

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ПРАВА.

Политическіе идеалы

ДРЕВНЯГО И НОВАГО МІРА.

П. НОВГОРОДЦЕВА.

ВЫПУСКЪ I.



Типо-литогр. Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К^о, Пименовская ул., соб. д.

МОСКВА — 1914.

О Г Л А В Л Е Н І Е.

	<i>Стр.</i>
Предисловіе	
Оглавленіе	
Введеніе	
I. Предметъ изученія. II. Историческое и философское изученіе идей.— Ихъ взаимоотношеніе. III. Основные идеалы, изучаемые въ курсѣ.— Ихъ различіе и связь	1—14
Древнегреческія ученія. Идеаль совершенной автаркіи	
I. Общая характеристика греческой философіи права. Ея значеніе. Дѣленіе на періоды. Идеаль совершенной автаркіи .	16—25
II. Первоначальное отношеніе греческой философіи къ политикѣ	25—35
III. Софисты.	
1. Общее историческое положеніе софистики. Основной характеръ софистическаго просвѣщенія	35—43
2. Ученія софистовъ о естественномъ правѣ	43—55
3. Общее заключеніе объ условіяхъ развитія и значеніи софистики	55—60
IV. Школа Сократа.	
1. Общая характеристика	60—65
2. Сократъ.	
1. Значеніе Сократа. Его философія	65—80
2. Отношеніе Сократа къ естественному праву. Его политическій идеаль	80—95

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Я приступаю къ изданію своего курса ранѣе, чѣмъ я предполагалъ, въ виду необходимости дать слушателямъ пособіе, соответствующее основнымъ идеямъ моихъ чтеній. Планъ, которому я слѣдую въ своемъ изложеніи, представляетъ извѣстныя особенности по сравненію съ планами другихъ курсовъ, имѣющихся въ литературѣ. Моя задача заключается не въ томъ, чтобы дать подробную исторію ученій, а въ томъ, чтобы выдвинуть главные и основные идеалы, около которыхъ сосредоточиваются построения отдѣльных мыслителей. При выполненіи этой задачи я слѣдую извѣстной схемѣ, которая представляется мнѣ наиболѣе цѣлесообразной для сопоставленія различныхъ ученій и которая въ этомъ видѣ не была еще испытана другими.

Имѣя въ виду дать лишь общую линію развитія политической мысли, я не ввожу въ это изложеніе тѣхъ специальныхъ курсовъ, которые я читалъ въ послѣдніе годы; я извлекаю изъ нихъ для настоящихъ «Очерковъ» только самое главное и основное, въ соответствии съ общимъ планомъ задуманнаго мною изданія.

Нѣкоторыя части моего курса уже появлялись ранѣе въ различныхъ студенческихъ изданіяхъ. Такъ, были изданы отдѣльными выпусками: «Сократъ и Платонъ», «Ученія XVI—XVIII вв.», «Нѣмецкія ученія XIX вѣка» ¹⁾. Въ настоящее изданіе всѣ эти выпуски войдутъ съ необходимыми исправленіями и дополненіями.

Мартъ 1910 г.

¹⁾ Изданный въ 1908 г. конспектъ къ моимъ лекціямъ подъ заглавіемъ: „Конспектъ къ лекціямъ по исторіи философіи права П. И. Новгородцева“ представляетъ весьма краткій и очень свободный пересказъ нѣкоторыхъ частей моего курса съ небольшими вставками изъ другихъ болѣе раннихъ изданій и съ нѣкоторыми существенными недоразумѣніями и ошибками.

В В Е Д Е Н І Е.

1. Предметъ изученія.

Предлагаемый курсъ исторіи философіи права является изложениемъ нѣкоторыхъ основныхъ идеаловъ общественной жизни, въ ихъ послѣдовательной смѣнѣ и внутреннемъ развитіи.

Сталкиваясь съ дѣйствительностью въ противорѣчивой сложности ея проявленій, мысль стремится ее усовершенствовать, внести въ нее порядокъ и единство, присущіе разуму. Такъ возникаютъ тѣ идеальныя построенія, которыя не остаются лишь въ области отвлеченной, но иногда могущественно входятъ въ жизнь и вліяютъ на ея устроеніе.

Въ наше время не думаютъ болѣе, чтобы ходъ исторіи можно было подчинить какому-либо заранѣе начертанному плану. Однако нельзя утверждать, чтобы усилія мысли преобразовать общественныя отношенія оставались безплодными. Опытъ прошлаго обнаруживаетъ не одну тщету этихъ усилій, но и ихъ дѣйствительный успѣхъ, въ зависимости отъ того, способна ли была данная эпоха воспріять предлагаемая ей начала или нѣтъ. Попытки до конца рационализировать жизнь, устроить всю ее на основѣ неизмѣнной гармоніи, не достигали цѣли; но свѣтъ разума все же проникалъ въ судьбу людей и вносилъ въ нее начала справедливости и добра. Этотъ свѣтъ исходилъ не изъ однихъ философскихъ умозрѣній и не только въ нихъ получалъ свое выраженіе, но въ дѣлѣ устроенія человѣческихъ отношеній и философская мысль принимала участіе, на ряду съ другими проявленіями духовной мощи человѣка.

Можетъ показаться страннымъ, что именно философія обнаруживала дѣятельный интересъ къ устроенію жизни и что политическіе идеалы изучаются въ исторіи философіи права. Какимъ образомъ соединяются столь разнородныя понятія, какъ философія и политика? Философія, какъ выражался Платонъ, есть стремленіе смерт-

наго возвыситься къ безсмертному; это—возвышенная жизнь духа и спокойная ясность мысли. Политика, напротивъ, есть область ежедневныхъ тревогъ и заботъ, иногда борьбы и интригъ, столкнове- ніе интересовъ и страстей. Какъ возможно ихъ примиреніе?

Когда мы изучаемъ различныя системы политической филосо- фіи, появившіяся въ исторіи, мы должны сказать, что бывали слу- чаи, обнаруживавшіе трудность подобнаго примиренія философіи съ политикой. Бывали примѣры, когда философскій идеализмъ мер- кнулъ и тускнѣлъ при столкновеніи съ вопросами и нуждами дня, или же, напротивъ, когда эти нужды и вопросы, пріобщаясь духу философской мысли, утрачивали свой жгучій интересъ, чтобы прі- обрѣсть интересъ болѣе отвлеченный, хотя, можетъ быть, и болѣе глубокой. Крайнія проявленія этихъ двухъ возможныхъ направленій я обозначу историческими именами, которыя превратились въ нари- цательныя,—именами макиавеллизма и утопіи. Макиавеллизмъ, это мысль, подчинившая себя данной политической дѣйствительности,— мысль, продавшая свое первородство въ угоду временнымъ соблажені- ямъ политики; утопія—это построеніе, въ которомъ мысль до такой степени возобладала и возвысилась надъ практической жизнью, что политика перешла въ абстракцію и мечту. Быть можетъ, это тре- буетъ разъясненій; въ такомъ случаѣ я напому, что макиавеллизмъ, какимъ мы его знаемъ въ изображеніи его творца Макиавелли, былъ въ сущности копией, фотографіей итальянской политики своей эпохи, со всѣми ея кознями и ухищреніями, со всею ея жестокостью и вѣ- роломствомъ. Обобщающая мысль почти не оставила слѣда на этомъ фотографическомъ снимкѣ. Она покорно подчинилась своему мате- ріалу, рабски воспроизвела то, что видѣла вокругъ, и если бы въ доктринѣ Макиавелли не было нѣкоторыхъ воспоминаній прошлаго и надеждъ на будущее, она была бы самымъ печальнымъ произве- деніемъ, какое только извѣстно политической литературѣ. Таковъ макиавеллизмъ; это—философская мысль на службѣ у политики.— Что касается другого упомянутаго типа политическихъ построеній, который мы обозначили именемъ утопіи, то его слѣдуетъ характе- ризовать прямо противоположными чертами. Замѣчу здѣсь, что это названіе, впервые употребленное въ XVI вѣкѣ англійскимъ писате- лемъ Томасомъ Моромъ, стало съ тѣхъ поръ обычнымъ обозначе- ніемъ для мечтательныхъ и несбыточныхъ проектовъ всякаго рода.

Оно и означает въ переводѣ на русскій языкъ: небывалое или несуществующее мѣсто. Томасъ Моръ даже географически помѣщалъ его въ невѣдомую даль, за тридевять земель, какъ образецъ невѣдомаго совершенства и завиднаго счастья. Съ тѣхъ поръ политики, склонные подчеркивать трезвость своей мысли, иронически говорятъ обо всемъ, что кажется имъ непрактичнымъ: это—утопія! Конечно, утопіи, мечты, иллюзіи—все это не ко двору практической политикѣ, которая руководится реальными интересами; но философія не можетъ и не должна безъ нихъ обходиться: въ этихъ иллюзіяхъ и мечтахъ она часто прозрѣваетъ ту высшую и болѣе цѣнную дѣйствительность, которой еще нѣтъ, но которая должна быть и которая будетъ. Если макиавеллизмъ мы характеризовали, какъ философію на службѣ у политики, то утопизмъ мы можемъ обозначить, какъ политику, совершенно подчиненную философіи и воспріявшую отъ нея духъ безконечныхъ стремленій. Между этими двумя крайними типами лежитъ цѣлый рядъ промежуточныхъ звеньевъ, и они-то составляютъ преимущественное содержаніе исторіи философіи права.

Само собою разумѣется, что подчиненіе дѣйствительности не всегда бываетъ такимъ рабскимъ, какъ у Макиавелли, и что проявляется оно въ самыхъ различныхъ формахъ. Съ другой стороны, философскій духъ не всегда приводитъ къ утопіямъ и не всегда созидаетъ свои построенія за гранью несовершенныхъ обществъ дѣйствительности. Среднее положеніе между макиавеллизмомъ и утопией занимаютъ тѣ многочисленныя системы, которыя стремятся сочетать принципы съ фактами, идеальныя начала съ потребностями практики. Если по существу между политикой и философіей есть извѣстное несоотвѣтствіе, то вполне возможны, однако, и такія построенія, гдѣ философія не забываетъ себя и не уничтожаетъ политики. Какъ политика не исключаетъ высшихъ соображеній, такъ и философія не отрицаетъ жизненныхъ стремленій. Но нѣтъ ничего удивительнаго, что въ исторіи философіи права нерѣдко случаи уклоненія отъ этого средняго пути. Политическая мысль работаетъ часто въ эпоху смуты и борьбы, когда сложныя проблемы жизни тревожатъ и беспокоятъ умъ. Созидая свои построенія при такихъ условіяхъ, философская мысль нерѣдко и сама теряетъ спокойствіе и равновѣсіе, затемняясь подъ вліяніемъ тревоги дня.

II. Историческое и философское изучение идей. — Ихъ взаимоотношеніе.

Изучая политическіе идеалы, смѣнявшіеся въ исторіи, мы замѣчаемъ въ нихъ великое разнообразіе, въ зависимости отъ конкретныхъ условій среды и особенностей индивидуальнаго творчества. Каждое отдѣльное построеніе имѣетъ свой особый характеръ, свой мѣстный колоритъ, свою временную окраску. Но при всемъ различіи временъ и мѣстъ, настроеній и стремленій, среди которыхъ появляются отдѣльныя ученія, въ нихъ можно усмотрѣть связующія нити и общія черты. Какъ въ каждую отдѣльную эпоху легко указать основныя идеи, составляющія общій фундаментъ для различныхъ системъ, такъ и въ совокупномъ разсмотрѣніи всего историческаго развитія возможно открыть извѣстное единство, которое является отраженіемъ единства человѣческаго разума. Исторія философіи права, какъ частная вѣтвь исторіи философіи, знакомитъ насъ не только съ отжившими свое время идеями прошлаго, но и съ вѣчно живыми началами общечеловѣческаго сознанія.

Такое опредѣленіе предмета изученія само собою намѣчаетъ путь, которымъ слѣдуетъ идти при разсмотрѣніи отдѣльныхъ системъ. Въ историческомъ обзорѣ идей было бы неправильно игнорировать конкретную обстановку, въ которой эти идеи возникаютъ. Для того, чтобы понять живую душу системы, указать вдохновляющія ее стремленія, опѣнить проникающій ее паосъ необходимо имѣть въ виду тѣ историческія силы, которыя вызвали ее къ жизни. Безъ этого часто бываетъ трудно и даже невозможно понять, что было въ данной системѣ самое важное съ точки зрѣнія ея автора, что сообщало ей конкретный жизненный смыслъ. Но это историческое освѣщеніе идей должно сочетаться съ ихъ философскимъ изслѣдованіемъ, открывающимъ общія логическія основанія отдѣльныхъ системъ и вводящимъ ихъ въ общую связь развитія мысли.

Путь чисто философскаго разсмотрѣнія исторіи идей, съ такой удивительной послѣдовательностью намѣченный Гегелемъ, нельзя не признать одностороннимъ: исторія человѣческой мысли не представляетъ собою развитія ответченныхъ началъ, смѣняющихся по строгимъ законамъ логики. Но не менѣе одностороннимъ слѣдуетъ признать и тотъ взглядъ, который пытается свести исторію идей къ совокупности временныхъ и преходящихъ воздѣйствій измѣнчивой

исторической среды. По справедливому замѣчанію новѣйшаго историка философіи, кн. С. Н. Трубецкого, за историческимъ изученіемъ «стоитъ вполнѣ законный философскій интересъ, безъ котораго самое историческое знаніе было бы существенно неполнымъ и неосмысленнымъ, не объясняя намъ самыхъ глубокихъ, разумныхъ основаній отдѣльныхъ ученій и развертывая передъ нами лишь пеструю вереницу разнообразныхъ, противорѣчивыхъ и причудливыхъ построеній. Понять смыслъ ихъ различій, оправдать философію въ самыхъ этихъ различіяхъ—такова задача научнаго и философскаго изученія исторіи философіи» ¹⁾).

