало мірозданія, разумное, благое и совершенное существо,—отецъ всѣхъ живыхъ существъ. Какъ вѣчное провидѣніе, предшествующее созданію природы, онъ не возникаетъ и не уничтожается. Онъ есть та первоначальная матеріальная субстанція, изъ которой возникаетъ все существующее, дыханіе жизни, проникающее все и всѣхъ. Онъ содержитъ въ себѣ сѣмена или зародыши всего существующаго; эти сѣмена (*λόγοι σπερματικοί*) не суть только матеріальныя, но и разумныя начала. Изъ нихъ все возникаетъ согласно вѣчнымъ предопредѣленіямъ судьбы, въ силу вѣчной необходимости закона, лежащаго въ основѣ мірозданія. Такимъ образомъ, огонь есть разумное, божественное начало; тѣмъ не менѣе онъ не долженъ быть понимаемъ, какъ божественная личность, стоящая внѣ природнаго порядка, какъ Творецъ, который возвышается надъ сотвореннымъ. Онъ есть ничто иное, какъ вѣчно творящая природа, соединяющая въ себѣ всѣ матеріальныя и духовныя опредѣленія, духовно-чувственный *λόγος*

мірозданія. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть вѣчное предопредѣленіе, господствующее надъ мірозданіемъ *ἀνάγκη*, вѣчная судьба, — *εἰμαρμένη*. Это вѣчное *ἀνάγκη* есть природный законъ и вмѣстѣ съ тѣмъ нравственный порядокъ мірозданія, божественная справедливость, опредѣляющая взаимоотношенія всѣхъ нравственныхъ существъ.

Въ началѣ существовалъ только этотъ первоначальный огонь, который въ безразличномъ единствѣ сливалъ въ себѣ всѣ опредѣленія бытія, заключалъ въ себѣ возможность всего существующаго. Весь строй вселенной произошелъ изъ него въ силу внутренней, присущей ему необходимости. Какъ все возникло изъ него, такъ съ теченіемъ времени, все должно къ нему возвратиться. Въ концѣ вѣковъ огонь вновь поглотитъ въ себѣ вселенную; въ этомъ мировомъ пожарѣ сгоритъ, уничтожится все разнообразіе существующаго. Затѣмъ начинается новый творческий процессъ, вселенная возникаетъ вновь, проходитъ чрезъ тѣ же фазисы развитія. Всякій возникающій такимъ образомъ новый міръ повторяетъ собою до малѣйшихъ подробностей предыдущій; въ немъ все тѣ же люди живутъ при тѣхъ же обстоятельствахъ и условіяхъ. Этотъ процессъ періодическаго возникновенія и сторанія вселенной повторяется безконечное число разъ во времени: міръ вѣчно остается тождественъ съ самимъ собою, и законы, опредѣляющіе его устройство, не измѣняются.

Мірѣ, такимъ образомъ, представляетъ собою законмѣрное и цѣлесообразное устройство; въ немъ нѣтъ мѣста для произвола и случайности. Все до мельчайшихъ подробностей въ немъ отъ вѣка предвидѣно и предустановлено.

Жизнь цѣлаго мірозданія, какъ и cadaго единичнаго существа, представляетъ собою цѣпь причинъ и слѣдствій, съ непреложной необходимостью вытекающихъ изъ вѣчныхъ предопредѣленій судьбы. Разсматриваемое такимъ образомъ мірозданіе есть художественное произведеніе, конкретное воплощеніе, тѣло самого божества; въ немъ все прекрасно и разумно, и ничто не могло-бы быть лучше, чѣмъ есть въ дѣйствительности. Самое зло въ мірѣ служитъ благимъ цѣлямъ провидѣнія; такъ, напр., болѣзни и несчастія полезны, какъ наказанія для исправленія злыхъ; наконецъ, самое нравственное зло косвенно служитъ къ добру, такъ какъ самое познаніе добра, самая добродѣтель была бы невозможна, если-бы не существовало зло, какъ противоположность добра. Человѣкъ въ порядкѣ мірозданія занимаетъ самое высокое мѣсто. Его душа есть непосредственное истеченіе самого божества, частица божественнаго



огня. Эта душа не должна быть понимаема какъ нѣчто нематериальное: какъ и все существующее, она вещественна; она переживаетъ тѣло, но сгораетъ вмѣстѣ со всѣми живыми существами во всеобщемъ міровомъ пожарѣ.

Изо всѣхъ живыхъ существъ человѣкъ находится въ самомъ близкомъ сродствѣ съ божествомъ: онъ представляетъ собою высшую ступень природнаго развитія; онъ окруженъ особыми заботами божественнаго Провидѣнія. Ему принадлежитъ господствующее мѣсто, царственная роль въ мірозданіи. Въ согласіи съ Аристотелемъ, стоики особенно настаиваютъ на общественной природѣ человѣка. Всѣ люди находятся въ естественномъ сродствѣ между собою, всѣ они подчинены общимъ законамъ разумной природы и предназначены къ общенію, сближенію между собой. Это стремленіе къ общенію стоики понимаютъ гораздо шире, чѣмъ Аристотель; оно не ограничивается тѣсной сферой мѣстнаго политическаго союза и простирается на всѣхъ людей, связуетъ весь родъ человѣческій въ одно цѣлое. Таковы основныя черты ученія стоиковъ о человѣческой природѣ. Отсюда вытекаетъ ученіе о счастьи и о задачахъ нравственной дѣятельности.

---

## ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА СТОИЧЕСКОЙ ЭТИКИ.

Изложенное ученіе объ устройствѣ мірозданія и въ частности о человѣческой природѣ составляетъ точку отправленія стоической этики. Какъ часть природнаго цѣлага, какъ членъ міроваго устройства, человѣкъ долженъ согласовать свое поведеніе съ вѣчными законами, управляющими вселенной, долженъ сообразоваться съ предначертаніями божественнаго разума, царящаго въ природѣ. Такова основная задача нравственной дѣятельности. Вся наша жизнь должна опредѣляться не случайными индивидуальными прихотями, не личнымъ произволомъ, а разумнымъ сознаниемъ всеобщаго необходимаго закона природы. Извѣстный стоическій философъ, Клеанъ училъ, что человѣкъ долженъ сообразоваться не съ своей частной, индивидуальной волей, а съ всеобщей разумной природой. Эта всеобщая природа и служитъ связующимъ началомъ всѣхъ людей, какъ разумныхъ существъ. Такимъ образомъ, основная заповѣдь стоической этики предписываетъ согласовать все бытіе съ природой, или, какъ говорили стоики, *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ἕσθαι, κατὰ φύσιν ἕσθαι, naturam sequi.*

Такое представлѣніе о нравственной дѣятельности обуславливается фаталистическимъ характеромъ стоическаго міросозерцанія. Судьбы каждаго изъ насъ до малѣйшихъ подробностей предопредѣлены въ вѣчномъ божественномъ разумѣ; человѣкъ безсиленъ отмѣнить или въ чемъ-либо измѣнить эти вѣчныя предопредѣленія; а потому ему остается только преклоняться предъ этой природной необходимостью, сознательно ей подчиняться. Въ этомъ сознаніи непреложности, неизбѣжности всего того, что случается, стоическій философъ мирится съ жизнью, спокойно переноситъ всѣ ея страданія и горести. Мы страдаемъ и печалимся, лишь посколькѣ всеобщая природа мірозданія противорѣчитъ нашимъ желаніямъ и интересамъ. Посколькѣ, напротивъ, мы сознаемъ этотъ всеобщій и цѣлесообразный порядокъ природы и согласуемся съ нимъ, мы миримся со всѣми случайностями и невзгодами жизни, потому что вѣримъ въ ихъ цѣлесообразность и разумность, сознаемъ ихъ необходимость для осуществленія благихъ цѣлей Провидѣнія. Согласованіе нашей жизни съ природой обуславливается для насъ разумнымъ сознаніемъ.

Вотъ почему жить согласно съ природой значитъ тоже, что жить согласно съ разумомъ, *κατα φύσιν ἕην* тоже, что *λογικῶς ἕην*. Эта жизнь, согласная съ разумомъ, и есть то, что стоики понимаютъ подъ добродѣтелью. Добродѣтель съ этой точки зрѣнія есть природное назначеніе человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ—высшее человѣческое благо; она выражаетъ собою высшее совершенство человѣка, какъ разумнаго существа. Человѣческая душа, по словамъ стоиковъ, создана для согласованія всей жизни съ цѣлесообразнымъ міровымъ устройствомъ: *ψυχή ἐστι πεποιημένη πρὸς τὴν ἔμολογίαν πάντος τοῦ βίου*, каждому изъ насъ отъ природы врождено нравственное сознаніе; мы можемъ вслѣдствіе какихъ либо внѣшнихъ вліяній или внутреннихъ побужденій отклониться отъ пути, правды, но не можемъ уничтожить въ себѣ врожденнаго сознанія добра, врожденнаго влеченія къ нему. Какъ высшая конечная цѣль жизни, добродѣтель одна желательна сама по себѣ, какъ безусловная цѣль, а не ради какихъ-либо другихъ благъ или выгодъ, надеждъ или страха.

Предшественники стоиковъ (за исключеніемъ, впрочемъ, циниковъ), допускали на ряду съ добродѣтелью другія блага; такъ напр., Аристотель училъ, что счастье состоитъ изъ добродѣтели и совокупности внѣшнихъ благъ, какъ напр., богатство, здоровье, общественное положеніе. Въ глазахъ стоиковъ, напротивъ, одна только добродѣтель заслуживаетъ названія блага въ собственномъ смыслѣ. Все остальное стоики, одинаково съ циниками, считаютъ безраз-

личнымъ. Всѣ такъ называемыя внѣшнія блага зависятъ отъ случайности и, слѣдовательно, находятся внѣ нашей власти, ничего не прибавляютъ къ добродѣтели, а потому лишены всякой цѣны; добродѣтель, напротивъ, не нуждается ни въ чемъ извнѣ; она одна зависитъ вполне отъ свободной воли человѣка, закаляетъ его противъ всѣхъ возможныхъ ударовъ судьбы, даетъ ему то спокойствіе и твердость, при которой всѣ невзгоды и случайности жизни для него безразличны.

Это невозмутимое, спокойное состояніе духа и есть такъ называемая апатія мудреца, которую стоическіе философы считаютъ высшимъ идеаломъ счастья. Какъ единственное прочное, неотъемлемое благо, добродѣтель составляетъ собою все человѣческое счастье; единственное несчастье, напротивъ, есть противоположное добродѣтели состояніе—зло, какъ жизнь несогласная съ разумомъ, противорѣчащая природѣ.