Если чисто отвлеченное разсмотрѣніе идей совершенно выводитъ ихъ изъ условій исторической обстановки, то одностороннее историческое изученіе урѣзываетъ идеи въ уровень съ породившей ихъ эпохой, оставляя въ тѣни ихъ болѣе глубокое, абстрактное и обобщающее значеніе. Идеи и ученія получаютъ тутъ характеръ второстепенныхъ и преходящихъ рефлексовъ среды, игры тѣней на ея поверхности. А между тѣмъ каждое ученіе, помимо того что оно есть отраженіе своего времени и составляетъ элементъ извѣстной исторической эпохи, есть также и нѣкоторое утвержденіе, теоретическое или практическое, подлежащее обсужденію и усвоенію, независимо отъ своихъ историческихъ связей. Подобно тому, какъ въ своемъ происхожденіи каждая болѣе глубокая доктрина не покрывается ближайшими и непосредственными впечатлѣніями, такъ и въ своемъ вліяніи она можетъ простирается далеко за предѣлы своей эпохи, являясь источникомъ поученій для послѣдующихъ вѣковъ и поколѣній. Знакомясь съ произведеніями прошлаго, мы съ особенной ясностью чувствуемъ общіе законы и общія основы духовнаго развитія человѣчества. Мы убѣждаемся въ томъ, что общія логическія формулы и построенія отличаются поразительной живучестью и повторяемостью на протяженіи самыхъ отдаленныхъ эпохъ. Неувядаемая прелесть старыхъ ученій не разъ приводила къ мысли о вѣчной сторонѣ прошлаго, о непреходящей правдѣ общихъ основъ человѣческаго сознанія. Отсюда требованіе учиться «старой правдѣ». «Истинное въ исторіи не всегда то, что ново», говоритъ Б. Н. Чичеринъ: «нерѣдко новое бываетъ выраженіемъ

¹⁾ Кн. С. Н. Трубецкой. Исторія древней философіи. Часть первая. М. 1906. Стр. 13—14.

одностороннихъ взглядовъ и еще чаще повтореніемъ старой односторонности, всплывающей вновь на поверхность при извѣстномъ направленіи умовъ. Истинно то, что прочно, что лежитъ въ самой природѣ вещей, а потому проявляется всегда и вездѣ. Вѣчная истина—старая истина. Къ исторіи вполне прилагается изреченіе великаго германскаго поэта-философа:— «старайся постигнуть старую правду» ¹⁾).

Но если справедливо это ученіе о непреходящемъ значеніи старой правды, то ясно, что великія произведенія прошлаго могутъ подвергаться обсужденію и независимо отъ своихъ историческихъ предпосылокъ. Если безспорно, что логическій объемъ каждой доктрины въ совокупности ея абстрактныхъ опредѣленій шире тѣхъ непосредственныхъ реальныхъ поводовъ, которыми она вызывается къ жизни, то очевидно, что каждая доктрина можетъ стать предметомъ особаго философскаго анализа. И этотъ анализъ можетъ имѣть значеніе не только съ философской точки зрѣнія, но и съ исторической, поскольку онъ способствуетъ выясненію истиннаго смысла идей, подлежащихъ историческому изученію. Какъ указано было выше, для правильнаго истолкованія извѣстной доктрины важно не только ея историческое освѣщеніе, но и философскій анализъ. И подобно тому, какъ философское изученіе не можетъ обойтись безъ справокъ съ исторіей, такъ и въ историческомъ изслѣдованіи необходимо принимать во вниманіе результаты философскаго анализа. Эти результаты послужатъ коррективомъ противъ поспѣшнаго сближенія идей съ произвольно избранными явленіями жизни и помогутъ внести новый свѣтъ въ историческую смѣну отдѣльныхъ ученій ²⁾).

Цѣль нашего курса заключается въ томъ, чтобы изучить вѣковую работу политической мысли въ ея собственныхъ задачахъ и проблемахъ, въ ея надеждахъ и разочарованіяхъ, въ ея внутреннихъ драматическихъ переживаніяхъ. Мы будемъ разсматривать политическую мысль не какъ рефлексъ жизни или тѣнь реальности, а какъ самостоятельное явленіе, въ которомъ практическія нужды жизни находятъ свое углубленіе и продолженіе. Мы будемъ помнить, что у мысли есть свои неизмѣнные, постоянно повторяющіеся обо-

¹⁾ В. Чичеринъ, Исторія политическихъ ученій. Ч. I. М. 1869. Стр. 2.

²⁾ О различіи философскаго и историческаго изученія идей см. въ моей книгѣ: „Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ“. М. 1901.

роты, свои привычныя комбинаціи и позиціи, въ которыя она становится къ жизни, что въ глубинѣ ея переживаній зарождается особая жизнь, съ своими собственными началами и концами, съ своими особенными законами и путями. Это жизнь своего рода организмовъ идей, которые, питаясь изъ окружающей среды, по-своему перерабатываютъ полученный извнѣ матеріаль. Тутъ совершается особый процессъ, не совпадающій съ реальнымъ, то уходящій впередъ отъ жизни, то возвращающійся назадъ, комбинирующій жизненные элементы по особымъ планамъ, повинующійся не только запросамъ реальности, но и творческимъ мотивамъ идеальнаго сознанія.

Пользуясь всѣми необходимыми историческими данными, мы не будемъ однако сливать развитія идей съ общимъ историческимъ процессомъ. Напротивъ, мы будемъ выдѣлять ихъ изъ него для болѣе отчетливаго изученія. Въ томъ, что думали и какъ думали люди объ историческихъ задачахъ своего времени, заключается самостоятельный интересъ, который и будетъ для насъ руководящимъ. Вполнѣ признавая глубокую важность изслѣдованія соціальной подпочвы идей и считая необходимымъ принимать во вниманіе результаты этого изслѣдованія, мы будемъ полагать центръ тяжести нашего курса не въ изученіи этого соціального фундамента, а въ анализѣ тѣхъ продуктовъ индивидуальнаго сознанія, которые на немъ возникаютъ.

III. Основные идеалы, изучаемые въ курсѣ. — Ихъ различіе и связь.

Въ соответствіи съ основной мыслью настоящаго курса, — въ разнообразіи смѣнявшихся въ исторіи ученій усматривать связующія нити и общія черты, — я дѣлаю въ своемъ изложеніи опытъ указать въ каждую эпоху нѣкоторые господствующіе идеалы, около которыхъ сосредоточивается въ данный періодъ времени развитіе политической мысли. Для древнегреческой мысли такимъ идеаломъ является совершенная автаркія, для средневѣковой — абсолютная теократія, для новой правовое государство.

Каждый изъ этихъ идеаловъ служить для своего времени общимъ фономъ, на которомъ развиваются различныя и иногда противоположныя направленія мысли. Какъ въ господствующую форму со-

зерцанія, въ него вкладываются воззрѣнія, переходяція отъ одного поколѣнія къ другому. За него и противъ него совершается борьба, иногда заканчивающаяся полнымъ его отрицаніемъ. Но въ центрѣ этой борьбы, при всемъ разнообразіи ея проявленій, остается нѣкоторая основная идея, господствующая надъ различіемъ частныхъ точекъ зрѣнія.

Всего легче такое объединяющее средоточіе можно усмотрѣть въ развитіи древнегреческой философіи права. Эволюція политической мысли охватываетъ здѣсь сравнительно краткій періодъ времени, самое большее два вѣка, при чемъ и по мѣсту своего развитія греческая политическая философія сосредоточивается по преимуществу въ центрѣ просвѣщенія древней Эллады, въ Афинахъ. Подобно тому какъ основной формой древнегреческой государственности, которую жизнь тщетно пыталась преодолѣть, является *πόλις*, государство-городъ, такъ и основной формой политической мысли является идеаль совершенной автаркіи, самодовлѣющей и независимой общины, все имѣющей для жизни своихъ гражданъ и охраняющей свое совершенство въ отчужденіи отъ прочаго міра. Къ этому идеалу приурочиваются здѣсь самыя различныя начала, занимавшія древнегреческую философію права: и коммунистическіе проекты, и патріархальныя мечты, и теократическіе планы, и наконецъ либерально-эгалитарные принципы, составлявшіе основу афинской демократіи. Тѣ воззрѣнія, которыя шли въ разрѣзъ съ этимъ партикуляристическимъ идеаломъ, какъ напримѣръ идеи имперіалистическаго монархизма, слегка промелькнувшія въ греческой публицистикѣ къ концу IV вѣка, на почвѣ древней Греціи не получили развитія. Но и эти идеи заявлялись въ противовѣсъ началамъ замкнутости и обособленія, на которыхъ покоился идеаль совершенной автаркіи, и которыя до конца сохраняли свое руководящее значеніе. Что же касается анархическо-космополитическихъ принциповъ цинической и стоической школъ, то они знаменуютъ собою полное крушеніе древнегреческихъ политическихъ воззрѣній и переходъ къ новымъ созерцаніямъ.

Господствующее значеніе въ средніе вѣка идеала царства Божія едва ли можетъ возбуждать сомнѣнія. Но и до сихъ поръ еще нельзя признать достаточно разъясненнымъ и усвоеннымъ то положеніе, что въ эпоху господства теократической идеи не только церковь, но и государство стояло на почвѣ этой идеи и видѣло

высшую задачу человѣческой жизни въ господствѣ надъ нею религіознаго начала. Развивая этотъ взглядъ, можно даже утверждать, какъ это и было сдѣлано въ русской литературѣ (кн. Е. Н. Трубецкимъ), что въ сущности борьба государства съ церковью въ средніе вѣка была борьбою двухъ теократій, изъ которыхъ одна имѣла своимъ главою папу, а другая—императора. Во всякомъ случаѣ руководящая роль теократической идеи въ средніе вѣка является настолько яркой и всеобъемлющей, что въ свѣтѣ ея возможна исчерпывающая характеристика средневѣковой жизни, въ родѣ той, какую мы имѣемъ въ извѣстномъ трудѣ Генриха Эйкена.

Новое время представляетъ наибольшее количество политическихъ теорій, развивающихся притомъ въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ. Однако, и здѣсь не трудно указать общую основу, около которой сосредоточиваются отдѣльные ученія. Эта основа намѣчается историческимъ развитіемъ новыхъ европейскихъ государствъ, приводящихъ всѣ ихъ безъ исключенія къ одному и тому же идеалу правового государства. То, что въ новое время противопоставляется этому идеалу, имѣетъ характеръ или пережитковъ средневѣковой старины, или неясныхъ предчувствій еще невѣдомаго будущаго. Простымъ недоразумѣніемъ слѣдуетъ признать, когда эти предчувствія облакаются въ форму радикальнаго отрицанія идеи правового государства. Эта идея является настолько широкой, что даже и такія съ виду безусловно порывающія съ прошлымъ теоріи, какъ теоріи социалистическаго и синдикалистскаго государства, вполне вмѣщаются въ рамки правового государства и даже немислимы внѣ формъ правового строя. Отрицаніемъ правового государства, какъ и самаго права, являются нѣкоторыя теченія анархизма, но объ этихъ теченіяхъ слѣдуетъ сказать, что они оставляютъ насъ въ полномъ невѣдѣніи относительно возможной организаціи общественныхъ отношеній.

Сдѣланными здѣсь разъясненіями я надѣюсь предотвратить упрекъ въ насильственномъ подведеніи множества разнообразныхъ явленій къ нѣкоторымъ простымъ формамъ. Прослѣживая въ каждую эпоху лишь главные ходы мысли, я нисколько не отрицаю параллельныхъ и противоборствующихъ теченій. Съ другой стороны я беру эти основные ходы въ такомъ широкомъ и формальномъ смыслѣ, что они легко покрываютъ связанное съ ними разнообра-

зіе историческихъ явленій. Они не являются отвлеченными понятіями вытекшими изъ какой-либо предвзятой діалектической схемы, а представляютъ конкретныя формы мысли, данныя самой жизнью въ ея историческомъ развитіи.