Кто обладаетъ добродѣтелью, тотъ мудръ; всѣ остальные люди суть глупцы. Такимъ образомъ, нравственный идеалъ стоиковъ олицетворяется, воплощается въ конкретномъ образѣ мудреца-философа. Вотъ почему это описаніе мудреца сосредоточиваетъ въ себѣ весь интересъ стоической этики. Главная особенность стоическаго мудреца заключается въ полномъ презрѣніи ко всѣмъ внѣшнимъ благамъ, въ полнѣйшей независимости отъ всего внѣшняго. Онъ ни въ чемъ не нуждается и въ самомъ себѣ, въ своемъ внутреннемъ спокойствіи и довольствѣ находитъ высшее удовлетвореніе, счастье своей жизни; это счастье, по опредѣленію стоиковъ, есть самодовольство добродѣтели, *αὐταρχία ἀρετῆς*. Мудрецъ не обрѣкаетъ себя на добровольную нищету, какъ циники, не чуждается внѣшнихъ удобствъ и даже роскоши, но не придаетъ всѣмъ этимъ удобствамъ ни малѣйшаго значенія и цѣны, пользуется ими и также легко и охотно съ ними разстается. Богатъ-ли онъ или бѣденъ, здоровъ или боленъ,— онъ всегда одинаково невозмутимъ и покоенъ, а потому всегда одинаково счастливъ. Нищета и одиночество циниковъ, съ точки зрѣнія стоиковъ, конечно, составляетъ самый легкій путь къ добродѣтели; но эта циническая простота слишкомъ облегчаетъ трудную задачу жизни. Мудрецъ долженъ и среди богатствъ и соблазновъ жизни сохранять самообладаніе, спокойствіе и равнодушіе къ удовольствіямъ и страданіямъ. Мудрецъ не увлекается радостями жизни и легко переноситъ горе. Онъ любитъ общество друзей и въ особенности мудрыхъ, но легко безъ него обходится. Онъ и въ одиночествѣ счастливъ и великъ, какъ самъ Зевесъ: какъ богъ, онъ ни

въ чемъ не нуждается. По возможности онъ держится въ дали отъ политики и общественной жизни, но, въ случаѣ нужды, готовъ сражаться за отечество и даже пожертвовать для него своей жизнью. Вообще-же стоическій философъ равнодушенъ къ интересамъ политическимъ; онъ счастливъ въ уединеніи частной жизни; но и въ уединеніи онъ не одинъ: всѣ мудрые связаны между собою невидимою внутреннею связью общей разумной природы и образуютъ одну общину; ни время, ни разстояніе не могутъ уничтожить эту таинственную связь, и всякій благой поступокъ одного мудреца приноситъ пользу всѣмъ остальнымъ. Таковы характерныя отличія стоического философа. Выражая въ двухъ словахъ предшествующую характеристику, мудрецъ въ стоической философіи представляется олицетвореніемъ вѣчнаго закона разумной природы. Этотъ вѣчный законъ природы господствуетъ во всѣхъ человѣческихъ отношеніяхъ. Какъ мы уже раньше говорили, врожденное человѣку стремленіе къ общенію не ограничивается предѣлами государства и даже національности, простираясь на все человѣчество.

Съ этой точки зрѣнія историческое обособленіе народовъ, вражда и противоположность эллиновъ и варваровъ представляется естественною. Всѣ люди по природѣ друзья и родные между собой. Чувство дружбы ко всѣмъ людямъ, какъ такимъ, составляетъ одно изъ главныхъ предписаній стоической этики. Всѣ люди по природѣ равны между собою. На этомъ основаніи родоначальникъ стоической школы, Зенонъ, вмѣстѣ съ циниками утверждаетъ: что не должно быть раздѣленія людей на различные города и государства, съ различными законами и обычаями, что всѣ люди должны считаться нашими согражданами и соотечественниками. Одинъ законъ долженъ господствовать надъ всѣми людьми, подобно тому, какъ одинъ голосъ управляетъ цѣлымъ пасущимся стадомъ. Впослѣдствіи одинъ изъ позднѣйшихъ стойковъ, императоръ Маркъ Аврелій, утверждалъ, что весь міръ есть ничто иное, какъ одно государство, одинъ городъ, обнимающій все человѣчество, въ которомъ отдѣльныя государства суть какъ-бы отдѣльные дома. Въ этихъ философскихъ теоріяхъ ясно отражаются политическія тенденціи различныхъ эпохъ. По словамъ Плутарха, Зенонъ былъ только философскимъ выразителемъ дѣяній Александра Македонскаго: онъ сдѣлалъ тоже въ теоріи, что Александръ—на практикѣ. Наперекоръ внушеніямъ своего учителя, Аристотеля, Александръ заботился одинаково объ эллинахъ и варварахъ, какъ посланный свыше посредникъ и примиритель. Если, такимъ образомъ, Зенонъ былъ теоретикомъ македонскаго періода,

то Маркъ Аврелій въ философіи является представителемъ тенденцій римской имперіи.

Идеаль стойковъ есть всемірное царство, обнимающее всѣ народы и племена. Какъ во внѣшней природѣ, такъ и во всѣхъ человѣческихъ отношеніяхъ господствуетъ стремленіе къ всеобщему единству. Не только всѣ люди, но и боги, какъ однородныя людямъ существа, управляются однимъ и тѣмъ-же закономъ, а потому суть члены одного и того-же всемірнаго царства. Этотъ законъ есть первоначальный источникъ всѣхъ человѣческихъ законовъ; онъ безконечно выше всѣхъ положительныхъ законодательствъ, которыя относятся къ нему, какъ блѣдныя, несовершенныя отраженія. Ближайшія подробности объ устройствѣ идеальнаго государства неизвѣстны и всѣ свѣдѣнія, которыя мы о немъ имѣемъ, дошли до насъ лишь въ видѣ небольшихъ отрывковъ. Такъ, по свидѣтельству Діогена Лоэрція, изъ всѣхъ формъ правленія они предпочитали смѣшанную—соединеніе монархіи, аристократіи и демократіи. Кромѣ того, относительно нѣкоторыхъ стойковъ намъ извѣстно, что, исходя изъ признанія всеобщаго природнаго равенства людей, они отвергали рабство, какъ противоестественное состояніе; впрочемъ, такое отношеніе къ рабству далеко не было всеобщимъ въ предѣлахъ самой школы. Нѣкоторые изъ стойковъ, какъ напр. Посидоній, отстаивали его правомѣрность, приводили въ защиту его знакомые намъ аргументы первой книги Политики Аристотеля.

Въ предшествовавшемъ изложеніи стоической системы вы видѣли, что въ противоположность предшествовавшей философіи, стоики пришли къ болѣе широкому взгляду на задачи нравственной дѣятельности человѣка; что, проникшись универсальной идеей единаго человѣчества, они пришли сравнительно съ предыдущей эпохой къ болѣе гуманному нравственному міровоззрѣнію, увѣковѣченному извѣстными словами Сенеки: *homo sum, nihil humani a me alienum esse puto.*

Универсализмъ стойковъ выражается во 1-хъ, въ томъ, что все существо человѣка въ ихъ системѣ подчинено міровымъ объективнымъ цѣлямъ, а не частнымъ цѣлямъ того или другого государства, того или другого города, какъ это было прежде. Мало того, для ихъ расширеннаго нравственнаго кругозора, всѣ существующія государства оказываются слишкомъ тѣсными и узкими: ихъ можетъ удовлетворить только всемірное нравственное общеніе, всеобщее единеніе людей между собой. Разумная природа у всѣхъ людей одна и та-же, всѣ они живутъ подъ общимъ нравственнымъ закономъ; всѣ они

подданные единого мірового царства, обнимающаго въ себѣ боговъ и людей, всѣ они сограждане единого, выпшняго города, по выраженію Императора Марка Аврелія. Какъ бы ни были, однако, широки и гуманны воззрѣнія стоиковъ, ихъ нравственное ученіе страдает однимъ кореннымъ недостаткомъ, который одинъ самъ по себѣ дѣлаетъ стоическую мораль безсильною, неспособною творчески воздѣйствовать на жизнь и воодушевлять людей на великія дѣла. Человѣкъ въ стоической системѣ всецѣло поглощенъ внѣшней и чуждой ему міровою цѣлью, всецѣло поработченъ тяготѣющимъ надъ всѣмъ неумолимымъ предопредѣленіемъ; для его нравственной свободы и самостоятельности вовсе не остается мѣста; единственное проявленіе человѣческой свободы выражается въ томъ, чтобы подчиняться все-сильной міровой необходимости; единственное проявленіе человѣческой самостоятельности въ сущности сводится къ признанію собственного рабства предъ закономъ природы. Апатія стоиковъ, ихъ равнодушіе ко всему, что случается, есть въ сущности продуктъ отчаянія, признаніе безсилія человѣка творчески воздѣйствовать на дѣйствительность. Поглощенный міровымъ цѣлымъ человѣкъ не имѣетъ въ себѣ безусловной цѣны и смысла, будучи лишь преходящимъ явленіемъ, случайнымъ результатомъ игры міровыхъ силъ. Понятіе безусловнаго значенія человѣческой личности вообще чуждо языческой древности; но въ государствѣ эпохи Перикла или Аристотеля человѣкъ еще что-нибудь значилъ, какъ гражданинъ своего государства; въ цвѣтуція эпохи Аѳинской демократіи, отдѣльная личность, выдѣлявшаяся изъ толпы умомъ и дарованіями, могла вліять на міровыя судьбы. Теперь, въ мірообъемлющемъ, космополитическомъ царствѣ стоиковъ, отдѣльная личность теряется, какъ капля въ океанѣ, утрачивая вмѣстѣ съ тѣмъ всякое значеніе и цѣну; всѣ здѣсь сравниваются въ общемъ рабствѣ и въ общемъ ничтожествѣ.

### ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФІЯ.

Таковы основныя черты стоическаго ученія. Параллельно съ стоической философіей и одновременно съ ней возникаетъ другое ученіе, которое, при всей своей противоположности стоицизму, стоитъ на общей съ нимъ исторической почвѣ, а потому сходится съ нимъ въ основныхъ чертахъ, характеризующихъ все мышленіе той эпохи. Я говорю объ эпикурейской философіи. Господствующимъ интересомъ философскаго ученія Эпикура также является счастье единичнаго

субъекта, его практическая задача. Теоретическій интересъ у Эпикура также стоитъ на второмъ планѣ; вся задача философіи по Эпикуру заключается лишь въ томъ, чтобы подготовить человѣка къ счастливой жизни; знаніе является не болѣе какъ орудіемъ человѣческаго счастья.

Съ этой точки зрѣнія всякое теоретическое знаніе, которое не приноситъ прямой практической пользы, представляется излишнимъ. Таковы общія черты, сближающія Эпикура со стоиками. Но между тѣмъ, какъ стоики подчиняютъ всю нравственную дѣятельность всеобщему закону разумной природы, требуя отрѣшенія мудреца отъ всѣхъ внѣшнихъ благъ,—Эпикуръ, напротивъ, видитъ въ удовлетвореніи чувственныхъ потребностей субъекта существенный элементъ счастья. Какъ и въ стоической философіи, ученію о человѣкѣ и человѣческомъ счастьи предпосылается ученіе о природѣ: этикѣ предшествуетъ физика. Основныя начала эпикурейской физики весьма просты и немногосложны; они представляютъ собою въ сущности повтореніе Демокритова ученія. вмѣстѣ съ Демокритомъ Эпикуръ признавалъ, что только тѣлесное бытіе реально, что все существующее представляетъ собою сцѣпленіе элементарныхъ, недѣлимыхъ тѣлъ,—атомовъ, раздѣленныхъ между собою пустымъ пространствомъ. Эти атомы, силой присущей имъ тяжести падаютъ въ безконечномъ пространствѣ; но по пути нѣкоторые изъ нихъ произвольно отклоняются отъ прямолинейнаго направленія, сталкиваются, кружатся, какъ-бы въ вихрѣ, и, соединяясь, сцѣпляясь между собой, образуютъ безконечное число міровъ. Это образованіе вселенной происходитъ не въ силу какихъ-либо разумныхъ, цѣлесообразныхъ причинъ, а путемъ чисто механическаго взаимодействія атомовъ; Эпикуръ вовсе отрицаетъ дѣятельность цѣлесообразныхъ началъ въ природѣ и видитъ въ каждомъ природномъ явленіи дѣйствіе естественныхъ, механическихъ причинъ. Религіозное міровоззрѣніе, которое объясняетъ природныя явленія дѣятельностью разумныхъ существъ—боговъ, съ этой точки зрѣнія представляется продуктомъ невѣжества необразованной толпы и суевѣрнаго страха передъ грозными явленіями природы. Вся задача знанія, по мнѣнію Эпикура, заключается въ томъ, чтобы уничтожить этотъ страхъ, чтобы обезпечить то спокойствіе и безпечную веселость жизни, которая составляетъ необходимый, существенный элементъ счастья. Однако, Эпикуръ не думаетъ отрицать самаго существованія боговъ; напротивъ, онъ признаетъ ихъ безчисленное множество. Беззаботные, веселые и безпечные эти боги не вмѣшиваются въ управленіе мірозданіемъ и предоставляютъ человѣческія дѣла ихъ собственному теченію.

Такіе боги вполне безопасны: имъ нѣтъ никакого дѣла до человѣка и человѣческихъ отношеній; человѣку нечего отъ нихъ ожидать и нечего опасаться. Мѣсто пребываніе боговъ—внѣ видимого нами міра: они помѣщаются въ промежуточныхъ пространствахъ между безчисленными мірами. Здѣсь они лишены возможности оказать какое-бы то ни было вредное или благотворное вліяніе на судьбы міроздавія. Міръ остается игрой слѣпыхъ природныхъ силъ, безцѣльнымъ и бессмысленнымъ сцѣпленіемъ безжизненныхъ атомовъ.

### ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА ЭТИКИ.

Какъ въ физикѣ Эпикура господствуетъ представленіе атома, такъ и въ основѣ его этики лежитъ понятіе веселаго, самодовольнаго атома—человѣческой личности. Эпикуръ и здѣсь является родственникомъ Демокрита.

Человѣческая душа, какъ училъ Эпикуръ, въ согласіи съ Демокритомъ, есть сцѣпленіе круглыхъ огненныхъ атомовъ. Случайное и временное соединеніе это кончается, какъ только тѣло умираетъ; вмѣстѣ съ тѣломъ умираетъ и душа, и атомы, ее составляющіе, разлетаются въ безконечномъ пространствѣ. Загробной жизни нѣтъ, а потому нечего о ней и задумываться; надо пользоваться настоящимъ: ѣсть, пить и веселиться—жить въ свое удовольствіе; таковъ прямой практическій результатъ эпикурейской физики. Высшая цѣль жизни есть счастье личности; это счастье заключается въ наслажденіи земными благами—въ удовольствіи. Изъ всѣхъ цѣлей, которыя мы преслѣдуемъ, одно только удовольствіе желательно само по себѣ: все остальное является лишь средствомъ по отношенію къ нему. Удовольствіе, по словамъ Эпикура, есть начало и конецъ блаженной жизни. Въ силу природнаго инстинкта мы стремимся къ удовольствію и избѣгаемъ страданія. Эти два основныя влеченія человѣческой природы опредѣляютъ собой все наше поведеніе, всю нашу нравственную дѣятельность. Отсюда видно, что въ основныхъ началахъ своего нравственнаго ученія, Эпикуръ сближается съ Аристиппомъ и вообще съ Киринейской школой. Но между тѣмъ какъ Киринейцы понимаютъ счастье, какъ сумму единичныхъ и мимолетныхъ наслажденій, Эпикуръ подъ счастьемъ разумѣетъ постоянное, непрерывное состояніе довольства и спокойствія. Отдѣльное удовольствіе, ни даже цѣлый рядъ удовольствій не составляетъ счастья, если только мы теряемъ безмя-



тежное состояніе духа, если мученія, страхъ и опасенія за будущее, примѣшиваясь къ наслажденіямъ, нарушаютъ наше спокойствіе; удовольствіе по своей природѣ чисто отрицательнаго характера; оно заключается лишь въ прекращеніи страданія: всякое наше желаніе, пока мы лишены того, что желаемъ, есть страданіе: таковы напр. муки любви, мученія голода, жажды и т. п. Напротивъ, когда мы обладаемъ предметомъ нашего желанія, страданіе прекращается, тогда наступаетъ вновь безмятежное состояніе духа *ἀταραξία*. Это безмятежное состояніе, спокойствіе души, такимъ образомъ, опредѣляется, какъ свобода отъ страданій. Вся задача жизни и вся практическая мудрость философа заключаются въ томъ, чтобы среди всѣхъ возможныхъ обстоятельствъ и случайностей сохранять эту свободу; самая добродѣтель цѣнится эпикурейцами, лишь какъ средство, какъ одно изъ условій душевнаго спокойствія, а не какъ высшая цѣль дѣятельности.

Аристиппъ и его школа выше всего цѣнили чувственные, плотскія наслажденія. Эпикуръ признаетъ, что состояніе тѣла, чувственные эффекты суть первоначальный источникъ всѣхъ душевныхъ радостей и страданій. Тѣмъ не менѣе душевныя радости имѣютъ гораздо болѣе цѣны и значенія для человѣческаго счастья, чѣмъ тѣлесныя ощущенія: физическія удовольствія слишкомъ мимолетны и недолговѣчны—они кончаются, какъ только прекращается то тѣлесное состояніе, которое ихъ вызвало. Душа, напротивъ, обладаетъ разумомъ и памятью; она поэтому не ограничивается радостями настоящаго, ее радуютъ воспоминанія прошедшаго, равно какъ и надежды на будущее. Существеннымъ элементомъ счастья, поэтому, является разумъ. Среди тѣлесныхъ страданій, недуговъ и опасностей одинъ только разумъ можетъ дать душѣ спокойствіе; одно только сознаніе преходящности тѣлесныхъ страданій даетъ намъ возможность твердо и мужественно ихъ переносить.

Изъ этихъ немногихъ чертъ Эпикурейской этики видно, что Эпикуръ былъ вовсе не такимъ апологетомъ грубыхъ чувственныхъ наслажденій, какимъ его слишкомъ часто представляютъ. Конечно, онъ былъ поклонникомъ веселаго и безпечнаго образа жизни, цѣнилъ ея удовольствія, любилъ выпить въ пріятной компаніи, но строго возставалъ противъ опьяненія до безчувствія, любилъ и половыя наслажденія, но не видѣлъ въ нихъ непремѣннаго условія счастья,—вообще же всего больше заботился о своемъ спокойствіи. Эпикурейская философія въ особенности характеризуется стремленіемъ къ самосохраненію, развитому до послѣдней степени. Фило-

софія никогда не доводила Эпикура до грустныхъ размышленій, была для него пріятнымъ препровожденіемъ времени и, надо полагать, никогда не разстранвала его сонъ и апетитъ. Эпикурейцы цѣнили и умственные занятія, но не слишкомъ для нихъ напрягались, а всего больше боялись чѣмъ-нибудь себя обезпокоить и тѣмъ нарушить пріятное и веселое расположеніе духа.

Въ ученіи объ обществѣ Эпикурейцы держались такихъ же атомистическихъ воззрѣній, какъ и въ физикѣ. Они не признавали врожденнаго человѣку стремленія къ общенію. Общество съ этой точки зрѣнія представляется случайнымъ, механическимъ соединеніемъ атомовъ—личностей. Первоначальное естественное состояніе человѣка есть одиночество; союзъ общественный возникаетъ вслѣдствіе произвольнаго соглашенія отдѣльныхъ личностей въ цѣляхъ взаимной помощи и защиты противъ опасностей, грозящихъ со стороны враговъ и внѣшней природы. Начало права и нравственности является результатомъ этого первоначальнаго договора. Въ первоначальномъ, естественномъ состояніи, предшествовавшемъ договору, эти начала не были извѣстны человѣчеству; различія между добромъ и зломъ, справедливымъ и несправедливымъ не существовало. Сама по себѣ несправедливость не есть зло, нѣтъ ничего абсолютно безнравственнаго; Эпикурейцы не признаютъ другого удержа отъ преступленія, кромѣ страха наказанія; стоическіе философы справедливо упрекали ихъ въ томъ, что съ ихъ точки зрѣнія, напр., представляется зломъ попасться въ воровствѣ, а не самое воровство. Ради общей безопасности, люди соединяются въ общество; образующимъ началомъ въ обществѣ является, такимъ образомъ, стремленіе къ самосохраненію; это же основное стремленіе является мотивомъ всей нравственной дѣятельности; Эпикуръ видитъ въ добродѣтели не основную цѣль нравственной дѣятельности, а средство самосохраненія; справедливость въ его системѣ подчинена утилитарнымъ, практическимъ цѣлямъ. Она желательна для каждаго, лишь поскольку она полезна, поскольку она способствуетъ спокойствію и безопасности личности. Эгоистическая цѣль личности стоятъ на первомъ планѣ въ политической теоріи Эпикура. Господствующимъ началомъ въ человѣческихъ отношеніяхъ является не общественный, а частный интересъ. Эпикурейскій философъ предпочитаетъ спокойствіе частной жизни суетѣ и тревоженіямъ политики: онъ принимаетъ участіе въ интересахъ общественныхъ, политическихъ лишь поскольку этимъ не нарушается веселая беззаботность его повседневной, домашней жизни. Онъ нуж-

дается въ законахъ лишь для того, чтобы быть обезпеченнымъ въ мирномъ пользованіи радостями жизни, и только исключительныя обстоятельства могутъ заставить его принять дѣятельное участіе въ текущихъ общественныхъ дѣлахъ.

Въ стоической и эпикурейской философіи знаніе подчинено практическимъ интересамъ. Какъ тамъ, такъ и здѣсь знаніе не имѣетъ само въ себѣ безусловной цѣны, являясь лишь средствомъ практическихъ цѣлей человѣческой дѣятельности. Дальнѣйшій шагъ въ томъ же направленіи дѣлаетъ скептическая философія: скептики учатъ, что чувственное воспріятіе само по себѣ недостоверно, что самое познаніе истины невозможно, что единственнымъ мѣриломъ истины является практической тактъ, что единственнымъ руководителемъ человѣческой дѣятельности является инстинктъ, а не достоверное знаніе.

Основатель скептической школы, Тирронъ, училъ, что мы не можемъ познавать вещей, какъ онѣ существуютъ на самомъ дѣлѣ. Вещи представляются намъ въ нашемъ чувственномъ воспріятіи не такъ, какъ онѣ есть въ дѣйствительности, чувственныя свойства предметовъ кореннымъ образомъ отличаются отъ ихъ подлинной сущности; поэтому всѣ наши мнѣнія шатки и недостоверны. Мы не можемъ ничего говорить утвердительно, не можемъ говорить о томъ, что есть на самомъ дѣлѣ, а только о томъ, что намъ кажется: мнѣ кажется, что этотъ предметъ круглъ, или красенъ и т. п. Такимъ образомъ, въ области теоретической скептическое ученіе приводитъ къ полнѣйшему отчаянію въ возможности познанія, къ сомнѣнію въ самой объективной истинѣ вещей. Къ тому же результату приводитъ скептическая школа и въ области этики; скептики сомнѣваются въ самомъ существованіи добра и справедливости. Гдѣ нѣтъ объективной истины, тамъ нѣтъ и объективнаго блага. Добро и зло, правда и неправда коренятся не въ природѣ вещей, а въ произвольномъ человѣческомъ мнѣніи. Такимъ образомъ, нравственныя сужденія также не возможны, какъ и познаніе сущности вещей.

Съ этой точки зрѣнія намъ больше ничего не остается, какъ воздерживаться отъ всякаго рода сужденій, отказаться отъ всякаго теоретическаго интереса, относиться съ полнымъ безразличіемъ ко всему. Это безразличное отношеніе ко всему существующему и есть извѣстная апатія скептиковъ, которая приводитъ ихъ къ афазіи—безмолвію.

Такимъ образомъ, скептическая философія подвергаетъ вопросу основное предположеніе всевозможныхъ философскихъ направленій,

именно, достовѣрность мышленія, способность познанія безусловной истины. Скептическая философія выражаетъ собой безсиліе мышленія, отчаянія разума въ самомъ себѣ. Отчаявшись въ самомъ себѣ, человѣческій разумъ ищетъ внѣшняго руководства, другого, высшаго мѣрила истины, превосходящаго человѣческія способности. Древняя греческая философія вѣрила въ способность человѣческаго ума собственными силами познавать истину; скептическое ученіе представляетъ собою выраженіе философскаго мышленія, обезсилѣвшаго, извѣрившагося само въ себѣ; но съ другой стороны, скептическая школа готовится путь новому ученію, новому направленію какъ въ жизни, такъ и въ мышленіи.