Сводя разнообразныя ученія, разсматриваемыя въ настоящемъ курсѣ, къ тремъ основнымъ идеаламъ, которые съ особенной яркостью выдѣляются въ развитіи европейской политической мысли, я не думаю однако утверждать, чтобы и между ними не было объединяющихъ связей. Такія связи прежде всего устанавливаются ихъ общей цѣлью—наилучшей организаціи общественной жизни. Каждый по-своему, эти три идеала разрѣшаютъ одну и ту же проблему справедливаго устройства общественныхъ отношеній, и не смотря на видимое разнорѣчіе, всѣ они въ наиболѣе глубокихъ и классическихъ своихъ выраженіяхъ приходятъ къ одному и тому же выводу, что для разрѣшенія этой проблемы недостаточно однихъ вѣдшихъ политическихъ средствъ, что для достиженія прочной и устойчивой гармоніи общественныхъ отношеній—«pour que la société fut paisible et que l'harmonie se maintint»—по классическому выраженію Руссо—необходима также и гармонія душъ, та *ὁμόνοια*, въ которой видѣли спасеніе общества въ эпоху Платона, или солидарность, какъ выражаютъ то же понятіе во французской теоріи нашихъ дней. Не одни отвлеченныя начала равенства и свободы утверждаютъ въ обществѣ совершенную справедливость, а прежде всего дружеское общеніе и братство, отреченіе отъ частныхъ интересовъ, подчиненіе ихъ высшимъ цѣлямъ. Такой выводъ, сдѣланный на основаніи вѣкового опыта философскихъ размышленій, можетъ внушить мысль что политическая проблема есть своего рода квадратура круга. Если для разрѣшенія политической задачи необходимы начала, превышающія средства политики, не значить ли это, что политика не можетъ осуществить своей конечной цѣли? Однако указанный выводъ можетъ имѣть и другое истолкованіе. Возможно утверждать, что задача, которая была поставлена политикѣ, въ сущности имѣетъ въ виду не одну политику, а всѣ средства общественнаго воздѣйствія на человека, и что въ общемъ ея формулированіи слѣдуетъ различать абсолютный идеалъ отъ его относительнаго воплощенія въ жизни. Именно къ такому пониманію политической проблемы и приводитъ послѣдовательное развитіе философіи права.

Древнегреческая философія поставила осуществленіе общественнаго идеала на абсолютную основу: въ величайшемъ своемъ выраженіи у Платона и Аристотеля она стремилась къ установленію идеала неизмѣнной совершенной справедливости, и для того, чтобы практически этого достигнуть, она считала необходимымъ въ основу общенія положить элементы особенно совершенные и отдѣлить ихъ непроходимой гранью отъ остального несовершеннаго міра. Въ стро-гомъ обособленіи и полномъ самоудовлетвореніи немногихъ счастли-выхъ избранниковъ судьбы видѣли Платонъ и Аристотель разрѣ-шеніе политической задачи. Но ясно, что именно эта исключитель-ность осуждала ихъ идеаль на бесплодность. Это не было разрѣ-шеніе задачи въ ея общемъ видѣ. Напротивъ, въ самой основѣ пред-ложеннаго идеала заключался отказъ отъ справедливаго устроенія всѣхъ: это былъ идеаль для немногихъ.

Въ противоположность древнегреческому партикуляризму, сред-невѣковій теократическій идеаль прежде всего подчеркиваетъ на-чало универсализма, начало вселенской правды и вселенскаго един-ства. Согласно евангельскому завѣту: «и будетъ едино стадо и единъ пастырь», средневѣковая теократія только въ общемъ объединеніи всѣхъ подъ сѣнью церкви видѣла достиженіе своей цѣли. Перспек-тивы тутъ безконечно расширялись и относились, повидимому, въ самое далекое будущее. Но такова судьба начинаній, осуществляемыхъ въ страстномъ убѣжденіи ихъ единоспасающей силы, что и этотъ возвышенный идеаль сочетался съ мыслью о его скорѣйшемъ осу-ществленіи. Когда кажется, что желанный идеаль всеобщаго един-ства уже близокъ, уже готовъ осуществиться, и когда сопротивленіе иначе мыслящихъ представляется досадной помѣхой къ осуще-ствленію всеобщаго грандіознаго плана, созидателями такого един-ства овладѣваетъ страстное желаніе поскорѣе устранить ошибки и заблужденія немногихъ во имя спасительнаго единства всѣхъ. Такъ средневѣковая теократическая идея переходитъ въ проповѣдь при-нудительнаго универсализма, и великій принципъ все-общаго устроенія увѣнчивается страшной практикой инквизиціи.

Въ отличіе отъ этого принудительнаго универсализма, новое время въ результатѣ сложнаго и длиннаго процесса, которымъ шло развитіе теоріи правового государства, приходитъ къ идеѣ с в о б о д-наго универсализма. Оно сохраняетъ въ опредѣленіи идеала спра-

ведливости мысль о всеобщемъ объединеніи человечества, но относить осуществленіе этой цѣли въ безконечность. Такимъ образомъ, освобождая общественный идеаль отъ исключительности и партикуляризма, новое время отбрасываетъ и мысль о его скорѣйшемъ достиженіи путемъ принужденія. Принципъ принужденія ставится здѣсь въ связь не съ высшими задачами нравственной солидарности и совершеннаго общенія, а исключительно съ цѣлями правовой охраны. Вслѣдствіе этого идеаль правового государства съ абсолютной точки зрѣнія постепенно переходитъ къ относительной: отъ той перспективы абсолютнаго совершенства, съ которой онъ былъ задуманъ у Руссо, послѣдовательнымъ развитіемъ мысли онъ переводится на степень относительнаго примиренія общественныхъ противорѣчій. Вслѣдствіе этого онъ получаетъ существенно иной характеръ, чѣмъ идеаль совершенной автаркіи или абсолютной теократіи: онъ не притязаетъ на окончательное рѣшеніе политической проблемы, а стремится указать лишь путь къ ея постепенному разрѣшенію въ идеѣ правовой организаци. вмѣстѣ съ тѣмъ и формы политическаго устройства, предлагаемыя этимъ идеаломъ, утрачиваютъ абсолютный смыслъ и пріобрѣтаютъ характеръ временнаго и подчиненнаго средства нравственной культуры. Ихъ настоящая сила усматривается въ ихъ связи со всѣми другими средствами культурнаго развитія. Въ этомъ отношеніи теорія правового государства еще болѣе рѣшительно, чѣмъ древнегреческая или средневѣковая доктрина говоритъ: разрѣшеніе соціальнаго вопроса дается не одной политикой, а всѣми средствами нравственнаго прогресса; ибо для нея не существуетъ абсолютныхъ политическихъ формулъ и формъ.

Такое пониманіе политическаго идеала, какъ уже было отмѣчено выше, и въ новое время достигнуто не сразу, а лишь въ результатъ послѣдовательнаго развитія. Въ первой своей стадіи, которой самымъ блестящимъ выраженіемъ служить теорія Руссо, концепція правового государства еще носить на себѣ черты старой традиціи и въ извѣстной степени воспроизводитъ средневѣковый теократическій идеаль. Основаніемъ для этой мечты является только вмѣсто абсолютной теократіи абсолютное народовластіе. Представленіе о правдѣ народной воли надѣляется такими же чертами безусловнаго совершенства, какъ и старый теократическій идеаль. Но уже Руссо сознавалъ тѣ многочисленныя препятствія, которыя ставятся дѣй-

ствительностью на пути къ осуществленію народной воли, а политическое развитіе XIX вѣка окончательно свело абсолютныя притязанія теоріи народовластія къ скромнымъ началамъ относительнаго правового идеала. Не безусловное совершенство, а лишь возможное устроеніе жизни на основѣ права общааетъ новая теорія. Конечный же идеаль, по выраженію нѣмецкаго юриста Адольфа Меркеля, блистаетъ передъ нею вдали, «какъ недосыгаемое созвѣздіе».

Въ связи съ этой переменной основнаго взгляда на осуществленіе идеала въ жизни стоитъ и другое важное измѣненіе въ пониманіи началъ идеальнаго устроенія общества. Характерной особенностью древнегреческой, какъ и средневѣковой философіи права являлось убѣжденіе, что мудрость и справедливость, на основаніи которыхъ могутъ быть устроены человѣческія общества, приходятъ сверху, съ вершинъ человѣческаго генія или божественнаго откровенія. Въ противоположность этому, демократичесая теорія новаго времени, достигающая своего кульминаціоннаго пункта въ ученіи Руссо, исходитъ изъ убѣжденія, что справедливость можетъ быть осуществлена только снизу, общей волей всѣхъ гражданъ. Не принесенный извнѣ, хотя бы и самый мудрый идеаль, а идеаль органически выросшій изъ мысли и воли народной, является нормальнымъ основаніемъ для устройства общественной жизни—вотъ что на разные лады повторяетъ политическая мысль XIX вѣка, приводя въ подтвержденіе этого взгляда и соціологическія, и политическія, и философскія, и историческія основанія.

Но придти къ этому убѣжденію значило отказаться отъ прежнихъ надеждъ устроить жизнь по разуму и переродить людей мгновеннымъ дѣйствіемъ поучающей мудрости. Медленный процессъ стихійныхъ силъ, загадочное и сложное движеніе массъ—вотъ гдѣ приходится искать послѣднихъ опоръ для прогрессивныхъ идей. А къ этому сознанію, охлаждающему пылкія мечты, присоединяется и другой выводъ многовѣковой работы мысли: лишь тогда идеальное устроеніе какого бы то ни было общества или народа станетъ прочнымъ, когда и вокругъ него всѣ общества и народы проникнуты началами правды и мира, когда невидимая цѣпь свободнаго универсализма могущественно свяжетъ всѣхъ въ одинъ союзъ. Но какими путями придетъ человѣчество къ осуществленію этой выс-

пей земной мечты? Гдѣ силы и средства побѣдить вражду племень и расъ? Какое чудо должно совершиться для того, чтобы спаять воедино старый свѣтъ съ новымъ, восточныя цивилизаціи съ западными, утонченныя формы передовыхъ народовъ съ отсталостью малокультурныхъ странъ?

Неясны и загадочны пути будущаго, и не дѣло философіи пророчествовать и гадать. Но среди самыхъ очевидныхъ и безспорныхъ требованій нравственнаго сознанія, которыя подкрѣпляются и всѣмъ предшествующимъ опытомъ исторіи, незыблемо стоитъ этотъ выводъ: только в с е человѣчество могло бы осуществить общественный идеаль.

Такъ можно характеризовать общее соотношеніе политическихъ идеаловъ стараго и новаго міра. Было бы неумѣстнымъ притязаніемъ и страннымъ недоразумѣніемъ полагать, что наше время уже стоитъ на твердомъ пути правды и добра и, счастливо разрѣшивъ старыя недоразумѣнія, неизмѣнно движется къ совершенству. Въ послѣдней части настоящаго курса будетъ показано, что именно въ наши дни въ политической области поднимаются самыя острыя и сложныя проблемы. Въмѣсто перспективы всеобщаго умиротворенія, снова, какъ и прежде, предъ человѣчествомъ открывается невѣдомое и неопредѣленное будущее. Снова, какъ и прежде, человѣкъ долженъ слѣдовать завѣту—искать и трудиться. Но въ этомъ процессѣ исканій онъ можетъ теперь итти не съ утопическими иллюзіями и несбыточными мечтами, а съ огромнымъ запасомъ опыта и знанія, который обѣщаетъ впереди болѣе легкія времена.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ.

ИДЕАЛЬ СОВЕРШЕННОЙ АВТАРКІИ.

1. Общая характеристика греческой философии права.

Ея значеніе.—Дѣленіе на періоды.—Идеаль совершенной автаркіи.

Интересъ греческой политической мысли тѣмъ болѣе для насъ возрастаетъ, чѣмъ яснѣе представляемъ мы себѣ огромную важность тѣхъ задачъ, которыя она ставила. Греческая философія права поставила политическую проблему, — проблему наилучшаго устройства государства—во всей глубинѣ ея значенія для человѣка и человѣчества, для нравственности, для культуры; и поставивъ ее столь глубоко и знаменательно, она продумала ее до конца, до тѣхъ предѣловъ, которые можно назвать предѣлами человѣческихъ стремленій въ области политики. Въ разрѣшеніи политической задачи она искала не временнаго компромисса враждующихъ общественныхъ силъ, а совершеннаго и вѣчнаго идеала, который служилъ бы и къ устройенію, и къ оправданію жизни. Въ этихъ исканіяхъ она подвергла анализу всѣ средства, которыя могли способствовать сохраненію и совершенствованію государства, и пришла къ убѣжденію, что есть въ общественныхъ явленіяхъ какой-то роковой законъ, который рано или поздно и лучшія формы устройства склоняетъ къ упадку. Политическая мысль доходитъ тутъ до своего логическаго конца, и за этимъ естественнымъ ея предѣломъ какъ будто бы открывается пропасть, невѣдомая и страшная пустота. И если греческая философія не кончила безвыходнымъ пессимизмомъ и признаніемъ полной беспомощности человѣка въ дѣлѣ устройенія своей судьбы, она обязана этимъ глубинѣ своихъ философскихъ стремленій, обнаружившихъ для нея въ человѣческомъ духѣ безконечную нравственную силу.

Гегель замѣтилъ однажды, что политическая философія съ своими планами улучшенія приходитъ обыкновенно слишкомъ поздно:

«сова Минервы начинает свой полетъ только съ наступленіемъ сумерекъ». И если это въ особенности приложимо къ какому-либо міру, такъ именно къ греческому. Новая политическая мысль развивается въ совершенно иныхъ условіяхъ: она начинаетъ свою работу въ то время, когда восходитъ звѣзда правового государства, когда впереди открывается полная надеждъ перспектива роста и прогресса. Въ Греціи, напротивъ, въ эпоху Платона и Аристотеля уже закатывается звѣзда государства вообще. Самую идею государства здѣсь приходится спасать изъ груды развалинъ и обломковъ, среди утраченныхъ надеждъ и горькихъ разочарованій. Отношеніе между мыслью и жизнью тутъ было иное, можно сказать, прямо обратное сравнительно съ тѣмъ, которое мы наблюдаемъ въ новое время. Греческіе философы разсуждаютъ о политикѣ въ преддверіи паденія и смерти государства, при очевидномъ крушеніи старыхъ формъ, и мысль невольно уходитъ въ самую глубину человѣческихъ сомнѣній относительно цѣли и смысла политики.