Обратившись назадъ, мы увидимъ, что не только скептическая школа, но и весь только что изложенный нами періодъ развитія философіи, является результатомъ философскаго отчаянія. И, во 1-хъ, стоическая философія отчаивается въ сверхчувственной идеѣ, въ которую дотогѣ вѣрила и которою воодушевлялась философія. Платонъ хотѣлъ уничтожить земную дѣйствительность во имя идеи, а Аристотель—хотѣлъ воплотить божественную идею въ земной жизни человѣка. Хотя Аристотель и не допускаетъ отдѣльно существованія идеи отъ матеріи, хотя онъ и отрицаетъ загробный міръ, не вѣря въ безсмертіе, однако, идея всѣхъ идей, форма всѣхъ формъ—Божественный разумъ, и для Аристотеля обладаетъ реальностью въ самомъ себѣ, внѣ всего матеріальнаго, чувственнаго. Воодушевляясь этимъ Божественнымъ, сверхчувственнымъ, Платонъ и Аристотель могли предъявлять къ дѣйствительности высшія требованія, могли стремиться къ творческому на нее воздѣйствію.

Отъ ученія Аристотеля, утверждающаго имманентность идеи—неотдѣлимость ея отъ чувственнаго явленія, всего одинъ шагъ до стоическаго ученія, утверждающаго безразличіе чувственнаго и идеальнаго, смѣшивающаго то и другое въ единой міровой стихіи; для стоиковъ самый божественный разумъ чувственъ, для нихъ онъ опредѣляется, какъ вѣчно творящая стихійная сила природы. Платонъ и Аристотель могли смотрѣть сверху на дѣйствительность, одинъ—съ точки зрѣнія своего загробнаго идеала, другой—съ точки зрѣнія нематеріальнаго Божественнаго разума, возводя земную человѣческую жизнь къ высшей ея энергіи. Платонъ могъ видѣть въ этой жизни подготовительную ступень къ жизни будущей, а Аристотель хотѣлъ воплотить образъ свободнаго, вседовольнаго божества въ земной жизни человѣка.

У стоиковъ даже нѣтъ ничего, чтобы возвышало человѣка надъ дѣйствительностью, ничего, чтобы отличало его отъ міра сти-

хійнаго, природнаго. Въ философіи Платона и Аристотеля человѣкъ чувствуетъ себя свободнымъ въ созерцаніи и подчиненнымъ внѣшней необходимости только въ практической дѣятельности; въ созерцаніи онъ достигаетъ отрѣшенія отъ всего матеріальнаго, будучи участникомъ божественнаго акта мышленія, который освобождаетъ его отъ стихійнаго рока. Въ стоической философіи, какъ и вообще въ философіи послѣ Аристотеля, уже нѣтъ этого объективнаго, освобождающаго начала: человѣкъ погруженъ въ стихію всѣмъ своимъ существомъ, онъ рабъ всецѣло; надежда на лучшую жизнь исчезаетъ, міровой процессъ уже не есть движеніе прогрессивное, къ лучшему, а круговращательный процессъ, въ которомъ міръ все нарождается и сгораетъ, сгораетъ и вновь нарождается, не измѣняясь къ лучшему даже въ отдѣльныхъ фазисахъ своего развитія. Безнадежнымъ представляется міросозерцаніе стоическое; міровой процессъ въ стоической системѣ являетъ собою образъ монотоннаго повторенія одного и того же; эта безконечная жизнь мірозданія есть въ сущности безконечная скука.

Этическая задача человѣка сводится къ признанію разумности существующаго за невозможностью наилучшаго; подчиняясь всемогущей творящей стихіи, человѣкъ уже не является дѣятельнымъ, а лишь пассивнымъ, безвольнымъ участникомъ мірового процесса. Отказываясь отъ индивидуальныхъ личныхъ цѣлей, онъ признаетъ себя орудіемъ цѣлей объективныхъ, ему внѣшнихъ и чуждыхъ. На мѣсто энергіи Аристотеля, апатія, какъ выраженіе безсилія и отчаянія, становится центральнымъ понятіемъ въ этикѣ стоиковъ; политическій идеализмъ древнихъ философовъ въ стоической системѣ исчезаетъ, уступая мѣсто рабскому поклоненію существующему, какъ таковому. Эпикуреизмъ, повидимому, столь рѣзко противоположный стоицизму, стоитъ на общей съ нимъ почвѣ, также выражая, хотя въ иной формѣ, общую черту эпохи—философское отчаянье.

Стоицизмъ, утративъ вѣру въ сверхчувственный міръ, отчаявается въ надеждѣ лучшей жизни; эпикурейство дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ: оно отчаивается въ разумности существующаго, въ высшемъ смыслѣ человѣческой жизни. Стоическая система еще сохраняетъ въ себѣ элементы Платоновскаго и въ особенности Аристотельскаго идеализма; извѣрившись въ сверхприродное духовное начало, она за то одухотворяетъ самую природу, представляя ее порядкамъ разумнымъ и цѣлесообразнымъ; въ этомъ разумномъ цѣломъ и жизнь отдѣльной личности имѣетъ по крайней мѣрѣ подобіе

разумнаго смысла. Эпикурейство въ противоположность стоицизму утрачиваетъ и тотъ элементъ философскаго идеализма, для него все существующее есть нагроможденіе слѣпыхъ случайностей, а жизнь человѣка—чистѣйшая безсмыслица; человѣку здѣсь остается, не задаваясь высшими цѣлями, преслѣдовать цѣли эгоистическія, ѣсть, пить и веселиться; стоическая анатія предполагаетъ преклоненіе человѣка предъ чѣмъ-то разумнымъ; и веселость эпикурейца *ἀταραξία* есть послѣдствіе признанія безсмыслицы всего существующаго; ему весело потому, что онъ, что называется, ни Бога, ни чорта не боится, и тѣмъ болѣе спѣшитъ пользоваться земною жизнью, что дни ея коротки.

Но эпикуреизмъ еще сохраняетъ въ себѣ послѣдній остатокъ Сократическаго идеализма: для эпикурейцевъ чувственное наслажденіе еще не исчерпываетъ собою счастья; они, какъ мы видѣли, цѣнятъ знаніе, какъ весьма важный элементъ человѣческаго счастья, ибо одно знаніе даетъ философу способность возвышаться надъ настоящей минутой; слѣдовательно, безъ философскаго знанія не возможно безмятежное состояніе духа, невозможна *ἀταραξία*.

Чтобы придти къ полному отчаянью, остается утратить вѣру въ знаніе, нужно отказаться отъ философскаго исканія истины. Это, какъ извѣстно, и было сдѣлано скептической философіей, которая, извѣрившись въ познавательной человѣческой способности, проповѣдуетъ афазію—безмолвіе. Дѣйствительно, отказавшись отъ объективнаго занятія философіи, остается только умолкнуть. Но она не умолкла и не умолкла потому, что признала внѣ и выше человѣческаго разума другой, высшій источникъ познанія—въ откровеніи. Отчаявшись въ способности человѣческаго разума познать истину одними собственными силами, она ищетъ помощи свыше.

Но намъ нѣтъ надобности изучать этотъ послѣдній періодъ развитія эллинской философій. Философскія системы этого періода,—системы неопифагорейскія и неоплатоническія,—совершенно чужды интересовъ политическихъ; онѣ не содержатъ въ себѣ никакого новаго ученія о государствѣ и обществѣ. Эти системы суть также продуктъ философскаго мышленія, потерявшаго вѣру въ себя, въ свою способность познать истину собственными силами. Обезсилѣвшее философское мышленіе признаетъ надъ собою господство высшей силы, высшаго мѣрила. Неоплатоническій философъ черпаетъ сознаніе добра и истины уже не въ своемъ субъективномъ мышленіи, а въ откровеніи. Высшимъ мѣриломъ является здѣсь уже не разумное сознаніе, а сила, безконечно превосходящая личное разу-

мѣніе—Божество; это Божество, чуждое земной дѣйствительности, сосредоточиваетъ въ себѣ весь интересъ системъ неопиоагорейскихъ и неоплатоническихъ.

Погруженные въ созерцаніи сверхчувственного міра, эти системы чужды интересовъ земной дѣйствительности; онѣ лишь мимоходомъ касаются земныхъ человѣческихъ отношеній. Въ исторіи философіи права эти системы не играютъ никакой роли, и, не представляя для насъ ближайшаго интереса, могутъ быть обойдены молчаніемъ. А потому мы и закончимъ здѣсь исторію философіи права въ древней Греціи.

### ЭЛЛИНСКАЯ ФИЛОСОФІЯ НА РИМСКОЙ ПОЧВѢ.

Раньше я уже говорилъ, что періодъ философскаго развитія, непосредственно слѣдующій за Аристотелемъ, характеризуется отрѣшеніемъ мысли отъ національныхъ началъ. Такое отрѣшеніе философіи отъ національно-эллинскихъ началъ способствовало акклиматизаціи философіи на римской почвѣ. Римляне въ противоположность Грекамъ представляютъ народъ практической по преимуществу. Черта, характеризующая эллинскую философію въ эпоху разложенія, денационализаціи—господство пракческаго интереса, были изначала кореннымъ свойствомъ римскаго народа. Въ Римѣ интересъ созерцательный, теоретическій, никогда не достигалъ такого преобладающаго значенія, какъ въ Греціи. Достоинство знанія для Римлянина всегда измѣрялось его практической полезностью; къ отвлеченнымъ умозрительнымъ вопросамъ Римляне не имѣли ни влеченія, ни способности; имъ недоставало врожденнаго философскаго гения. Вотъ почему Римъ не выработалъ самостоятельнаго философскаго міросозерцанія. Этимъ же объясняется, съ другой стороны, и то, почему греческая философія до Аристотеля включительно не могла найти здѣсь благодарной почвы. Платонъ и Аристотель, обожествлявшіе созерцательную дѣятельность, не могли рассчитывать на пониманіе и сочувствіе въ Римѣ. Въ эпоху распространенія греческой образованности послѣ завоеванія Греціи они внимательно изучались, но по своему слишкомъ умозрительному характеру всетаки оставались чуждыми римскому гению, никогда не могли быть вполне поняты и усвоены. Гораздо ближе къ римскому народному характеру стоятъ системы, непосредственно слѣдующія за Аристотелемъ—стоическая, эпикурейская и скептическая. Здѣсь интересъ теоретической,

умозрительный отходить на второй планъ, и знаніе является орудіемъ практическихъ цѣлей; наконецъ, скептическая философія сомнѣвается въ самой возможности умозрѣнія, признавая высшимъ руководствомъ въ жизни практической тактъ, природный инстинктъ, врожденный каждому изъ насъ.

Не слѣдуетъ забывать, что эпоха распространенія греческой образованности въ Римѣ была и эпохой разложенія, упадка древнихъ нравовъ; семейныя и общественныя связи слабѣли; религиозныя вѣрованія, которыя въ Римѣ, какъ и въ Греціи, служили связью, скрѣпляющей общество, также стали предметомъ всеобщаго сомнѣнія: невѣріе все болѣе и болѣе овладѣвало образованными классами. Разложеніе общественныхъ связей здѣсь, какъ и всюду, сопровождалось развитіемъ индивидуалистическихъ стремленій, преобладаніемъ частныхъ, эгоистическихъ интересовъ въ ущербъ общественнымъ. Понятно, что при такомъ настроеніи общества, философскія системы, провозглашавшія эгоистическій, индивидуальный интересъ, какъ высшую цѣль дѣятельности, должны были пользоваться большимъ успѣхомъ и популярностью.

По мѣрѣ расширенія римскаго государства, сближенія съ другими народностями, въ Римѣ слабѣла національная исключительность, развивался космополитизмъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ возрастало равнодушіе къ политикѣ. Послѣдствіемъ такого ослабленія политическаго интереса является въ Римѣ, какъ и въ Греціи, обособленіе, сосредоточенность личности въ самой себѣ, въ своемъ внутреннемъ мірѣ. Въ концѣ концовъ получается тотъ же результатъ, который мы имѣли случай наблюдать уже въ философскихъ системахъ послѣдняго періода, именно—отдѣленіе этики отъ политики. Конечной цѣлью человѣческой дѣятельности полагается внутреннее, субъективное совершенство чаловѣческой личности, ея добродѣтель и счастье, а не только пригодность гражданина для цѣлей государства. Понятно, что философскія системы, выросшія среди аналогическихъ общественныхъ условій, пользовались въ Римѣ весьма обширнымъ вліяніемъ и распространеніемъ, благодаря своему внутреннему средству съ господствующими въ римскомъ обществѣ направленіями.