Значеніе этой проникновенной и углубленной работы мысли еще болѣе уяснится намъ, если мы отдадимъ себѣ отчетъ относительно существа той общей задачи, которую ставили себѣ въ политической области греческіе философы. Послѣ первыхъ опытовъ философскаго умозрѣнія, которыми ознаменованъ начальный періодъ греческой мысли, философія отъ чисто теоретическихъ интересовъ переходитъ къ практическимъ. Начиная съ софистовъ и Сократа и затѣмъ въ высшемъ выраженіи у Платона и Аристотеля греческая мысль ставитъ себѣ великую задачу — овладѣть нитями жизни, руководить политикой, господствовать надъ міромъ силою знанія. Сначала софисты, а за ними Сократъ хотятъ не только мыслить для себя, не только погружаться въ уединенныя философскія созерцанія, но вмѣстѣ съ тѣмъ учить своихъ согражданъ философіи, а чрезъ нее и искусству господствовать надъ жизнью. Ибо философія — такъ думаютъ они — раскрываетъ тайну всѣхъ жизненныхъ отношеній. Задача эта была задумана слишкомъ широко, для того чтобы она могла быть разрѣшена успѣшно. Много новыхъ и цѣнныхъ знаній внесли философы этой эпохи въ греческое общество; но жизни и политики они не переродили, напротивъ, жизнь сломила ихъ; софисты подчинились ея нуждамъ, Сократъ погибъ осужденный, Платонъ ушелъ изъ окружавшей дѣйствительности

нравственно, а Аристотель, вмѣсто того, чтобы дать программу для будущей греческой политики, какъ онъ того хотѣлъ, въ сущности далъ только ея некрологъ и подвелъ ея итоги. Все это, конечно, сломило не философію, а только практическія задачи философовъ. Такъ или иначе имъ приходилось вновь уйти на свои горнія высоты, съ которыхъ они спустились, для того чтобы руководить жизнью. Такова задача и таковъ исходъ этого второго періода. Понятна теперь судьба третьяго, такъ называемаго послѣ-аристотелевскаго періода.

Онъ вышелъ изъ разочарованія въ практикѣ, и если онъ не кончилъ отчаяніемъ, то именно потому, что ему оставалась философія. Въ этотъ третій періодъ философія есть прежде всего утѣшеніе отъ жизни, отъ ея невзгодъ. Античный міръ доживалъ свои послѣдніе дни; политическая самостоятельность Греціи кончилась; приходилось довольствоваться личной жизнью, искать внутренняго самоудовлетворенія. Здѣсь человѣка спасала философія, которая стала, наконецъ, вліятельной общественной силой, хотя и совсѣмъ не въ томъ видѣ, какъ хотѣли Сократъ, Платонъ и Аристотель, — не какъ устроительница, а только какъ утѣшительница жизни. Такъ часто въ это время ищутъ прибѣжища въ философіи, и такъ высоко цѣнятъ философовъ, — мудрецовъ, какъ ихъ зовутъ въ этотъ періодъ. Что такое мудрецъ въ представленіи этой эпохи? Это человѣкъ, нашедшій успокоеніе въ философіи. У этихъ мудрецовъ хотятъ учиться, какъ жить въ смутное и тяжелое время общаго упадка. Стоики и эпикурейцы — таковы главнѣйшіе представители философіи этого періода. Тѣ и другіе одинаково цѣнятъ философію съ той стороны, на которую мы указали, — со стороны ея нравственнаго значенія для человѣка. Жизнерадостный и уравновѣшенный эпикуреецъ, недоступный для тревогъ и закалившій свой духъ стойкъ — вотъ типическіе философы этого времени. Они проповѣдуютъ отрѣшеніе отъ внѣшнихъ связей съ міромъ въ пользу личнаго совершенствованія и счастья. Единственно, что они еще высоко ставятъ сверхъ того, это — дружбу, прочную, истинную и преданную дружбу, которую они цѣнятъ почти такъ же, какъ философію, и въ томъ же самомъ смыслѣ, т.-е. какъ надежное прибѣжище среди тревогъ смутнаго времени. О политикѣ они не говорятъ болѣе: философія забыла свои гордые замыслы руководить міромъ, устроить царства,

чтобы тѣмъ прочнѣе поселиться въ сердцахъ людей и руководить личностью. Изъ жизненнаго испытанія она вышла, потерявъ эти замыслы, но твердая попрежнему въ своемъ собственномъ существѣ. Всю внутреннюю силу свою она сохранила,—ту силу нравственнаго подъема, которая давала такъ много и древнимъ грекамъ, и всѣмъ, кто послѣ нихъ углублялся въ вѣчные источники философскаго познанія.

Такова судьба греческой философіи, поучительная и интересная судьба. Ей не удалось преобразовать жизнь, устроить міръ, повернуть колесо исторіи и задержать упадокъ греческихъ государствъ. Въ исходѣ ея стремленій слѣдуетъ видѣть однако не крушеніе самой философіи, а скорѣе крушеніе тѣхъ жизненныхъ формъ, съ которыми она пыталась сочетать свои возвышенныя мечты. Мысль можетъ явиться организующимъ началомъ только тогда, когда налицо есть жизнеспособные элементы и когда она своимъ творческимъ воздѣйствіемъ вдохновляетъ ихъ на новую жизнь. Но какъ оживить, какъ организовать то, что уже обречено на смерть? Гдѣ взять живой воды, чтобы воскресить омертвѣлые члены распадающагося общественнаго организма? Для философіи не оставалось иного исхода, какъ уйти въ собственный внутренний міръ и основать самобытное царство духа. Въ этомъ внутреннемъ мірѣ она раскрываетъ такое богатство силъ и стремленій, что всѣ внѣшнія превратности судьбы теряютъ передъ этимъ свое значеніе. Она помогаетъ личности не только самой выбраться изъ этой груды развалинъ, но еще и вынести изъ нея неизблемой идею государства, идею права и справедливости. Въ лицѣ Платона и Аристотеля она производитъ удивительную и бессмертную критику политическихъ формъ, произноситъ судъ надъ греческой исторіей и, спасая изъ нея то цѣнное, что въ ней было, бросаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтъ въ отдаленнѣйшія времена, въ то будущее, которое можетъ раскрыться предъ новыми людьми и новымъ міромъ. Въ поученіе всѣмъ грядущимъ временамъ она высказываетъ въ классически ясной и привлекательной формѣ, что одна политика и одно право сами по себѣ недостаточны для того, чтобы основать справедливое общеніе, что нуженъ особый нравственный подъемъ, особый нравственный духъ для того, чтобы осуществить болѣе справедливое устроеніе жизни и въ частности для того, чтобы разрѣшить проблему благоустроеннаго государства.

Я изобразилъ общій ходъ греческой философіи въ отношеніи къ политикѣ. Какъ мы видѣли, философія пережила здѣсь цѣлую драму разочарованій. Но для того, чтобы понять все значеніе этой драмы и ея высшій поучительный смыслъ, слѣдуетъ выяснитъ ту основную политическую идею, съ которой греческая философія связывала свои планы общественнаго переустройства. Это была идея совершенной автаркіи, которая исторически была внушена традиціями древнегреческаго государства - города, но въ философіи получила болѣе широкое и общее значеніе. Принципы политическаго совершенства и самодовлѣнія, изъ которыхъ слагается эта идея, были выражены здѣсь въ такой послѣдовательной и законченной формѣ, что всѣ послѣдующія попытки подобнаго рода по существу ничего не могли къ этому прибавить. Съ тѣхъ поръ и до нашихъ дней для всякаго, кто хочетъ оцѣнить практическую осуществимость идеала совершенной автаркіи, построенія Платона и Аристотеля могутъ представить наилучшій источникъ для заключеній.

Но не слѣдуетъ думать, чтобы мечты древнихъ мудрецовъ, создавшіяся въ узкихъ рамкахъ греческаго государства, представляли чисто мѣстный интересъ. Въ ихъ философскомъ замыслѣ были такіе элементы, которые отвѣчали на нѣкоторую общую потребность человѣческаго духа и потому дѣлали его вѣчно цѣннымъ и бессмертнымъ. Существеннѣйшая особенность этого замысла заключалась въ томъ, чтобы разрѣшить политическую проблему въ небольшомъ кругу лицъ, поставленныхъ въ особо благопріятныя условія и подчиненныхъ неизмѣнному порядку совершеннаго общенія. Когда въ душѣ мыслителя возникаетъ планъ счастливаго устройства людей и когда представляется, что общаго усовершенствованія ждать долго или невозможно, является мысль осуществить этотъ планъ хотя бы въ небольшихъ размѣрахъ: взять немногихъ счастливыхъ избранниковъ судьбы и примѣромъ ихъ образцовой жизни показать, чего люди могутъ достигнуть, если они захотятъ слѣдовать опредѣленному порядку отношеній ¹⁾).

Нѣтъ ничего удивительнаго, что проекты этого рода съ нѣкоторой естественной необходимостью возникаютъ у всѣхъ куль-

¹⁾ См. мою статью „Два правовыхъ идеала“ въ журналѣ „Научное слово“, дек. 1904.

турныхъ народовъ и во всѣ времена. Они отвѣчаютъ нѣкоторой глубокой потребности человѣческой души: человѣку хочется хотя бы въ мысли и въ мечтѣ имѣть конкретный образъ достигнутаго совершенства и спокойной гармоніи душъ. Хочется имѣть гдѣ-нибудь хотя бы уголокъ счастья, хочется опредѣленной картины будущаго, тихой пристани жизненныхъ исканій и странствій. Всѣ эти желанія и представленія вытекаютъ изъ глубоко коренящейся въ человѣческой природѣ потребности счастья. Жизнь человѣческая по существу есть трагизмъ, вѣчная борьба духа съ самимъ собою, какъ говорилъ Гегель; а душѣ нашей присуща склонность къ илиліямъ, къ моментамъ спокойствія и остановки въ жизненной борьбѣ. И невольно является желаніе задержать эти прекрасные моменты отдыха и счастья, сдѣлать ихъ длительнымъ состояніемъ, общимъ правиломъ, постояннымъ закономъ жизни, личной и общественной.

Въ развитіи древнегреческаго міра были свои условія, которыя особенно способствовали возникновенію проектовъ этого рода и которыя объясняютъ намъ, почему именно въ этомъ мірѣ идеаль совершенной автаркіи получилъ наиболѣе яркое выраженіе. Той формой, съ которой греческая мысль связывала представленіе о нормальномъ государственномъ устройствѣ, была небольшая община, государство-городъ. Даже Аристотелю съ его богатымъ запасомъ политическаго опыта и многосторонними наблюденіями казалось, что только въ небольшомъ и легкообозримомъ государствѣ можетъ быть хорошее законодательство и надлежащій порядокъ. Съ тѣмъ большею настойчивостью отстаивалъ этотъ взглядъ Платонъ, который подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ крушенія великодержавныхъ замысловъ и морскаго могущества Аѳинъ съ негодованіемъ отвергалъ весь ходъ греческой политики со времениThemistocle. Опыты греческой исторіи, казалось, укрѣпляли этотъ взглядъ, что только въ небольшомъ и замкнутомъ кругу общинной жизни, вдали отъ шума и суеты международныхъ сношеній и завоевательныхъ замысловъ, можно создать прекрасную гражданственность. Въ отвѣтъ на исполненную бурь и тревогъ исторію аѳинскаго государства его лучшіе философы рисовали гармоническій образъ самодовлѣющей общины, которая все имѣетъ въ себѣ для совершенной жизни гражданъ и не стремится къ расширенію своихъ предѣловъ.

Но не только объ автаркіи, о самодовлѣннн государства мечтали

греческіе мудрецы. Въ страстномъ порывѣ общественнаго обновленія они стремились къ такому усовершенствованію жизни, которое могло бы явиться образцомъ для всѣхъ государствъ, стремящихся къ правдѣ. Они думали, что совершенная справедливость можетъ быть осуществлена среди людей однимъ горячимъ стремленіемъ къ ней, однимъ единодушіемъ и постоянствомъ гражданъ. Они ожидали, что, преодолевъ силою разума темныя стихіи жизни, можно дать примѣръ такого устройства, которое явится отблескомъ небесной истины. Вотъ почему они требовали отъ людей теперь же, сейчасъ воспріять въ свою жизнь образъ вѣчной правды, вмѣстить въ свои учрежденія и нравы подлинное совершенство, осуществить идеальную полную гармонизацію общественнаго быта. Но это требованіе превышало мѣру возможнаго, и для того, чтобы мысленно представить его возможнымъ, приходилось придумывать особыя условія, нигдѣ не существующія или вовсе неосуществимыя.

Для того, чтобы устроиться хорошо и счастливо не въ примѣръ другимъ, надо отдѣлиться отъ этихъ другихъ и замкнуться въ себѣ, надо создать свою особую и самобытную жизнь; иначе и въ этотъ счастливый уголокъ земли вторгнутся несовершенства міра, людскіе недостатки; иначе чужія бѣдствія сольются съ этимъ счастьемъ и затуманятъ ясные горизонты счастливой земли. Требованіе совершенства, которое должно быть осуществлено немедленно и вполне, съ логической необходимостью требуетъ замкнутости и уединенія, разобщенности съ прочимъ міромъ, обособленія отъ другихъ государствъ, говоря иначе, требуетъ того, что никогда еще не удавалось вполне ни одному изъ человѣческихъ обществъ, если не говорить о заброшенности дикихъ племенъ или отсталости патриархальныхъ союзовъ.