Въ частности, стоическая философія представляетъ всего болѣе точекъ соприкосновенія съ идеаломъ древне-римской добродѣтели. Равнодушіе стоическаго мудреца къ наслажденіямъ жизни и внѣшнимъ благамъ, твердость и стойкость, съ которой онъ переноситъ страданія и лишенія, его готовность постоянно жертвовать собою для другихъ, а всего больше мужество, сила воли, которую онъ



высказываетъ во всѣхъ обстоятельствахъ жизни, всѣ эти черты во многомъ напоминаютъ древне-римскую доблесть. Изъ всѣхъ нравственныхъ качествъ человѣческой личности, римляне всего выше цѣнятъ закалъ характера, силу и энергію воли, самообладаніе. Всѣ эти добродѣтели занимаютъ господствующее мѣсто въ стоической этикѣ. Съ другой стороны, стоики проповѣдуютъ полное подчиненіе личной воли всеобщему закону разумной природы, господство строгой и суровой дисциплины надъ жизнью,—черта, опять-таки, сродная римскому характеру. Наконецъ, основатель стоической школы Зенонъ, предвосхитилъ римскій идеалъ всемірнаго царства. Всѣ эти черты дѣлаютъ понятнымъ тотъ успѣхъ и вліяніе, которымъ пользовалась стоическая философія въ Римѣ. Она привлекаетъ къ себѣ одинаково сторонниковъ всемірнаго римскаго владычества и любителей старины—поклонниковъ старо-римской доблести. Среди всеобщаго упадка нравовъ стоическая философія одна отстаиваетъ строгій, нравственный образъ жизни, пытаясь дать ему высшее философское обоснованіе; вотъ почему стоицизмъ представляетъ собою прибѣжище для лучшихъ людей изъ общества; въ немъ находятъ спасеніе всѣ лучшія умственные силы, которыя, отчаявшись въ современной имъ общественной жизни, ищутъ утѣшенія въ философіи.

Съ другой стороны, эпикурейство находитъ въ Римѣ многочисленныхъ поклонниковъ. Ученія атомистическія, которыя видятъ въ человѣческомъ обществѣ лишь внѣшнюю, искусственную связь людей, всегда находятъ себѣ благодарную почву среди общества разлагающагося. Въ эпоху нравственнаго упадка проповѣдь эгоистическаго наслажденія, ученіе, признающее единственнымъ мотивомъ нравственной дѣятельности эгоистическое стремленіе къ самосохраненію, понятно, пользуется большимъ авторитетомъ и обаяніемъ. Веселый и беззаботный образъ жизни, отрицательное, хотя при томъ и нѣсколько легкомысленное отношеніе къ существующимъ религиознымъ вѣрованіямъ—всѣ эти черты дѣлаютъ эпикурейское ученіе весьма популярнымъ среди извѣрившагося римскаго общества.

Наконецъ, скептическая философія пользуется уваженіемъ въ Римѣ, потому что римляне, по своему практическому складу ума всегда склонны были относиться съ большимъ недоувѣріемъ къ умозрѣнію: для нихъ высшимъ мѣриломъ знанія была всегда практическая потребность; скептицизмъ же, какъ мы видѣли, отрицая самую возможность достовѣрнаго знанія, признаетъ единственнымъ руководящимъ началомъ въ жизни практическій тактъ, и, слѣдовательно, подчиняетъ разумъ волѣ. Скептическая философія не при-

знаеть ничего безусловно достовѣрнаго; всѣ возможныя утвержденія для нея только въ большей или меньшей степени вѣроятны. Съ точки зрѣнія скептической философіи, различныя ученія философовъ о сущности и происхожденіи всего существующаго различаются между собой лишь степенью своей вѣроятности; ни одно изъ нихъ не можетъ быть названо безусловно истиннымъ или ложнымъ, а только вѣроятнымъ. Древнѣйшіе представители скептической школы относились съ одинаковымъ отвращеніемъ и недоувѣріемъ ко всякаго рода умозрительнымъ философскимъ построеніямъ. Впослѣдствіи же, въ средѣ самой школы возникаетъ стремленіе взвѣшивать противоположныя ученія, опредѣляя большую или меньшую вѣроятность каждаго изъ нихъ. Возникаетъ такъ называемое эклектическое направленіе, которое достигаетъ особеннаго процвѣтанія въ Римѣ. Сущность эклектизма заключается въ томъ, что изъ различныхъ философскихъ ученій сопоставляются и набираются различныя философскія положенія, которыя представляются наиболѣе вѣроятными. Особенно выискиваются тѣ положенія, въ которыхъ сходятся между собой противоположныя системы; тѣ общія положенія, въ которыхъ всѣ или большая часть философовъ согласуются между собою, представляются наиболѣе вѣроятными. Такимъ образомъ, составляется сложная система, которая, въ сущности, представляетъ собою наборъ общихъ мѣстъ философіи, перемѣшанныхъ съ самыми разнородными и противоположными положеніями, философское ученіе, по кусочкамъ сшитое и пестрое, какъ платье арлекина. Изъ вѣхъ возможныхъ философскихъ направленій эклектизмъ есть самое поверхностное. Изъ-за поверхностнаго внѣшняго сходства эклектикъ просматриваетъ глубокія существенныя различія; эклектическія ученія смѣшиваютъ въ себѣ воззрѣнія, часто не имѣющія ничего общаго между собою. Самая попытка составить систему смѣшанную предполагаетъ извѣстное отсутствіе самостоятельности, извѣстную долю безвкусія: римлянамъ, при отсутствіи у нихъ врожденнаго философскаго гениа, эклектизмъ особенно приходился по сердцу. При своемъ отвращеніи къ отвлеченнымъ умозрѣніямъ образованные римляне интересовались всего болѣе практическими результатами различныхъ философскихъ системъ; достоинство каждаго ученія опредѣлялось для нихъ не его внутреннею логичностью и состоятельностью, а полезностью; изучая различныя эллинскія ученія, они брали изъ нихъ тѣ положенія, которыя по своимъ практическимъ результатамъ представлялись имъ особенно полезными, при чемъ высшимъ мѣриломъ вѣроятности каждаго даннаго ученія былъ

для нихъ *consensus gentium*, всеобщее согласіе; степень вѣроятности каждаго даннаго положенія опредѣляется тѣмъ, на сколько оно приближается къ положеніямъ общепризнаннымъ, къ всеобщему согласію.

## ЗНАЧЕНІЕ РИМА ВЪ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ ОБЪ ОБЩЕСТВѢ.

Такимъ образомъ, въ области философіи Римъ не произвелъ ничего самостоятельнаго. Всемирно-историческое значеніе Рима заключается не въ запасѣ новыхъ философскихъ идей, точно также какъ и не въ произведеніяхъ художественнаго творчества. Но Римъ внесъ въ исторію радикально новое понятіе о правѣ, государствѣ, верховной власти. Съ этой стороны Римъ имѣлъ существенное, опредѣляющее вліяніе въ исторіи политическаго міровоззрѣнія европейскихъ народовъ.

Въ Римѣ идея государства впервые вполне освобождается отъ мѣстной національной исключительности. Здѣсь впервые на самомъ дѣлѣ осуществляется идея города вселенной всемірнаго царства, которое объединяетъ въ себѣ культурное челоѣчество, безъ различія языковъ и правовъ. На римской почвѣ возрастаетъ и осуществляется понятіе всенароднаго единства, всемогущаго государства, которое подчиняетъ себѣ всѣ племена и народы. Такое всенародное единство предполагаетъ всемогущую единую власть, которая управляетъ вселенной, одинаково господствуетъ надо всѣми. Эта всемогущая, вселенская власть олицетворяется въ образѣ римскаго императора. Императоръ представляетъ собою всю полноту могущества и власти римскаго народа: по словамъ институцій Юстиніана, слово императора имѣетъ силу закона, потому что римскій народъ, какъ цѣлое, перенесъ на него всю сумму своихъ верховныхъ правъ и могущества: *quod principi placuit legis habet vigorem, dum lege regia, quae de imperio ejus lata est populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit*. На римской почвѣ впервые выросло понятіе права въ его всемірномъ, универсальномъ значеніи. Всемирное государство есть вмѣстѣ съ тѣмъ всемірный правовой порядокъ. Съ точки зрѣнія древнѣйшаго права, какъ римскаго, такъ и греческаго, субъектомъ правъ является только гражданинъ мѣстнаго города. Римскіе юристы, какъ извѣстно, расширили понятіе права, распространили

его на все человечество. Римское гражданство при императорѣ Калигулѣ стало достояніемъ всѣхъ подданныхъ имперіи; но уже ранѣе того римскіе юристы признали ту истину, что всякій человѣкъ, какъ такой, есть *persona juris*, субъектъ правъ, пришли къ признанію всеобщаго равенства, какъ первоначальнаго нормальнаго состоянія, требуемаго естественнымъ закономъ разумной природы. Если прежде юридической защитой въ Римѣ пользовался только Римскій гражданинъ въ тѣспомъ смыслѣ слова, то подъ влияніемъ претора, пергриновъ и юристовъ понятіе Римскаго гражданина расширилось, обособленіе національностей сгладилось, юридическая защита стала общимъ достояніемъ всѣхъ племенъ и народовъ.

Право съ точки зрѣнія Римскаго міросозерцанія представляетъ собою высшее божественное начало и Цицеронъ, стоя на почвѣ народнаго міровоззрѣнія опредѣляетъ юриспруденцію, какъ познаніе божескихъ и человѣческихъ вещей. Какъ осуществленіе божественнаго начала права въ Римѣ государство обожествляется, въ этомъ Римъ сходится съ Греціей. Но и здѣсь между Римомъ и Греціей существуетъ глубокое различіе: въ Греціи поклоненіе государству въ лицѣ государственныхъ боговъ далеко не исчерпываетъ собою религіи. Государство далеко не обнимаетъ собою всѣ возможные культы: оно представляетъ собою лишь одну изъ божественныхъ силъ, является лишь частью божественнаго *κόσμου*. Напротивъ, съ точки зрѣнія римскаго міросозерцанія, государство воплощаетъ собою всю полноту божественнаго всемогущества; оно объединяетъ въ себѣ всевозможныя божественныя силы, обладаетъ всѣми божественными атрибутами.

Въ Греціи мы видимъ множество боговъ, стоящихъ надъ государствомъ, внѣ его и выше него. Въ Римѣ, напротивъ, государство стоитъ выше поддѣльныхъ боговъ, одинаково заключая ихъ въ себѣ. Сама религія въ Римѣ разсматривалась, какъ государственное учрежденіе; не религія была санкціей государственной власти, а напротивъ, государство санкционировало отдѣльные культы; сенатъ создавалъ боговъ своими декретами, рѣшая вопросъ о признаніи, допущеніи того или другого божества въ кругъ государственныхъ боговъ; религія была въ полномъ смыслѣ слова созданиемъ государства.

Согласно господствующимъ здѣсь представленіямъ государство по своему понятію выше религіи, обосновываетъ ее въ себѣ; религія состоитъ въ служебномъ отношеніи къ государству: все ея значеніе заключается въ ея полезности для цѣлей политическихъ; она представляетъ собой одно изъ средствъ политики, одно изъ орудій госу-

дарственного всемогущества. Римлянинъ почитаетъ своихъ боговъ не столько потому, что онъ вѣритъ въ нихъ, сколько потому, что они суть государственные боги, потому что онъ считаетъ ихъ полезными для государства. Въ императорскую эпоху Римъ былъ сборнымъ пунктомъ всѣхъ возможныхъ культовъ; римляне съ величайшей терпимостью относились ко всевозможнымъ національнымъ языческимъ культамъ подъ условіемъ подчиненія ихъ римской государственной религіи. Римляне имѣли обыкновеніе молиться даже богамъ непріятеля, и, въ случаѣ побѣды, переносили ихъ въ Римъ, строили имъ храмы, воздвигали алтари: такимъ образомъ, въ Римѣ сосредоточились всевозможные боги покоренныхъ народовъ; многіе изъ нихъ получили здѣсь право гражданства, превратились въ государственныхъ римскихъ боговъ.

Въ господствующей официальной религіи высшимъ религіознымъ понятіемъ, обнимающимъ и заключающимъ въ себѣ всѣ остальные, была сама имперія, само государство. Какъ представитель высшей власти на землѣ, императоръ обожествлялся; императоры официально объявлялись божествами лишь послѣ смерти; но еще при жизни имъ строили храмы и приносили жертвы. Калигула велѣлъ поставить свою статую въ святое святыхъ іудейскаго храма и считалъ несчастными тѣхъ, кто отказывался вѣрить въ его божественность. Понятіе государственного всемогущества, представленіе безграничной власти, простирающейся на все и на всѣхъ, такимъ образомъ, обратилось въ культъ императорской власти. Императорскій культъ представляетъ собою официальную религію имперіи и постольку имѣетъ принудительное значеніе для всѣхъ ея подданныхъ. Эта религія требуетъ отъ человѣка не внутренняго обращенія, не вѣры, а лишь соблюденія внѣшнихъ обрядностей, церемоній культа, лишь внѣшняго выраженія почтенія подданныхъ къ императору, какъ высшей власти, божеской и человѣческой.

Власть императора коренится въ согласіи всего римскаго народа, который переноситъ на него полноту своихъ верховныхъ правъ. Императоръ, такимъ образомъ олицетворяетъ собою народное всемогущество. Въ немъ обожествляется самъ римскій народъ, какъ цѣлое.

---

## ФИЛОСОФСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ РИМСКОЙ ЮРИСПРУДЕНЦИИ.

На общей почвѣ съ Цицерономъ стоитъ и философское мышленіе римскихъ юристовъ. Изъ курса римскаго права вамъ должно быть извѣстно, что греческая философія, въ особенности же стоическая школа оказала свое вліяніе на исторію римскаго юридическаго мышленія. А потому я могу ограничиться здѣсь краткимъ очеркомъ этихъ философскихъ элементовъ римской юриспруденціи.

Римскіе юристы, какъ и Цицеронъ, исходятъ изъ представленія естественнаго права, *jus naturale*, какъ неизмѣнной основы чело-вѣческаго общежитія какъ вѣчнаго источника всѣхъ правовыхъ отношеній. Подъ *jus naturale* разумѣется здѣсь ни что иное, какъ вѣчная неизмѣнная природа чело-вѣческаго общежитія, тотъ правовой и вмѣстѣ съ тѣмъ нравственный идеаль, который опредѣляетъ собою развитіе всѣхъ существующихъ въ дѣйствительности государствъ. Образующимъ началомъ всѣхъ положительныхъ законодательствъ является *naturalis ratio*—естественный разумъ. „Право, установленное естественнымъ разумомъ“, по словамъ институцій Гая, „сохраняется одинаково у всѣхъ людей“.

„Общая всѣмъ разумная природа всегда и вездѣ одна и та же, а потому и нормы естественнаго права, какъ совокупность требованій разумной природы, вездѣ и всегда однѣ и тѣ-же. Установленія естественнаго права (*jura naturalia*) говоритъ одинъ фрагментъ институцій Юстиніана, которыя одинаково сохраняются у всѣхъ народовъ, учрежденныя нѣкотораго рода божественнымъ провидѣніемъ, всегда остаются вѣчны и неизмѣнны“. Въ тѣхъ-же институціяхъ естественное право отождествляется съ вѣчнымъ добромъ и справедливостью: *id, quod semper aequum et bonum est, jus dicitur, ut est jus naturale*. *Jus naturale* надо строго отличать отъ *jus gentium* общенароднаго права. Подъ *jus gentium* разумѣются въ широкомъ смыслѣ слова положенія права, вездѣ принятыя, всюду дѣйствующія, въ частности-же, въ противоположность *jus civile*, тѣ нормы дѣйствующаго римскаго права, которыя распространяются не только на римскихъ гражданъ, но и на иностранцевъ. Подъ *jus gentium*, такимъ образомъ, нужно разумѣть положительное, дѣйствующее право. Напротивъ, *jus naturale* есть ни что иное, какъ вѣчный правовой и вмѣстѣ съ тѣмъ нравственный идеаль, который живетъ въ сознаніи всѣхъ и каждаго. Положительныя законодательства въ большей или меньшей степени приближаются къ осуществленію этого идеала, но ни одно изъ нихъ не находится въ

полномъ соотвѣтствіи съ нимъ. Положительныя законодательства, *lex civilis*, въ противоположность *lex naturalis* представляютъ собою временное и несовершенное проявленіе права. Въ положительныхъ законодательствахъ мы находимъ множество отклоненій отъ вѣчныхъ требованій справедливости и разума.

Тѣмъ не менѣе, положительное право въ своемъ происхожденіи и развитіи обусловлено естественнымъ правомъ, которое представляетъ собою начало и конецъ—исходную точку и вмѣстѣ съ тѣмъ конечную цѣль развитія. Въ особенности же это вѣрно относительно *jus gentium*, какъ права, общаго всѣмъ людямъ, космолитическаго по существу. Это общее всѣмъ право вытекаетъ изъ общаго всѣмъ людямъ сознанія. Юридическія нормы, которыя каждый народъ создаетъ для себя, по словамъ институцій Гая, суть *jus civile*; напротивъ, право общенародное есть совокупность нормъ, установленныхъ естественнымъ разумомъ, коренящихся въ общечеловѣческомъ сознаніи, а потому обязательныхъ для всѣхъ людей безъ различія національности,—*jus, quod naturalis ratio apud omnes homines constituit*. Кромѣ этого общечеловѣческаго, идеальнаго элемента, *jus gentium* содержитъ въ себѣ множество отклоненій отъ вѣчныхъ требованій справедливости.

Множество юридическихъ институтовъ, всюду принятыхъ, слѣдовательно принадлежащихъ къ общенародному праву, противрѣчатъ естественному разуму. Въ чемъ же заключается идеалъ естественнаго разума? Каково то идеальное общественное состояніе, которое соотвѣтствуетъ требованіямъ вѣчной справедливости?

Когда-то, въ незапамятныя времена, не было раздѣленія людей на города и государства, съ различными законодательствами. Всѣ люди составляли одинъ народъ, одно всемірное царство; всѣ управлялись однимъ и тѣмъ же закономъ, повиновались одному естественному разуму. Это общественное состояніе и есть, такъ называемый, золотой вѣкъ римской юриспруденціи. Отсюда видно, что римскіе юристы представляли себѣ естественное право не только какъ идеалъ, чаемый въ будущемъ, но какъ состояніе, дѣйствительно когда-то существовавшее, слѣдовательно не какъ отвлеченіе ума, а какъ нѣчто реальное, дѣйствительное. Въ этомъ состояніи не было раздѣленія людей на классы, не было социальныхъ неравенствъ; не было ни богатыхъ, ни бѣдныхъ, ни рабовъ, ни господъ; всѣ были равны и всѣ рождались одинаково свободными. Такъ какъ въ то время не существовало раздѣленія людей на классы и народы, другъ другу враждебные, то не было войнъ и гражданскихъ меж-

доусобій. Всѣ существующія государства и законодательства образовались путемъ отпаденія отъ естественнаго состоянія. Всемирный, общечеловѣчскій союзъ распался... Единый родъ человѣчскій раздробился на отдѣльныя, враждебныя другъ другу племена и народы. Начались войны, а вмѣстѣ съ тѣмъ возникли и социальныя неравенства. Побѣдители стали поработать побѣжденныхъ: рабство, такимъ образомъ, возникло путемъ превращенія военноплѣнныхъ въ рабовъ. На это указываетъ и самая этимологія слова рабъ (*servus*), которое, по мнѣнію, весьма распространенному между римскими юристами, произошло отъ глагола *servare* (сохранять), вслѣдствіе обычая щадить, сохранять военноплѣнныхъ, обращая ихъ въ орудія хозяйственныхъ нуждъ. Такимъ путемъ образовались въ обществѣ сословныя различія, образовалась вражда и рознь сословныхъ интересовъ.

Это естественное состояніе всеобщаго мира и равенства миновало, прошло. Но прирожденное человѣку сознание справедливости осталось; а вмѣстѣ съ тѣмъ у всѣхъ народовъ сохранились многія положенія права, уцѣлѣли многіе институты, унаслѣдованные отъ идеальнаго прошлаго. Существующее въ дѣйствительности общественное состояніе—ненормально. Не вѣря въ возможность возвращенія золотаго вѣка, римскіе юристы представляютъ его, лишь какъ безвозвратно утраченное прошедшее.

• Такимъ образомъ, подъ господствомъ естественнаго права, римскіе юристы разумѣютъ состояніе всеобщаго мира и согласія, универсальный *consensus gentium*; этотъ миръ распространяется на всѣхъ одинаково. Съ точки зрѣнія древняго *jus civile*, субъектомъ правъ является только римскій гражданинъ; съ точки зрѣнія *jus gentium* всякій свободный, безъ различія національности и, наконецъ, съ точки зрѣнія *jus naturale*—всякій человѣкъ, какъ такой, безъ различія происхожденія и состоянія, *jus naturale* представляетъ собою по истинѣ божественное право, въ отличіе отъ *jus gentium* и *jus civile*, гдѣ къ божественной справедливости примѣшиваются начала чисто человѣчскія, гдѣ многія учрежденія вызваны цѣлями чисто практическими, временными.

Универсальное согласіе *consensus voluntatum* есть высшее понятіе римской юриспруденціи. По словамъ институцій Юстиніана, *consensus* есть начало всякаго права: *omne jus consensus jacit*. Самые законы обязательны для насъ лишь потому, что народъ санкціонировалъ ихъ своимъ согласіемъ, независимо отъ того, въ какой формѣ выражается это согласіе, въ видѣ-ли писаннаго зако-



подательства, или въ видѣ всеобщаго молчаливаго признанія; неписанный, нравственный законъ, поэтому, такъ же обязательенъ, какъ и писанный; не все ли равно, продолжаетъ приведенный фрагментъ институцій, выскизываетъ-ли народъ свою волю подачей голосовъ (*suffragia*) или же самими дѣлами и фактами. Всякое юридическое постановленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякій органъ права—всякая власть черпаетъ свою силу въ открыто выраженномъ или молчаливомъ народномъ согласіи. Государство представляетъ собою общую волю гражданъ, и государственная власть олицетворяетъ собою эту общую волю—сама императорская власть, какъ мы уже раньше видѣли, есть ничто иное, какъ олицетвореніе народнаго верховенства.

Естественное право, по своему содержанію, совпадаетъ съ универсальнымъ *consensus gentium*; оно выражаетъ собою лишь идеальный порядокъ согласованія человѣческихъ волей. Такое универсальное согласіе возможно только въ всемірномъ царствѣ, которое объединяетъ въ себѣ всѣ племена и народы. Такимъ образомъ, исходя изъ понятія естественнаго права, какъ всеобщаго согласія, представленія общей воли, управляющей всѣми, римскіе юристы невольно тяготеютъ къ идеалу всемірной имперіи. Представленіе всемогущей человѣческой воли, царящей надъ вселенной, есть высшее понятіе римскаго права:

---

## ХРИСТИАНСТВО. ЕГО ЗНАЧЕНІЕ ВЪ ИСТОРИИ ПОЛИТИЧЕСКАГО МЫШЛЕНІЯ.

Обожествленіе всемогущей человѣческой личности въ лицѣ римскаго императора было послѣднею ступеню и, такъ сказать, вѣнцомъ развитія древняго язычества. Въ императорскомъ культѣ, въ поклоненіи земному, какъ земному,—человѣку—какъ человѣку наглядно обнаружилась всѣ отрицательныя стороны древняго языческаго міросозерцанія, какъ религіознаго, такъ и политическаго.

Культъ этотъ въ древней исторіи представляетъ собою послѣднюю и самую грубую форму ложнаго религіознаго антропоморфизма. Религія римская, а также и греческая, какъ извѣстно, религіи антропоморфическія; ихъ боги—человѣкообразны. Но боги греческой религіи суть личности идеализированныя, прекрасныя, хотя и человѣкообразныя; а боги римскіе,—эти суровые блюстители правды, закона и порядка, суть личности просвѣтленныя.