Но этого мало. Для того, чтобы внутри этихъ замкнутыхъ общинъ поддержать совершенство жизни и солидарность гражданъ, необходимо строго блюсти за сохраненіемъ установленной гармоніи. Ставя своей цѣлью осуществить нѣкоторое прочное единство, всѣ подобные планы требуютъ отъ человѣческой природы болѣе, чѣмъ она можетъ дать: они требуютъ такой стройности, такой согласованности общественной жизни, при которой живая человѣческая личность приносится въ жертву абстрактному плану. Въ самомъ дѣлѣ, какъ ни заманчиво звучитъ это обѣщаніе провести гармонию

зацію жизни, осуществитъ хотя бы въ маломъ размѣрѣ солидарность и дружескую близость людей, мы не должны забывать, что никогда это не можетъ быть достигнуто безъ ущерба для самаго дорогого изъ общественныхъ благъ, какимъ является свобода. Чтò иное можетъ означать осуществленная гармонія и неизмѣнная солидарность душъ, какъ не тягостное насиліе надъ человѣческой свободой. Одно изъ двухъ: или гармонія, или свобода; или принудительный режимъ полного согласія, въ которомъ противорѣчія и различія стерты и уничтожены, въ которомъ неожиданныя осложненія первоначальнаго плана заранѣе преграждены; или свободный путь для широкаго проявленія всякихъ новыхъ возможностей и творческихъ силъ, свободная почва для всякихъ противорѣчій и конфликтовъ, на которыхъ зрѣетъ и растетъ человѣческая личность. Идея совершенной гармоніи человѣческаго общества въ своемъ осуществленіи неизбежно превратится въ принудительную задержку личнаго развитія, въ вынужденный режимъ внѣшняго согласія. Построенія Платона и Аристотеля какъ нельзя лучше подтверждаютъ эту мысль: мы увидимъ это далѣе изъ подробнаго ихъ анализа.

Какъ уже было замѣчено выше, идеаль совершенной автаркіи не былъ разрѣшеніемъ политической проблемы въ ея общемъ видѣ. Къ лучшему жребію призываются здѣсь лишь немногіе; они выдѣляются, приподнимаются надъ остальнымъ человѣчествомъ; имъ достается въ удѣлъ счастливая доля и праведная жизнь; а остальные какъ хотятъ. Принципъ, на которомъ создается здѣсь общеніе, самъ собою приводитъ къ духу аристократическаго сектантства, внушаетъ лицамъ, входящимъ въ совершенный строй, мысль объ особомъ избранничествѣ, отдѣляетъ ихъ отъ другихъ, образуетъ особый сектантскій режимъ суроваго единомыслія, нетерпимость внутри и нетерпимость во внѣ. А между тѣмъ только тотъ идеальный типъ общественнаго устройства можетъ считаться окончательнымъ и предѣльнымъ, который хочетъ дать выходъ и надежду всѣмъ труждающимся и обремененнымъ, и только на этой основѣ можно строить общественный идеаль. Этой универсалистической основы мы не находимъ въ греческихъ построеніяхъ. Въ нихъ отразился партикуляризмъ древне-греческой политики, и въ этомъ сказывается ихъ историческая ограниченность. Дальнѣйшій ходъ греческой исторіи не оправдалъ традиціонныхъ путей греческой политики и привелъ

къ подчиненію Греціи чужестранному владычеству. Философамъ пришлось говорить тогда уже не о самодовлѣніи государства, а о самодовлѣніи личности; это было полное отреченіе отъ общественной дѣятельности.

Но какъ бы то ни было и въ тѣхъ узкихъ предѣлахъ, въ которыхъ греческіе философы пытались разрѣшить политическую проблему, они оставили нѣкоторыя безсмертныя поученія. Идеаль совершенной автаркіи былъ созданъ въ напряженной атмосферѣ политической борьбы, но онъ явился вмѣстѣ съ тѣмъ и плодомъ глубокомысленныхъ исканій философской мысли. Въ немъ отразилась страстная преданность политикѣ, которая была знакома древнимъ грекамъ, какъ немногимъ народамъ міра. Но въ немъ видны также и слѣды глубочайшихъ сомнѣній, проистекающихъ изъ философской рефлексіи. Это своеобразное сочетаніе политическаго интереса съ философскимъ дѣлаетъ греческій идеаль любопытнѣйшимъ порожденіемъ мысли и обезпечиваетъ ему прочное значеніе.

II. Первоначальное отношеніе греческой философіи къ политикѣ.

Первоначальные шаги греческой философіи отмѣчены преимущественнымъ вниманіемъ къ вопросамъ отвлеченнымъ; въ умозрѣніяхъ первыхъ греческихъ философовъ вопросы практической жизни занимаютъ самое незначительное мѣсто. Для послѣдующихъ поколѣній, для философовъ конца V и IV столѣтій, проникнутыхъ горячимъ интересомъ къ общественной реформѣ, отношеніе болѣе раннихъ мыслителей къ политикѣ представлялось не вполне яснымъ равнодушіемъ къ ней. Такъ въ одномъ изъ діалоговъ Платона мы встрѣчаемъ вопросъ: «что за причина, что тѣ древніе, имена которыхъ, ради ихъ мудрости, слывуть великими, — Питтакъ, Біантъ, Талесъ Милетскій съ его послѣдователями, да и болѣе поздніе вплоть до Анаксагора, или всѣ, или по большей части, воздерживались повидому отъ общественныхъ дѣлъ (*ἀπεχόμενοι τῶν πολιτικῶν πράξεων*)¹⁾. Свидѣтельство Платона довольно точно отмѣчаетъ эпоху, къ которой

¹⁾ Plato Hipp. mai. 281 C.—Свидѣтельство это сохраняетъ силу, какъ идущее отъ древнихъ грековъ, если бы даже діалогъ: „Большій Гиппій“ и не принадлежалъ Платону (изъ новѣйшихъ писателей сомнѣніе въ подлинности этого діалога высказываютъ Gomperz, Griechische Denker. Leipzig. 1896. Bd. I. S. 469 и Ivo Bruns, Das literarische Porträt der Griechen. Berlin 1896. SS. 347 — 349). Сомнѣніямъ Гомперца и

оно относится: отъ Фалеса до Анаксагора тянется первый періодъ греческой философіи. Характерно, что къ числу древнихъ, воздерживавшихся отъ политики, отнесены также Питтакъ и Біантъ, которые вмѣстѣ съ Фалесомъ причисляются къ семи мудрецамъ, прославившимся своей практической мудростью ¹⁾.

Чѣмъ объяснить это явленіе, причины котораго доискивались сами древніе? Если мы захотимъ выдвинуть ту причину, которая, повидимому, играла первенствующую роль, то она заключалась въ самой философіи, въ томъ свойствѣ зарождающейся философской рефлексіи, что она отдаляетъ человѣка отъ практическихъ вопросовъ жизни. Взамѣнъ обычныхъ житейскихъ интересовъ вырастаетъ новый духовный интересъ,—познаніе міра, изслѣдованіе безконечнаго. Тотъ, кто вошелъ въ эту область высшихъ проблемъ, приводящихъ въ соприкосновеніе съ безконечнымъ, неохотно возвращается къ обычнымъ заботамъ повседневной жизни. Такъ въ этотъ первый періодъ мы нерѣдко встрѣчаемъ философовъ, которые, подобно Анаксагору, объявляютъ небо своимъ отечествомъ и проводятъ жизнь въ созерцаніи звѣздъ.

Быть можетъ, самый важный результатъ начинающейся рефлексіи можно выразить слѣдующимъ образомъ: когда мысль стремится объять все сущее въ его цѣломъ, въ его вѣчной измѣняемости, въ его безконечномъ теченіи, человѣку становится жутко передъ этой безконечностью. Вѣчное измѣненіе до насъ, вѣчный процессъ передъ нами, и наша жизнь, какъ краткій мигъ между двумя безконечностями. Это созерцаніе предстало греческому философствующему уму уже въ его раннихъ глубокомысленныхъ опытахъ. И тогда всѣ практическіе интересы, которыми живутъ люди, всѣ моменты этой временной жизни должны были показаться суетными и ничтожными. Тогда-то философы начали объявлять небо своимъ отечествомъ и проводить жизнь въ созерцаніи звѣздъ. Самымъ яркимъ примѣромъ этого настроенія является въ эту эпоху эфесскій философъ конца

Бруна можно противопоставить увѣренность въ подлинности „Большаго Гипсія“ Эд. Мейера (*Geschichte des Alterthums*. Stuttgart u. Berlin 1901. Bd. IV, SS. 244, 255) и Влад. Соловьева (Творенія Платона. М. 1903. Т. II. Стр. 138—143).

¹⁾ Мнѣніе объ удаленіи отъ политики семи мудрецовъ основательно оспаривалось Аристотелемъ и перипатетиками, особенно Дикеархомъ. См. Ed. Meyer, *Gesch. des Alterthums*. Stuttgart 1893. Bd. II. S. 717. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. Fünfte Aufl. I Th. 1 H. S. 112, Note 2.

VI и начала V вѣка—Гераклитъ — одинъ изъ крупнѣйшихъ умовъ древности, который и въ XIX столѣтіи приводилъ въ восторгъ Гегеля и составлялъ предметъ особаго изученія Лассаля. Въ чемъ основная мысль его философіи? Это — мысль о вѣчномъ теченіи и процессѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ о вѣчномъ крушеніи всего сущаго; это — мысль о непрочности и измѣнчивости всѣхъ явленій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всѣхъ человѣческихъ начинаній. Подобный взглядъ долженъ былъ приводить Гераклита къ презрѣнію всего того, что цѣнятъ люди, онъ долженъ былъ уничтожить ту непосредственную радость жизни, которая не спрашиваетъ о началѣ и концѣ, о цѣли и смыслѣ существующаго и наслаждается не разсуждая. Философія разрушаетъ эту обычную жизнерадостность; и если въ открывающейся предъ философомъ картинѣ міра взоръ его не находитъ ничего постояннаго, кромѣ порядка вѣчныхъ измѣненій, ему остаются лишь жалобы Гераклита о всеобщемъ крушеніи сущаго.

Все течетъ, все мѣняется во всеобщемъ круговоротѣ Вѣчности. «Этотъ міръ, единый для всѣхъ существъ, несозданный никѣмъ изъ боговъ и людей, всегда былъ, есть и будетъ вѣчно живущій огонь, воспламеняющійся и угасающій опредѣленными мѣрами» (fr. 30).

«Огонь живетъ смертию воздуха, воздухъ—смертию огня, вода живетъ смертию земли, земля—смертию воды» (fr. 76).

«Жизнь и смерть, бодрствованіе и сонъ, молодость и старость все это существуетъ совмѣстно и переходитъ одно въ другое» (fr. 88).

Богъ есть день и ночь, зима и лѣто, война и миръ, изобиліе и голодъ. Онъ измѣняется, какъ огонь, который смѣшивается съ жертвенными куреніями, и всякій называетъ его по своему» (fr. 67).

«Люди рождаются, чтобы жить и затѣмъ умереть или скорѣе чтобы успокоиться и оставляютъ дѣтей, чтобы и они затѣмъ испытали смерть» (fr. 20).

«Время, какъ дитя, которое играетъ, и міровой порядокъ, какъ царство ребенка» (fr. 52).

Настроеніе, которое вытекаетъ изъ этихъ созерцаній, есть настроеніе глубоко пессимистическое. Не даромъ же преданіе называетъ Гераклита плачущимъ философомъ и говоритъ о его презрѣніи къ землѣ и людямъ. Гордый и недоступный, онъ удаляется въ уединеніе, чтобы жить внутренней жизнью своего духа. Но подъ этой

неприступной гордостью скрывалась глубокая тоска пессимистического настроенія. Читая темныя и загадочныя изреченія Гераклита, мы чувствуемъ, какъ черезъ нихъ проглядываетъ одна и та же господствующая мысль о суетности земного существованія. Мы какъ будто бы слышимъ знакомыя слова русскаго писателя: «все дымъ и парь; все какъ будто безпрестанно мѣняется, всюду новые образы, явленія бѣгутъ за явленіями, а въ сущности все то же да то же; все торопится, спѣшить куда-то — и все исчезаетъ безслѣдно, ничего не достигая»... Понятно, почему Гераклитъ не хочетъ участвовать въ людскихъ дѣлахъ и земныхъ почестяхъ, и почему онъ совершенно не занимается политикой ни практически, ни теоретически. Отъ него дошли до насъ лишь очень скудные отрывки практическаго характера, въ которыхъ особенно подчеркивались преимущества закона надъ беззаконіемъ. Законъ, который онъ имѣлъ въ виду, былъ старый законъ аристократическаго режима; беззаконіе, которое онъ порицаетъ, это новый демократическій строй, который казался Гераклиту извращеніемъ естественныхъ отношеній. «Одинъ, если онъ лучший (*ἐὶν ἄριστος ἦι*), то же, что десять тысячъ» (fr. 49, ср. fr. 104)—такъ выражалъ философъ свое предпочтеніе принципа избранныхъ и лучшихъ умовъ передъ господствомъ толпы. И когда онъ вспомнилъ о судьбѣ своего друга Гермодора, котораго сограждане изгнали, говоря, что среди нихъ никто не долженъ быть лучшимъ, онъ отзывался объ этомъ съ жестокой и горькой ироніей, замѣчая, что «эфесянамъ слѣдовало бы перевѣшать у себя всѣхъ взрослыхъ и предоставить свой городъ несовершеннолѣтнимъ» (fr. 121). На запросы и протесты личности противъ общаго порядка онъ отвѣчалъ совѣтомъ «тушить самопревознесеніе, какъ пожаръ» (fr. 43) и «стоять за законъ, какъ за каменную стѣну» (fr. 44). Въ борьбѣ видѣлъ онъ законъ и правду міра (fr. 80), и если эта борьба «однихъ дѣлаетъ богами, а другихъ людьми, однихъ рабами, а другихъ свободными» (fr. 53), онъ требовалъ отъ личности смиренія предъ этимъ мировымъ строемъ, на которомъ держится все.

Я взялъ ученіе Гераклита для разъясненія того положенія, что философія въ своемъ стремленіи обнять все сущее, какъ единый

¹⁾ Цитирую фрагменты Гераклита въ порядкѣ ихъ изложенія у Дильса (Hermann Diels, Heraklitos von Ephesos, Berlin 1901). См. также другое изданіе Дильса; Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903.

процессъ, открываетъ для человѣка новый міръ и отдаляетъ его отъ обычной житейской практики ¹⁾. Тѣ немногія практическія изреченія, которыя мы у него находимъ, свидѣлствуютъ не объ интересѣ къ человѣческимъ дѣламъ, а скорѣе о презрѣніи къ нимъ. Въ томъ строгѣ воззрѣніи, для котораго человѣческія мысли, по сравненію съ божественнымъ разумомъ, казались дѣтскою игрою, не знающей цѣлей (fr. 70, fr. 79, fr. 78), не было мѣста для положительнаго интереса къ общественнымъ вопросамъ.

Но столь же мало мѣста для философской разработки политической проблемы было и въ другой замѣчательной философской системѣ этой эпохи, принадлежавшей Пармениду. Этотъ крупнѣйшій представитель элейской школы, выступившій съ своимъ произведеніемъ лѣтъ двадцать спустя послѣ появленія философскихъ разсужденій Гераклита и учившій въ первой половинѣ V вѣка, по своему воззрѣнію на сущность міра былъ прямымъ антиподомъ эфесскаго мудреца. Но въ оцѣнкѣ человѣческаго «мнѣнія» они совершенно сходились, при чемъ Парменидъ, для котораго весь видимый міръ былъ лишь призракомъ, порожденіемъ обманчивыхъ чувствъ, еще болѣе, чѣмъ Гераклитъ, долженъ былъ презирать событія и дѣла этого призрачнаго міра. Философія Парменида знаменуетъ собою тотъ пунктъ въ развитіи греческаго мышленія, когда оно становится въ полное противорѣчіе съ внѣшними чувствами и опирается только на силы мыслящаго духа. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть въ большемъ противорѣчій съ нашими чувствами, какъ не утвержденіе, что вся эта множественность наблюдаемыхъ явленій, все это разнообразіе вещей не болѣе, какъ обманъ чувствъ и что существуетъ только единое и нераздѣльное бытіе. Люди не могутъ отличить истины отъ лжи, утверждаетъ онъ: недоумѣвающее и бессмысленное племя, они смѣшиваютъ бытіе съ небытіемъ (fr. 6). Надо отвлечь свою мысль отъ ложнаго пути и не допускать себя итти по привычкѣ проторенной дорогой (fr. 1, 35). Но что же открываетъ Пармениду свидѣтельство истины, которому онъ хочетъ слѣдовать? Его основная мысль состоитъ въ утвержденіи безусловнаго единства міра; множественное, различное, индивидуальное, т.-е. именно то, что человѣку такъ близко и такъ дорого, объявляется здѣсь при-

¹⁾ См. объясненія Эд. Мейера, Bd. VI, S. 249 и Дильса, Einleitung, S. V.

зракомъ, миражемъ. Ученіе Парменида о призрачности множественнаго бытія, о невозможности происхожденія и измѣненія напоминаетъ восточную мудрость, индійскую мысль о томъ, что міръ, какъ онъ намъ кажется, есть лишь майя, ложный покровъ, скрывающій единое сущее.—Такъ, съ другой стороны, Парменидъ въ отношеніи къ житейскимъ интересамъ приходитъ къ тому же результату, что и Гераклитъ: интересы эти призрачны и ничтожны. Эта замкнутая система мысли, столь отрицательно относившаяся къ дѣйствительности, не давала никакихъ опоръ для политическаго міросозерцанія. Если міръ—призракъ, и призрачны всѣ его интересы, то нѣтъ никакого основанія въ немъ дѣйствовать. Мы знаемъ, впрочемъ, изъ преданія, что Парменидъ и его ученикъ Зенонъ играли видную политическую роль въ своемъ родномъ городѣ Элей. Но это была только дань политическимъ преданіямъ и нравамъ, столь твердымъ въ древней Греціи. Міросозерцаніе элейской школы не давало для этой дѣятельности никакихъ философскихъ основаній, и въ умозрѣніяхъ Парменида мы и вовсе не находимъ отзвуковъ интереса къ политическимъ вопросамъ.

Слѣдующее затѣмъ поколѣніе философовъ V вѣка объединяется общей задачей примиренія крайнихъ положеній, которыя были высказаны Гераклитомъ и Парменидомъ. Эмпедокль, Анаксагоръ, атомысты Левкиппъ и Демокритъ пытаются согласовать представленіе объ измѣненіи вещей съ понятіемъ объ ихъ неизмѣнной и единой основѣ. Къ этому же синтетическому направленію можно причислить и пифагорейцевъ V вѣка, изъ которыхъ особенно выдѣляется Филолай. Но для насъ важно не столько прослѣдить различные способы этого согласованія, сколько подчеркнуть другую сторону предмета, а именно то обстоятельство, что это примиреніе предшествующихъ крайностей было до извѣстной степени и примиреніемъ философіи съ жизнью. У Гераклита и Парменида мысль взяла слишкомъ рѣзкіе и крайніе тоны и повернула противъ человѣка всю силу и всю односторонность абстракціи. Теперь философія беретъ тоны болѣе мягкіе и примирительные. Жизнь людская и міръ измѣненій уже не считаются ничтожными призраками. Всѣ эти философы защищаютъ ту мысль, что измѣнчивость и множественность принадлежатъ къ необходимымъ признакамъ міра. И еще въ одномъ отношеніи эти системы сходны между собою и интересны

для насъ: онѣ подчеркиваютъ разумный смыслъ и порядокъ міра. Такъ Эмпедоклъ предлагаетъ цѣлую поэму о дѣйствіи въ мірѣ божественнаго начала Любви. По его ученію, Любовь всюду разлита въ природѣ и людяхъ. Посредствомъ ея люди познаютъ все прекрасное и осуществляютъ его въ жизни. Ея первоначальное господство нарушается вмѣшательствомъ Вражды; но затѣмъ, пройдя весь міровой процессъ, она снова торжествуетъ побѣду надъ Враждою. Анаксагоръ говоритъ объ устрояющемъ дѣйствіи въ мірѣ Разума. Филолай начинаетъ свое философское произведеніе съ утвержденія о гармоніи и порядкѣ міра. Только у атомистовъ, соотвѣтственно ихъ общему міросозерпанію, эта мысль не получила развитія. Во всякомъ случаѣ и они столько же примирители, сколько и примиренные; Демокрита преданіе называетъ даже смѣющимся философомъ.

Но если у всѣхъ этихъ философовъ можно отмѣтить болѣе примирительное отношеніе къ жизни, то все же и у нихъ мы не находимъ теоретической разработкы вопросовъ политическихъ и общественныхъ. Даже и болѣе поздній изъ нихъ, Демокритъ, прожившій, если вѣрить преданію, на нѣсколько десятковъ лѣтъ долѣе Сократа, и по духу своихъ возрѣній отчасти принадлежащій къ послѣдующей эпохѣ, при всемъ интересѣ своемъ къ этическимъ проблемамъ и при свойственной ему высокой оцѣнкѣ политики и государственнаго искусства, не пытался болѣе подробно анализировать условій государственной жизни. Да и всѣ его нравственныя изреченія суть не болѣе какъ отрывочныя сентенціи, не сведенныя въ систему ¹⁾. Съ другой стороны, если нѣкоторые изъ названныхъ философовъ, какъ напримѣръ Эмпедоклъ, играли видную общественную роль, то нельзя не замѣтить, что именно философу этой эпохи Анаксагору принадлежитъ упомянутое указаніе на то, что отечествомъ мудраго является небо. По всей видимости, общественные вопросы не предстаютъ еще этимъ мудрецамъ въ качествѣ предметовъ философскаго размышленія, и они не усматриваютъ еще того рѣшенія этихъ вопросовъ, которое послѣдующая греческая философія нашла въ видѣ реформы жизни при посредствѣ знанія ²⁾.

Такимъ образомъ надо сказать, что типическимъ философомъ

¹⁾ См. общее заключеніе о морали Демокрита у кн. С. Н. Трубецкого, *Исторія древней философіи*, стр. 132, 134, 135 и 126.

²⁾ Ср. замѣчанія Эд. Мейера, *Vd. IV, SS. 241, 244, 248.*

всего этого періода является тотъ, который удаляется отъ міра, чтобы жить собственною мыслью. То привлекательность мысли, то горечь жизни являются причинами этого удаленія. Но удаленіе это не можетъ быть полнымъ: философъ уходитъ отъ міра, а міръ приходитъ къ нему. Страданія и горести, которыми полна жизнь человѣческая, требуютъ къ себѣ сочувствія и участія, и мы видимъ, что многіе изъ этихъ небожителей, какъ Парменидъ, Зенонъ, Эмпедоклъ, принимали участіе въ заботахъ міра, если даже философія ихъ этого не требовала. Позднѣе это участіе отзовется и на самихъ построеніяхъ философвъ, дастъ поводъ къ ихъ политическимъ проектамъ, къ общественнымъ идеаламъ, къ реформаторскимъ опытамъ. Пока оно являлось не болѣе, какъ невольнымъ отступленіемъ отъ философій въ пользу жизни, и при томъ чисто практическимъ отступленіемъ, для котораго теорія не придумала еще никакихъ основъ и никакой программы.

Въ заключеніе этой общей характеристики первоначальнаго отношенія греческой философій къ политикѣ мы должны сказать нѣсколько словъ и объ упомянутыхъ выше семи мудрецахъ, которые хронологически относятся къ самому началу разсматриваемаго періода, а именно къ концу VII вѣка и началу VI. Какъ мы видѣли, нѣкоторыхъ изъ нихъ Платонъ также относилъ къ числу воздержавшихся отъ общественныхъ дѣлъ; но надо сказать, что у этихъ практическихъ мудрецовъ болѣе, чѣмъ у ближайшихъ къ нимъ по времени натуръ-философовъ, сказывается духъ времени, переходившаго къ новымъ формамъ жизни.

Этихъ мудрецовъ было не семь, а гораздо болѣе; если сопоставить всѣ редакціи и комбинаціи, то окажется, что ихъ можно насчитать 22 ¹⁾. Число 7 принято было самими греками, какъ священное и мистическое число, къ которому они любили приурочивать разныя замѣчательныя явленія. Такимъ образомъ выходитъ, что каждая редакція у различныхъ писателей включаетъ другія имена; однообразно повторяются въ числѣ семи только четыре имени: Солонъ, Фалесъ, Питтакъ и Біантъ. Подробности объ ихъ общей дружбѣ и встрѣчахъ, о знаменитомъ треножникѣ, который былъ присужденъ оракуломъ мудрѣйшему, и затѣмъ былъ любезно пере-

¹⁾ Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Fünfte Aufl. Leipzig 1892. I Th., 1 H., S. 110.

даваемъ однимъ мудрецомъ другому, по очереди, все это и недовѣрно, и мало интересно. Но насъ интересуетъ другая сторона вопроса, что оставили эти мудрецы, какое значеніе принадлежитъ имъ, чего хотятъ они вообще въ своихъ поученіяхъ.

Прежде всего, что касается формы этихъ поученій, то она имѣетъ чисто афористическій характеръ. Это не связныя построенія, а только отрывочныя изреченія, афоризмы, или, какъ называли ихъ греки: гномы, откуда и самое названіе: гномическая мудрость. Иногда эти гномы состоятъ изъ двухъ—трехъ словъ, какъ на примѣръ: владѣй собою; забывай вражду; думай похвальное; не будь легкомысленно-благодарнымъ и т. д. Это родъ пословицъ или поговорокъ, быть можетъ только приписанныхъ извѣстнымъ мудрецамъ, для возвышенія авторитета содержащихся въ нихъ поученій: цѣнность изреченія въ глазахъ народа увеличивалась, когда говорили, что оно принадлежитъ, на примѣръ, Солону или Питтаку, краткій афоризмъ, краткая формула много значатъ: подобно утвержденной временемъ нравственной аксіомѣ, они часто разрѣшаютъ сомнѣнія, выводятъ изъ колебаній и затрудненій, даютъ руководящія указанія для дѣйствій. За краткой формулой скрывается иногда цѣлая система воззрѣній, цѣлое міросозерцаніе. Нельзя сказать, однако, чтобы эти древнегреческіе афоризмы или гномы представляли собою что-нибудь цѣльное; напротивъ, среди нихъ встрѣчаются самыя разнообразныя мысли; нерѣдко эта мудрость сбивается на мораль прописи или переходитъ въ наставленіе хорошаго тона. Но изслѣдователи этихъ гномъ давно уже и справедливо открывали въ нихъ одну преобладающую тенденцію: это совѣтъ умѣренности. Еще Платонъ, у котораго впервые встрѣчается сказаніе о семи мудрецахъ, передаетъ, что они, «сойдясь вмѣстѣ, положили какъ начатокъ мудрости въ храмъ Аполлону, что въ Дельфахъ, написавши то, что всѣ прославляютъ: познай самого себя и ничего черезъ мѣру» ¹⁾. Такимъ образомъ древнее преданіе изъ всей гномической мудрости выдѣляло, какъ высшія ея поученія, заповѣди самопознанія и самоограниченія. На разные лады и въ разныхъ сочетаніяхъ повторяется въ гномахъ эта мысль: ничего черезъ мѣру, μηδὲν ἄγχι.