Человѣческій образъ въ этихъ религіяхъ облагороженъ нравственнымъ началомъ; но въ этомъ-то и заключается противорѣчіе этихъ религій; нравственное начало въ нихъ является элементомъ разлагающимъ, такъ какъ имъ изобличаются человѣкообразные недостатки и слабости отдѣльныхъ боговъ; боги эти оказываются недостойными представителями той идеи божественнаго, которая обитаетъ въ человѣческомъ сознаніи: и вотъ почему они должны подпасть этой идеѣ, ставъ жертвой философской критики.

Въ эллинской философіи, можно сказать, осуществилось пророчество Прометея; здѣсь, дѣйствительно, настаетъ конецъ царству Зевеса, который побѣждается новымъ, высшимъ Божествомъ,—универсальнымъ Провидѣніемъ Сократа и вѣчной идеей Платона. Неудовлетворенное богами политеизма философское сознаніе ищетъ иной, высшей формы божественнаго.

Но философія не покончила съ антропоморфизмомъ религіи, а сохранила его, хотя и въ высшей и, можно сказать, болѣе утонченной формѣ. Чувственные боги оказались несовершенными, и чувственный элементъ въ представленіи боговъ отпалъ. Но за отвлеченіемъ чувственныхъ свойствъ остается разумная мыслящая природа человѣческой личности, и философія, отбросивъ чувственные свойства человѣка, обожествляетъ его разумъ; въ противоположность религіи, обожествлявшей всего человѣка, она боготворитъ одну лишь высшую его способность—умъ, мышленіе. Удержавъ этотъ элементъ религіознаго антропоморфизма, философія сохранила и его неизбѣжное практическое послѣдствіе—культъ государства; народная религія поклоняется государству, какъ прекраснѣйшему созданію боговъ на землѣ, а философія боготворитъ его, какъ высшее проявленіе творческой дѣятельности мысли.

Сократъ и Платонъ, по видимому, составляютъ исключеніе. Сократъ, дѣйствительно, вѣрилъ въ универсальное провидѣніе и свою мученическую смертью засвидѣтельствовалъ объ иной, сверхъ-природной и сверхъ-человѣческой дѣйствительности; а идеи Платона, вѣчные первообразы всего существующаго, лежащіе въ основѣ всего сотвореннаго,—также не могутъ быть разсматриваемы только, какъ продукты обожествленія человѣческаго мышленія; идея блага Платона, его ученіе о безсмертіи и загробномъ блаженствѣ, дѣлаютъ его предвѣстникомъ новаго міросозерцанія, христіаниномъ до Христа; его Политія является какъ-бы предвареніемъ христіанскаго теократическаго идеала на почвѣ древняго міра.

Сократъ и Платонъ—предвѣстники христіанства, и въ этомъ качествѣ—стоятъ одиноко среди современнаго имъ язычества. Но мы уже видѣли, что и этимъ мыслителямъ не удалось вполнѣ вырваться изъ заколдованнаго круга языческихъ преданій, что и они смѣшиваютъ божественное съ человѣческимъ, мыслительную дѣятельность человѣка съ объективной божественной идеей. Въ идеальномъ мірѣ Платона мы находимъ обожествленныя понятія человѣческаго разсудка, взятая изъ повседнежнаго опыта; въ идеяхъ Платона мы узнаемъ многія свойства боговъ—олимпійцевъ; наконецъ, Политія Платона представляетъ собою оригинальное сочетание возвышеннаго общественнаго идеала съ грубыми языческими представленіями—теократическую идею въ формѣ дорійско-спартанскаго общественнаго и политическаго устройства. Нечего и говорить о томъ, что гениальный ученикъ Платона, Аристотель, который боготворитъ чистую мысль, себя мыслящую, и государство, какъ высшее проявленіе этой божественной мысли, стоитъ всецѣло на языческой почвѣ. Въ философіи послѣ Аристотеля знаніе, мышленіе теряетъ значеніе высшаго, божественнаго и подчиняется практическимъ потребностямъ; но и здѣсь идея человѣчества есть высшее понятіе: чело́вѣкъ, его практическія потребности, такъ или иначе—мѣрило добра и истины; надъ нимъ не признается никакой другой высшей дѣйствительности.

Такъ или иначе, греческая философія остается существенно антропоморфной; она остается таковою и на римской почвѣ.

Если эллины, какъ мы видѣли, боготворятъ теоретическую, мыслительную дѣятельность человѣка, то римляне, напротивъ, боготворятъ человѣческую волю въ высшемъ ея проявленіи,—во всемірномъ человѣческомъ царствѣ. Мы уже видѣли, какъ эта коренная черта римскаго національнаго характера способствовала усвоенію Римлянами отрѣшившейся отъ національнаго преданія эллинской философіи послѣдняго періода, гдѣ на первомъ планѣ стоитъ практической интересъ. Если въ національно-эллинскомъ міросозерцаніи высшее понятіе есть созерцаніе, *θεωρία*, то въ міросозерцаніи римскомъ, какъ религіозномъ, такъ и политическомъ, основное понятіе есть всемогущая человѣческая воля, которая сама въ себѣ черпаетъ сознаніе правды и неправды,—безграничное человѣческое могущество, непризнающее ничего высшаго надъ собою.

Если греческая религія была культомъ идеальныхъ, чело́вѣкообразныхъ личностей, и религія римская заключала въ себѣ нравственное начало, то этотъ идеальный элементъ изъ нея выдѣлился,

во 1-хъ, въ философіи, а, во 2-хъ, въ римскомъ правѣ. Римскіе юристы, идя рука объ руку съ греческими философами, пришли къ признанію объективнаго божественнаго закона, универсальной правды, какъ идеальной нормы всѣхъ человѣческихъ отношеній. Если съ одной стороны—философія и юристы, овладѣвъ нравственнымъ содержаніемъ религіи, освобождаютъ его отъ грубаго чувственнаго элемента, то съ другой стороны—религія, постепенно вырождаясь, утрачиваетъ идеальный элементъ, обращаясь въ грубое идолопоклонство. Это огрубѣніе религіи какъ нельзя болѣе рѣзко выражается въ императорскомъ культѣ, гдѣ *πρωτον θεος* греко-римскаго міросозерцанія выступаетъ во всей своей наготѣ, ничѣмъ не прикрытой. Это уже не культъ идеализированной человѣческой личности, а культъ человѣка, какъ представителя земнаго могущества, культъ силы, какъ силы.

Въ императорскій періодъ, когда подъ римскимъ владычествомъ объединилось все культурное человѣчество древняго міра, за исключеніемъ дальняго Востока, Римляне, повидимому, достигли осуществленія своего идеала—всемірнаго царства. Но тутъ-то именно и обнаруживается внутренняя пустота, безсодержательность этого идеала. Всемірное владычество достигнуто, но что-же дальше, что дѣлать съ этимъ всемірнымъ могуществомъ? Можетъ-ли оно само по себѣ служить высшей и безусловною цѣлью? На этотъ вопросъ исторія отвѣчаетъ отрицательно. Всемірное владычество, какъ это наглядно обнаружилось въ римской имперіи, было куплено цѣною всеобщаго рабства; единая власть, объединившая человѣчество, обратилась въ жестокой деспотизмъ, въ господство одной всемогущей личности надъ безправнымъ обществомъ: здѣсь отношеніе подданнаго къ верховной власти мало чѣмъ отличается отъ отношенія раба къ господину. Всемірное владычество не сдѣлало общества счастливымъ, а, напротивъ, было соединено со всеобщимъ упадкомъ и приниженіемъ; не сдѣлало людей довольными, а, напротивъ, привело ихъ къ разочарованію и отчаянію въ земной жизни. Такимъ образомъ, развитіе всемірной римской имперіи привело къ отрицательному результату: всемірное царство, всемірное владычество не есть безусловная, высшая цѣль человѣческой жизни.

Во первыхъ, единство римской имперіи не есть единство живое, внутреннее, а единство внѣшнее, абстрактное. Оно не связываетъ разнородные общественные и національные элементы въ одно живое цѣлое, а, напротивъ, обусловлено повсемѣстнымъ разложеніемъ общестственности. Подъ римскимъ владычествомъ соединились самыя

разнородные элементы-продукты разложения всѣхъ возможныхъ обществъ и національностей. Но единство это не было внутреннимъ, органическимъ единствомъ живаго тѣла, а единствомъ механическимъ, внѣшнимъ. Всѣ подданные имперіи объединяются между собою только единой властью, царящей надо всѣми, и общими началами права. Но за этимъ внѣшнимъ единствомъ скрывается величайшая рознь и вражда противоположныхъ эгоистическихъ интересовъ.

Нѣтъ никакого общаго дѣла, никакихъ общихъ интересовъ, которые бы связывали людей между собою; за отсутствіемъ интересовъ коллективныхъ, общественныхъ остаются только цѣли личныя эгоистическія, мелкія будничныя заботы о ѣдѣ, питьѣ, личномъ обогащеніи. Разложившееся общество не живетъ, а прозябаетъ, или еще лучше сказать, здѣсь уже нѣтъ самаго общества, а есть лишь отдѣльныя личности, въ себѣ замкнутыя, живущія жизнью инфузорій. Любовь къ родинѣ отсутствуетъ въ космополитической имперіи. Всемирное царство, которое всякій Грекъ или Египтянинъ можетъ съ такимъ-же правомъ назвать своимъ отечествомъ, какъ и Римлянинъ, не въ состояніи ни въ комъ возбудить сильной привязанности или симпатіи. Отдѣльная личность здѣсь чувствуетъ себя одинокою, безпомощною; лучшія силы общества ищутъ спасенія въ философіи; но и философія безсильная, выродившаяся, какъ философія того времени, уже не можетъ поднять человѣка надъ низменною дѣйствительностью. Не будучи въ состояніи замѣнить утраченные идеалы, безсильная создать высшіе интересы, она проновѣдываетъ отчаяніе, равнодушіе къ внѣшнему міру или же мелкую эгоистическую жизнь микроскопическихъ интересовъ и чувственныхъ наслажденій. Обособленная и одинокая человѣческая инфузорія чувствуетъ себя неудовлетворенною и несчастною, подавленною въ своемъ ничтожествѣ; ограниченная, замкнутая въ себѣ жизнь личности представляется безцѣльной и безмысленной. Такимъ образомъ, римское язычество пришло къ тому-же результату, что и греческая философія,—къ разочарованію, къ отчаянію въ самомъ себѣ.

Отрицательный результатъ эллинскаго философскаго мышленія заключается въ томъ, что человѣческое сознаніе не заключается въ себѣ безусловной истины. Отрицательный результатъ римскаго язычества сводится къ тому, что эгоизмъ человѣческой воли не въ состояніи въ самомъ себѣ обосновать свое счастье, что высшее благо человѣка заключается не въ безграничномъ земномъ могуществѣ, не въ всемірномъ владычествѣ.

Итакъ, цѣль всемірнаго человѣческаго царства не въ немъ самомъ, а въ чемъ-то другомъ вышемъ.