Соответственно съ этимъ, и въ тѣхъ изреченіяхъ, которыя имѣютъ отношеніе къ политикѣ, также подчеркивается правило о необхо-

¹⁾ Plato, Protag. 343 B.

димости мѣры и сдержки въ политическихъ отношеніяхъ. Такъ, на вопросъ, какое изъ государственныхъ устройствъ лучшее, многія изъ гномъ отвѣчаютъ: то, въ которомъ дается преобладаніе закону, т.-е. общей и сдерживающей всѣхъ нормѣ. Иногда указывается на необходимость умѣренности средствъ, и тогда то государство признается лучшимъ, въ которомъ нѣтъ ни очень бѣдныхъ, ни очень богатыхъ ¹⁾. Это требованіе мѣры и сдержки, это *μηδὲν ἄγαν* очень характерно для этой эпохи. Подъ этимъ же лозунгомъ мѣры и середины или компромисса, какъ сказали бы мы теперь, была проведена въ Аоинахъ самая замѣчательная реформа этого времени, связанная съ именемъ Солона, одного изъ семи мудрецовъ. Въ эпоху перваго пробужденія массъ, заявлявшихъ свои притязанія, такъ понятны были требованія умѣренности. Известно, что съ этихъ поръ входятъ въ моду всякія нравоученія и наставленія въ морали. На пиршествахъ на ряду съ застольными пѣснями начинаютъ пѣть элегіи нравоучительнаго содержанія. По приказанію тиранна Гиппарха (во второй половинѣ VI вѣка), нравственные изреченія высѣкаются на камняхъ, отмѣчавшихъ собою большія дороги въ Атикѣ. Все это очень интересно въ своей совокупности. Тамъ, гдѣ слишкомъ много начинаютъ говорить о морали, очевидно мораль находится въ опасности. Это можетъ означать одно изъ двухъ: или общій упадокъ нравственности, или же переходъ отъ старыхъ завѣтовъ къ новымъ устоямъ. Въ VI вѣкѣ греческое общество было еще слишкомъ молодо, чтобы можно было предположить въ немъ общій нравственный упадокъ. Напротивъ, оно только вступало—въ болѣе прогрессивныхъ общинахъ Греціи—на путь свободной и сознательной жизни; старыя политическія и народно-хозяйственные формы начинали испытывать измѣненіе. Въ жизнь греческаго общества вторгалось вѣяніе свободныхъ началъ; эта жизнь начинала выходить изъ старыхъ рамокъ, иногда брать черезъ край. И вотъ мудрецы произносятъ свои увѣщанія: *μηδὲν ἄγαν*, ничего черезъ мѣру! Долго будемъ еще мы слышать этотъ совѣтъ въ греческой философій; въ иной формѣ, съ инымъ обоснованіемъ и въ глубокомъ выраженіи онъ встрѣтитъ насъ и у Платона, и у Аристотеля. Но философія не ограничится только этимъ совѣтомъ благоразумной умѣренности, она сама поста-

¹⁾ См. сопоставленіе гномъ, относящихся къ политикѣ, у Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. Leipzig 1860. Bd. I. SS. 42—43, Note.

рается войти въ жизнь, чтобы руководить ею, поставить свободное творчество на мѣсто устарѣлыхъ формъ, восполнить пробѣлы дѣйствительности просвѣтительной силой разума. Это задача второго періода греческой философіи, самаго интереснаго для насъ и составляющаго спеціальную задачу нашего изложенія.

III. Софисты.

1. Общее историческое положеніе софистики. Основной характеръ софистическаго просвѣщенія.

Овладѣть жизнью при посредствѣ мысли, вліять на людей силою знанія и поученія — такова была великая и привлекательная задача, которую поставила себѣ греческая философія, начиная съ софистовъ. Эта новая задача характеризуетъ собою второй періодъ философскаго развитія Греціи въ его отношеніи къ жизни и къ политикѣ. Тѣ рѣзкія противорѣчія и крайности, на которыхъ остановились высшіе представители перваго періода, Гераклитъ и Парменидъ, еще до софистовъ сгладились и смягчились. Мысль этихъ философовъ, столь удалявшая ихъ отъ міра и жизни, была лишь первой крайностью абстракціи, увлеченной смѣлостью своего полета. Но вслѣдъ затѣмъ явились и примирительныя попытки. Философы заговорили о міроустроющемъ разумѣ, о порядкѣ вселенной, о неслышной, но дѣйствительной гармоніи сферъ, о всепокоряющемъ дѣйствіи міровой любви. Такъ было подготовлено то бодрое и оживленное настроеніе, которое столь ярко сквозитъ во всѣхъ произведеніяхъ второго періода.

Это оживленіе философской мысли становится еще болѣе замѣтнымъ, когда философія съ окраинъ греческаго міра переходитъ въ Афины. До сихъ поръ главнѣйшіе представители философіи учили на Востокѣ или на Западѣ, въ іонійскихъ колоніяхъ, въ Сициліи, въ южной Италіи. Анаксагоръ первый сталъ учить въ Афинахъ приблизительно съ 460 года, и съ этихъ поръ философія прочно утверждается въ этомъ центрѣ греческаго просвѣщенія. Блестящій расцвѣтъ культуры въ эпоху Перикла привлекаетъ въ Афины выдающихся представителей мысли. Вслѣдъ за Анаксагоромъ сюда явля-

ются и Протагоръ, и Горгій, и Продикъ и другіе софисты; и здѣсь среди необычайнаго подъема духовныхъ силъ націи, въ борьбѣ философскихъ школъ и въ полной глубокаго драматизма смѣнѣ событій созрѣваетъ школа Сократа. Все соединилось въ Аѳинахъ для того, чтобы создать атмосферу напряженныхъ и страстныхъ исканій и превратить отвлеченную мудрость іонійскихъ философовъ въ конкретную науку жизни ¹⁾.

Начало этого періода, который завершается глубокими синтезами Платона и Аристотеля, называется новѣйшими изслѣдователями эпохой просвѣщенія. Это—очень вѣрное обозначеніе. Греція также знала свой вѣкъ просвѣщенія, *siècle des lumières*, какъ знала его новая Европа. И какъ въ новой Европѣ, такъ и здѣсь исходной задачей является распространеніе знаній, основанное на потребности просвѣщенія и на вѣрѣ въ силу разума. Распространить свѣтъ разума среди людей, сдѣлать философію и науку достояніемъ общества и властнымъ элементомъ жизни—вотъ о чемъ идетъ здѣсь рѣчь. Эта популяризаторская сторона просвѣщенія есть необходимый моментъ въ развитіи каждаго прогрессирующаго народа. За періодомъ творчества и накопленія въ области мысли рано или поздно долженъ наступить періодъ популяризаціи и демократизаціи знаній. То, что первоначально немногіе вырабатываютъ про себя, въ спокойномъ отдаленіи отъ жизни, становится затѣмъ общимъ достояніемъ при помощи популярныхъ толкованій и разъясненій. Эта важная задача популяризаціи нерѣдко увлекаетъ цѣлыя поколѣнія и эпохи. Такъ было и въ Греціи въ разсматриваемый періодъ. Софистовъ, явившихся здѣсь главными популяризаторами знаній, сравнивали съ энциклопедистами XVIII вѣка, и это прекрасно поясняетъ ихъ историческую роль. И нѣтъ сомнѣнія, ихъ слава была бы равна славѣ французскихъ просвѣтителей, если бы они выполнили свою задачу съ такой же твердостью и съ такой же нравственной силой. Но какъ увидимъ далѣе, именно этого имъ не доставало. Они увлеклись внѣшнимъ успѣхомъ, и въ концѣ концовъ вмѣсто того, чтобы господствовать надъ жизнью, подчинились ей, ея вкусамъ и

¹⁾ О значеніи аѳинскаго духа для развитія философіи см. интересныя замѣчанія Эд. Мейера, Bd. IV. SS. 123, 149 и его же *Forschungen zur alten Geschichte*. Halle 1899. Bd. II. SS. 264—265 (Note 2). См. также Dümmler, *Prolegomena zu Platons Staat*. Basel. 1891. SS. 26—27.

прихотямъ. Въ иномъ смыслѣ понималъ задачу просвѣщенія Сократъ. Не приспособляясь къ общественному мнѣнію, а господствуя надъ нимъ, хотѣлъ онъ учить своихъ согражданъ. Онъ хотѣлъ прежде всего служить высшему голосу истины и вмѣсто старой вѣры дать своимъ согражданамъ новое міросозерцаніе, прошедшее чрезъ испытаніе критики. Какъ и софисты, онъ принадлежитъ къ эпохѣ просвѣщенія; какъ и они, онъ проникнуть ея критическимъ духомъ и просвѣтительными стремленіями. Но по глубинѣ своей мысли онъ перерастаетъ ея задачи: онъ не остается на уровнѣ популяризаторскаго энциклопедизма, а залагаетъ фундаментъ для новыхъ философскихъ построеній, безконечно возвышающихся надъ всѣмъ предшествующимъ развитіемъ философіи. Для того, кто судилъ по внѣшности, кто не могъ оцѣнить глубины философской реформы Сократа, легко было смѣшать его съ софистами. И быть можетъ именно настойчивостью его критики, беспощадностью діалектики, захватывающей силой проповѣди объясняется то, что ревнители старыхъ взглядовъ видѣли въ немъ главнаго виновника того новаго духа, который распространяется въ Аѣинахъ со второй половины V вѣка.

Этотъ новый духъ проникаетъ въ Аѣины еще до Сократа и до софистовъ. Его приносятъ сюда впервые послѣдователи философскаго раціонализма, и изъ нихъ въ особенности Анаксагоръ. Идеи этого философа не остались тайной его школы, какъ это можно судить изъ постигшей его кары за свободомысліе ¹⁾. Но въ самихъ задачахъ просвѣтительной философіи заключались причины, которыя дѣлали ея представителей главными поборниками раціонализма и носителями новаго духа. Новое просвѣщеніе, которое она несла съ собою, обращалось прежде всего къ разуму человѣка, къ его діалектической и критической силѣ. Испытующій разумъ ставился во главу угла, и такимъ образомъ просвѣтительная философія неизбежно превращалась въ критику старыхъ преданій и унаслѣдованныхъ вѣрованій. Какъ бы ни уклонялись отъ этого пути иные софисты, которые брались, напримѣръ, подобно Антифону, за врачеваніе душъ и толкованіе сновъ, но общій тонъ софистики былъ несомнѣнно критическій, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ большинство дошедшихъ отъ нея отрывковъ.

¹⁾ О распространеніи его взглядовъ въ Аѣинахъ см. Plato Apol. 26 D.

Таково общее историческое положеніе софистики. Переходя къ болѣе подробной характеристикѣ ея ученій, замѣтимъ прежде всего, что было бы совершенно неправильно объединять всѣхъ софистовъ общностью школы или міросозерцанія. Послѣ изслѣдованій Гомперца и Дюммлера, съ особенной тщательностью раскрывшихъ цѣлый рядъ оттѣнковъ въ ученіяхъ отдѣльныхъ софистовъ, говорить о софистахъ, какъ о представителяхъ одной и той же доктрины, значило бы повторять явное недоразумѣніе. Та общность, которая между ними существуетъ, устанавливается не единствомъ доктрины, а общимъ духомъ эпохи и общностью практической задачи, которой они служили. Отсюда объясняются многочисленныя точки соприкосновенія между ними, которыя, несмотря на все различіе ихъ взглядовъ-позволяютъ дать ихъ общую характеристику. Но это будетъ характеристика не школы, а профессіи, поставленной въ особыя историческія условія и среди этихъ условій пріобрѣтшей всемірно-историческое значеніе.

То, что объединяло всѣхъ софистовъ и что позволяетъ говорить о нихъ, какъ о нѣкотрой общей группѣ, заключается въ ихъ общемъ практическомъ призваніи. Это были профессиональные учителя молодежи, за плату сообщавшіе желающимъ извѣстную сумму познаній. Не кто иной, какъ одинъ изъ новѣйшихъ поклонниковъ греческихъ софистовъ, Гомперцъ, нашелъ для нихъ, какъ мнѣ кажется, самое удачное обозначеніе, назвавъ ихъ полупрофессорами и полужурналистами. И дѣйствительно, трудно придумать лучшее названіе для того особаго сочетанія ихъ наставничества съ популяризаторскимъ энциклопедизмомъ и легкимъ публицистическимъ жанромъ, которое всѣхъ ихъ въ большей или меньшей степени отличаетъ. Прежніе греческіе философы, творцы оригинальныхъ системъ, были далеки отъ мысли дѣлать изъ своей мудрости профессію. Мы знаемъ среди нихъ учителей жизни, какимъ былъ Пинеагоръ, странствующихъ проповѣдниковъ, вродѣ Ксенофана, руководителей общества, подобныхъ Эмпедоклу; но, какъ говоритъ Платонъ, «изъ тѣхъ древнихъ ни одинъ не подумалъ требовать себѣ денежнаго вознагражденія или показывать свою мудрость на всевозможныхъ собраніяхъ» ¹⁾. Профессиональное обученіе высшимъ наукамъ и философскимъ познаніямъ было новостью въ греческомъ обществѣ, и

¹⁾ Hipp. mai. 282. C.