Философія, какъ и развитіе общественной жизни, приводятъ къ такому выводу: безусловная истина не содержится въ субъективномъ мышленіи и не можетъ быть познана одними усиліями человѣческаго разума; точно также, безусловное благо не заключается въ эгоизмъ человѣческой воли; истина не можетъ быть познана нами, если она сама не идетъ на встрѣчу нашимъ усиліямъ; точно также, абсолютное добро или благо, котораго требуетъ наша воля, не въ насъ самихъ,—иначе бы мы въ немъ не нуждались: оно-внѣ предѣловъ нашей свободной воли и не можетъ быть нами создано. Остается одно изъ двухъ: или признать, что нѣтъ объективнаго добра и объективной истины и отказаться отъ ихъ исканія, что, какъ мы уже видѣли, и было сдѣлано скептиками; или-же нужно допустить, что истина сама можетъ и хочетъ открыться нашему сознанію, что объективное благо само хочетъ и можетъ сдѣлать насъ своими участниками. Философское отчаяніе, которое мы видимъ въ системахъ послѣдняго періода, равнозначительно самоубійству человѣческаго сознанія и человѣческой воли; человѣку нечего искать, не на что надѣяться. Только признаніе высшаго сверхчеловѣческаго начала можетъ спасти насъ отъ самоубійственнаго отчаянія и ничтожества. Но для того, чтобы спастись, еще недостаточно желать спасенія—человѣкъ самъ собою спастись не можетъ; нужно еще, чтобы эта высшая невѣдомая сила надъ человѣкомъ могла и желала-бы его спасти, нужна помощь свыше. Такимъ образомъ, требованіе помощи свыше есть общій результатъ, подготовленный всѣмъ предшествовавшимъ развитіемъ философіи и жизни общественной. Это какъ-бы невольная молитва, вызванная у человечества сознаніемъ собственнаго безсилія и ничтожества.

Пресытившись могуществомъ, блескомъ и радостями земной жизни, отчаявшись въ мимолетныхъ земныхъ благахъ, древнее общество ищетъ счастья за гробомъ. Человѣку свойственно безпредѣльное желаніе жизни и столь-же сильный страхъ смерти; между тѣмъ, вся наша земная жизнь есть непрерывное умираніе: между этой дѣйствительностью, гдѣ господствуетъ слѣпой стихійный рокъ, и человѣческой волей, которая стремится къ непрерывной жизни и не желаетъ прекращенія своего существованія, есть коренной разладъ, коренное противорѣчіе.

Для того, чтобы намъ спастись, нужно измѣненіе законовъ вселенной, которые не гармонируютъ съ нашей волей, и во-первыхъ

долженъ быть уничтоженъ этотъ законъ враждебной намъ земной природы, законъ всеобщаго умиранія и непостоянства; должна быть упразднена смерть. Чтобы привести вселенную въ гармонию съ нашей волей, нужно, во-первыхъ, чтобы надъ вселенной господствовала всеильная Воля, а во-вторыхъ, нужно, что-бы наша человѣческая воля гармонировала и согласовалась съ этой всеильной Волей, подчиняясь ей; однимъ словомъ, для спасенія необходимо взаимодействіе воли Божественной и человѣческой, нужна живая, органическая связь между ними.

Это примиреніе человѣка съ Божествомъ, это тѣсное, органическое ихъ соединеніе и взаимодействіе находитъ себѣ выраженіе въ христіанской идеѣ Богочеловѣчества. Во Христѣ древній міръ находитъ воплощенное разрѣшеніе той жизненной и вмѣстѣ философской задачи, которую онъ пытался и не могъ разрѣшить собственными своими силами. Эллинская философія стремилась къ познанію безусловной истины силами человѣческаго разума. И вотъ, христіанство возвѣщаетъ явленіе абсолютной истины въ человѣческомъ образѣ; въ отвѣтъ на исканіе греческихъ философовъ, оно возвѣщаетъ, что человѣческое сознаніе можетъ и должно наполниться божественнымъ содержаніемъ. Римляне стремились ко всемірному владычеству, къ господству человѣческой воли надъ вселенной. Но чтобы человѣкъ сталъ дѣйствительно царемъ вселенной, онъ долженъ сочетаться съ Волей всемогущей, которая одна способна пересоздавать міръ и торжествовать надъ слѣпой стихіей: и вотъ во Христѣ древній міръ находитъ и то, и другое,—человѣчность и всемогущество. Во Христѣ умирающій міръ обрѣтаетъ предметъ своего исканія.

Чтобы обосновать всемірное человѣческое царство, чтобы господствовать надъ вселенной, недостаточно объединить людей подъ общей земною властью, недостаточно одного внѣшняго механическаго единства. Нужно объединить ихъ внутренно, органически, нужно сдѣлать ихъ участниками единой общей жизни, объединить въ единомъ общемъ дѣлѣ.

Вотъ этого-то органическаго, внутренняго единства и не достаеът универсальной римской имперіи, гдѣ всякій живетъ эгоистической личной жизнью, и нѣтъ жизни общей: каждый равнодушенъ ко всѣмъ и всѣ—къ каждому. И вотъ, среди универсальной римской имперіи, зарождается другой универсальный человѣческій союзъ—христіанская Церковь. Подобно римской имперіи, Церковь есть союзъ всечеловѣческой, обнимающій въ себѣ всѣ народы, не-

связанный исключительно съ какой-либо одной страной и племенемъ. Въ идеѣ Церковь есть также всемірное царство. Въ этомъ состоитъ формальное, внѣшнее сходство между Церковью Христовой и языческой имперіей. Въ этомъ заключается причина того, почему міровая религія, христіанство, должна была проповѣдываться и распространяться среди всемірнаго римскаго государства, обнимаваго въ себѣ культурное человѣчество древняго міра. Въ самомъ рожденіи Спасителя выразилась эта многознаменательная связь между христіанствомъ и имперіей. Христосъ родился въ царствованіе перваго римскаго императора.

Но за внѣшнимъ, формальнымъ единствомъ скрывается глубочайшее, внутреннее различіе. Церковь-царство не отъ міра сего представляетъ собою единство другаго порядка, кореннымъ образомъ отличающееся отъ единства государственнаго. Римское языческое государство есть единство внѣшнее, искусственное, ради выгодъ земныхъ и цѣлей человѣческихъ, эгоистическихъ. Въ основѣ его лежитъ *consensus gentium* какъ согласіе въ подчиненіи общей власти для достиженія совокупными силами цѣлей временныхъ, для совмѣстнаго пользованія временными, мірскими благами. Государство выражаетъ собою общую волю своихъ гражданъ лишь въ отношеніи къ этимъ временнымъ благамъ, т. е. въ сущности представляетъ собою лишь общій ихъ эгоизмъ.

Напротивъ, Церковь есть единство общей вѣры и общей жизни всѣхъ людей въ Богѣ; здѣсь всѣ солидарны въ общей любви и въ общемъ дѣлѣ спасенія рода человѣческаго. Верховнымъ принципомъ и идеаломъ въ Церкви является божественная любовь, связующая всѣхъ вѣрующихъ, какъ членовъ тѣла Христова. Римское міросозерцаніе обожествляетъ государство, какъ высшее проявленіе человѣческой воли. Напротивъ, съ точки зрѣнія церкви, государство есть лишь временный мірской союзъ, преходящая форма земныхъ отношеній.

Церковь—какъ область вѣрованій и нравственныхъ отношеній—въ христіанскомъ міросозерцаніи различается отъ государства, какъ порядка свѣтскаго, мірскаго. Въ древнемъ язычествѣ то и другое смѣшивается. Государство здѣсь представляетъ собою высшій нравственный и религіозный авторитетъ, оно есть вмѣстѣ съ тѣмъ и общество вѣрующихъ. Вотъ почему это языческое государство не признаетъ свободной и независимой отъ него человѣческой воли, свободной совѣсти. Гоненія противъ христіанъ возникли не потому, что христіане вводили новое и чуждое древнему язычеству Божество, а потому, что они отказывались признавать верховный авто-



ритеть императора въ дѣлахъ вѣры и въ дѣлахъ совѣсти, потому что они отказывались принимать участіе въ императорскомъ культѣ. „Воздайте кесарево—кесареви, а Божіе—Богу,“—такова типичная формула христіанскаго отношенія къ языческому государству. Христіанинъ охотно подчиняется кесарю, платитъ подати и исполняетъ свои гражданскія обязанности, готовъ даже молиться за кесаря, признавая за нимъ власть, данную свыше, отъ Бога; но онъ отказывается видѣть въ немъ божество вмѣсто человѣка, приносить ему жертвы; а по христіанскому правилу Бога должно слушать болѣе, нежели человѣка. Такимъ образомъ, въ разрѣзъ съ господствующимъ языческимъ міровоззрѣніемъ, христіанство вноситъ въ исторію представленіе свободной человѣческой совѣсти, стоящей выше государственнаго, свѣтскаго правоваго порядка, идеаль церкви, какъ общественнаго союза, независимаго свободнаго отъ государства.

Въ христіанствѣ нравственная жизнь получаетъ новое средоточіе, новое обоснованіе. Христіанство отвергаетъ самыя основы, самый принципъ языческаго общежитія; Римлянинъ-язычникъ о божествляетъ земное царство человѣка. Христіанинъ, напротивъ, боготворитъ государственное всемогущество въ лицѣ императора, потому что для него истинною основой общежитія является не человѣческій произволъ, а воля Божія, камень, отверженный строителями,—Христось Богъ. Церковь, обнимая въ себѣ всю полноту нравственнаго существа человѣка, опредѣляетъ и его отношеніе къ государственной власти. Церковь, извѣстными словами апостола, предписываетъ повиновеніе предержавшимъ властямъ, но лишь по скольку онѣ отъ Бога берутъ свое начало. Такимъ образомъ, церковь предписываетъ почитать императора, не какъ представителя человѣческаго произвола и всемогущества, а какъ помазанника Божія. Въ христіанскомъ обществѣ союзъ Бога и человѣка является центромъ всей нравственной жизни, организующимъ началомъ всѣхъ общественныхъ отношеній; отношенія гражданъ къ государству и къ другъ другу, отношенія подданныхъ къ верховной власти, черпаютъ свою высшую санкцію въ церкви, какъ союзъ Бога и человѣка.

Римское языческое государство не признаетъ этой высшей санкціи надъ собою, видя въ самомъ себѣ первоначальный и единственный источникъ своего спасенія и могущества. Вотъ почему церковь христіанская въ первый моментъ своего историческаго существованія является въ борьбѣ съ языческимъ государствомъ, выдерживаетъ отъ него рядъ гоненій. Въ этой борьбѣ государство, какъ царство земное, человѣческое, является безусловнымъ отрица-

ніемъ церкви; а потому и церковь въ этомъ фазисѣ святаго историческаго существованія является совершеннымъ отрицаніемъ государства, полнѣйшимъ отрицаніемъ земной жизни, проявляется какъ царство не отъ міра сего, царство небесное. Таково положеніе гонимой церкви въ языческомъ государствѣ. Этой борьбой завершается смерть древняго язычества, а вмѣстѣ съ тѣмъ заканчивается исторія языческой древности. Христіанство восторжествовало и воцарилось на развалинахъ древняго міра. Церковный идеалъ, который для древняго міра былъ началомъ осужденія и разрушенія, сталъ зиждущимъ началомъ въ новой исторіи Европейскихъ народовъ.



# О П Е Ч А Т К И

## И С Т О Р И И Ф И Л О С О Ф И И П Р А В А.

### Д Р Е В Н Е Й :

<i>Стр.</i>	<i>Строка.</i>		<i>Напечатано:</i>	<i>Следуетъ:</i>
	СВЕРХУ.	СНИЗУ.		
26	5	—	площадяхъ	площадяхъ
39	—	11	Платона	Платона
46	5	—	предметомъ	предметовъ
50	12	—	серце	сердце
57	14	—	эгонистическомъ	эгонистическомъ
59	—	14	живеть	живеть
60	—	14	въ каждомъ	въ каждомъ
62	7	—	обеспечиваютъ	обеспечиваютъ
71	18	—	какъ	какъ
73	3	—	беграничная	безграничная
80	12	—	противоположенныхъ	противоположенныхъ
81	15	—	бепрерывно	бепрерывно
82	18	—	не существующь	не существуетъ
83	—	10	осуществить	осуществить
92	2	—	подкапываетъ	подкапываемъ
131	16	—	олигархiи	олигархiи

### Н О В О Й :

4	—	2	отъ разумнаго наследо- ванiя	отъ критическаго наследо- ванiя
5	17	—	въ Италии	въ Италию
13	10	—	трактомъ	трактатомъ
21	10	—	въ гогосударственномъ	въ догосударственномъ
29	13	—	tacitis	tacitus
30	—	1	таѣкъ	такъ
102	20	—	создатель	созерцатель
,	—	3	магнетическую	магическую