блестящее выступленіе софистовъ на этомъ поприщѣ сразу обратило на нихъ общее вниманіе. Ихъ появленіе въ различныхъ городахъ Греціи и особенно въ Афинахъ встрѣчалось, какъ событіе, привлекало къ нимъ цвѣтъ молодежи и надолго оставляло по себѣ славу ихъ ораторскихъ и учительскихъ триумфовъ.

Однако, сколь ни было необычнымъ подобное выступленіе софистовъ для древней Греціи V вѣка, само по себѣ оно не представляло еще ничего такого, что могло бы объяснить и ихъ шумную славу, и ту горячую оппозицію, которую они встрѣтили въ древней Греціи, особенно въ школѣ Сократа. Для того, чтобы найти объясненіе этой славы и этой оппозиціи, необходимо предположить нѣкоторыя особыя условія въ ихъ дѣятельности, которыя столь рѣзко выдвигали ихъ изъ ряда обычныхъ наставниковъ молодежи. Почему бы, въ самомъ дѣлѣ, сохранилась иначе столь прочная память о нихъ, какъ объ особой группѣ, сыгравшей крупную роль въ просвѣщеніи Греціи, въ развитіи ея философскихъ идей, въ ходѣ ея политической жизни.

Эти условія заключаются въ томъ, что именно въ софистахъ,— и притомъ въ классически ясномъ и простомъ выраженіи—воплотился тотъ «духъ отрицанья и сомнѣнья», который во второй половинѣ V вѣка проявляется въ греческомъ обществѣ. Было бы глубочайшимъ недоразумѣніемъ стараться снять съ софистовъ эту печать разрушительнаго скептицизма, придать невинный видъ ихъ утвержденіямъ, и, поставивъ ихъ въ одну линію съ Сократомъ, уничтожить индивидуальныя особенности ихъ положенія. Въ этомъ отношеніи Гомперцъ и тѣ, кто за нимъ слѣдуетъ, повинны въ прямой несправедливости къ греческимъ просвѣтителямъ V вѣка. Если кто сохранилъ для насъ сущность софистики въ ея рельефномъ и яркомъ выраженіи, такъ именно Платонъ, свидѣтельства котораго, полная жизненной конкретности и философской глубины, всегда будутъ представлять не только философскій, но и историческій интересъ. Старое утвержденіе, будто бы Платонъ, изображая софистовъ, даетъ только карикатуры, нельзя не признать крайне преувеличеннымъ и невѣрнымъ. Тонъ легкой ироніи, который мы замѣчаемъ, напримѣръ, въ діалогахъ: Протагоръ, Гиппій Меньшій и Гиппій Большій, Горгій, нисколько не дѣлаетъ изъ его художественныхъ образовъ карикатурныхъ искаженій дѣйствительности

Исключеніе представляет только діалогъ Эвтидемъ, но и здѣсь, по очень правдоподобному предположенію кн. С. Н. Грубецкого, «подъ личиною злосчастныхъ Эвтидема и Діонисіодора бичуются родоначальники кинической школы» ¹⁾, а не софисты.

Конечно, Платонъ изображаетъ философскую сущность и глубину софистическихъ ученій, и естественно, что не всѣ софисты доходили до этой глубины. Такіе легковѣсные энциклопедисты, какъ Гиппій или Антифонъ, не могутъ быть поставлены на одномъ уровнѣ съ Горгіемъ и въ особенности съ Протагоромъ. Съ другой стороны, отъ этихъ старшихъ софистовъ слѣдуетъ отличать ихъ учениковъ и послѣдователей, которые дѣлали иногда крайніе выводы изъ усвоенныхъ положеній. Таковы, напримѣръ, проповѣдники сверхчеловѣческой морали, среди которыхъ Платонъ называетъ Калликла и Тразимаха. Характерно то обстоятельство, что великій критикъ софистовъ не связываетъ эти ученія съ именами старшихъ софистовъ, хотя совершенно безспорно, что они логически вытекаютъ изъ ихъ идей. Наконецъ, необходимо имѣть въ виду, что и среди послѣдователей софистики не всѣ непременно доходили до конца; иные останавливались на промежуточныхъ и болѣе мирныхъ рѣшеніяхъ. Дюммлеръ доказываетъ это съ великимъ искусствомъ и съ безспорной убѣдительною ²⁾.

Какъ бы то ни было, одно остается несомнѣннымъ: такъ называемые разрушительные выводы софистики соответствовали ея внутреннему существу. Они вытекали изъ рационалистическаго характера того новаго образованія, которое предлагали софисты, изъ естественнаго противоположенія новыхъ идей старымъ вѣрованіямъ, изъ всего того духа критицизма, которымъ была напоена умственная атмосфера конца V вѣка. Какъ всякое критическое движеніе мысли, софистическое просвѣщеніе представляло необходимую ступень культурнаго развитія. Только преодолевъ эти крайности, только пройдя чрезъ эту отрицательную инстанцію, школа Сократа могла возвыситься до того необычайнаго подъема положительныхъ утвержденій, который ее отличаетъ. Не только въ гносеологіи и въ ме-

¹⁾ Творенія Платона. Т. II. М. 1903. Стр. 376. Ср. замѣчанія Владиміра Соловьева, тамъ же, стр. 94—95. Очень цѣнно объективное и безпристрастное мнѣніе Эд. Мейера, Bd. IV, S. 268.

²⁾ Я имѣю здѣсь въ виду его статьи въ сборникѣ: *Akademika*, Giessen 1889 и цитированное выше изслѣдованіе: *Prolegomena zu Platons Staat*. Basel. 1891.

тафизикѣ, но также и въ философіи права, что для насъ особенно важно отмѣтить, софистика была прямымъ подготовленіемъ платонизма. Взвѣсивая эту созидательную силу софистическаго отрицанія, мы всего болѣе отдадимъ должное историческому значенію софистовъ.

Однако, въ общемъ положеніи софистовъ существенны не только ихъ отрицательныя идеи. Ихъ призваніе связывалось съ одной очень важной положительной вѣрой: это была вѣра въ силу воспитанія. Когда софисты, какъ Гиппій, претендуютъ на то, чтобы все знать и все умѣть, они вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаютъ, что не только сами все знаютъ, но еще и могутъ научить всему другихъ. Нельзя не согласиться съ замѣчаніемъ Гольма въ его «Греческой исторіи»¹⁾, что въ этой самоувѣренности греческихъ просвѣтителей заключалась мысль, подкупающая своимъ величіемъ,—мысль, что для человѣка нѣтъ ничего недоступнаго, если только искуснымъ обученіемъ и воспитаніемъ развить его внутреннія силы. Это и была вѣра во всемогущество просвѣщенія, которая характеризуетъ эту эпоху. Краткая формула, при помощи которой софисты выражали эту мысль, состоитъ въ слѣдующемъ: «добродѣтели можно научиться»²⁾. Въ объясненіе этой формулы замѣчу, что слово: добродѣтель, ἀρετή означало у грековъ всякое выдающееся качество или достоинство; оно не имѣло спеціальнаго отношенія къ моральнымъ свойствамъ. Даръ слова, умственное превосходство, ловкость—все это можетъ быть подведено подъ понятіе добродѣтели³⁾. Такимъ образомъ, утвержденіе, что добродѣтели можно научиться, имѣло глубокое практическое значеніе: оно было равносильно утверженію всемогущества воспитанія. Дошедшія до насъ красивыя изреченія Протагора и Антифона о необходимости воспринимать воспитаніе глубоко въ душу, о неувыдаемости благороднаго воспитанія, котораго «ни дождь ни бездождіе не уничтожаютъ», представляютъ собою характерныя образчики вѣры софистовъ въ воспитаніе⁴⁾. Эта вѣра не была, однако, только педагогической идеей, по-

1) Holm, Griechische Geschichte. Berlin 1889. Bd. II. S. 485.

2) Plato, Protagoras 320 и сл.

3) L. Schmidt, Ethik der alten Griechen, Bd. I. S. 295.

4) Изреченіе Протагора и Антифона см. у Дильса, Die Fragmente der Vorsokratiker, S. 521, fr 11 и S. 559, fr. 60.—О новыхъ фрагментахъ см. Gomperz, Griechische Denker. Bd. I. Anmerkungen S. 471.

рожденной естественнымъ профессиональнымъ увлеченіемъ. Въ условіяхъ того времени она означала нѣчто гораздо большее: она являлась свидѣтельствомъ цѣлаго переворота понятій. Древне-греческое воззрѣніе стояло скорѣе за то, что добродѣтели не учатся, съ ней рождаются; добродѣтель есть признакъ высокаго, аристократическаго происхожденія. Даже у Эврипида, характернаго представителя эпохи просвѣщенія, встрѣчаются еще отзвуки стараго взгляда: «все дѣло въ природѣ, и напрасно пытается воспитаніе превращать дурное въ хорошее». Въ послѣдующей этикѣ, у Сократа, у Демокрита, у Платона и наконецъ у Аристотеля мы постоянно встрѣчаемъ затѣмъ этотъ вопросъ: можно ли научиться добродѣтели. Но это не только задача для академическихъ споровъ или тема для школьныхъ упражненій. Нѣтъ, это исходная мысль греческой просвѣтительной философіи, являвшаяся лозунгомъ общественной реформы. Идея этой реформы могла развиваться въ различныхъ направленіяхъ, но для всѣхъ направленій было общимъ это исходное убѣжденіе, что *путь къ общественной реформѣ лежитъ чрезъ воспитаніе*. Это убѣжденіе впервые было утверждено въ греческомъ обществѣ софистами.

Мы не имѣемъ достаточныхъ данныхъ утверждать, чтобы педагогическій идеаль софистовъ былъ увѣнчанъ у кого-либо изъ нихъ также и опредѣленнымъ общественнымъ идеаломъ. Конечно, въ утвержденіи софистовъ, что они всѣхъ могутъ научить добродѣтели, нельзя не видѣть соотвѣтствія демократическому духу времени. Если добродѣтель есть даръ природы, свойство, получаемое человѣкомъ отъ рожденія, то этимъ устанавливается отъ природы перевѣсъ лицъ благороднаго происхожденія, если же она есть нѣчто пріобрѣтаемое собственными усиліями и трудомъ, то слѣдовательно для каждаго, кто только можетъ учиться, открытъ доступъ въ правящіе круги общества. Демократическій характеръ носятъ и многія другія идеи софистовъ, которыхъ мы коснемся ниже. Однако, у насъ нѣтъ основаній для утвержденія, чтобы они слагали изъ этихъ идей законченный идеаль. Сохранились свѣдѣнія о политическихъ произведеніяхъ Протагора и Антифона, но свѣдѣнія настолько скудныя, что представляется совершенно невозможнымъ итти далѣе догадокъ о ихъ общемъ характерѣ ¹⁾. Неясно также, за отсутствіемъ

¹⁾ Всѣ эти свѣдѣнія собраны у Дильса, Die Fragmente der Vorsokratiker, S.

болѣе точныхъ данныхъ, въ какой мѣрѣ можетъ быть поставлена въ связь съ софистикой коммунистическая теорія Фалея Халкедонскаго¹⁾. Но несомнѣнно, что на почвѣ началъ, высказанныхъ софистами, подготовлялись будущія идеальныя построенія.

2. Ученія софистовъ о естественномъ правѣ.

Это подготовленіе совершалось однако не только чрезъ пропаганду идеи всемогущества воспитанія. Самая эта идея получала свой общественный характеръ отъ связи съ другимъ ученіемъ, которое также являлось руководящимъ для большинства софистовъ; это было ученіе естественнаго права. Едва ли можно признать достаточно оцѣненной заслугу софистовъ въ этомъ отношеніи.

Правда, для того чтобы судить объ этой заслугѣ ихъ, мы имѣемъ лишь очень отрывочныя свѣдѣнія. Но и эти свѣдѣнія позволяютъ утверждать, что софисты намѣтили главнѣйшія линіи естественно-правовой доктрины, имѣвшей въ послѣдующей философіи права столь длинную и славную исторію. Подъ знаменемъ противоположенія закона и природы, νόμος и φύσις софисты утвердили въ греческой философіи знаменательное противопоставленіе естественнаго права и положительнаго. Но утвердить это противопоставленіе значило принципиально порвать со старой традиціей, говорившей о незыблемой силѣ положительнаго закона. Это значило подготовить почву для анализа и критики въ вопросахъ общественныхъ и заложить фундаментъ для идеальныхъ построеній, вытекающихъ изъ разума. Старое греческое созерцаніе нашло для себя наилучшее выраженіе въ получившемъ широкое распространеніе среди грековъ стихѣ Пиндара:

«Законъ—царь всѣхъ смертныхъ и бессмертныхъ,
превозмогающей рукою даетъ онъ побѣду справедливости».

512, 37—40; S. 519 fr. 5; S. 520, 26—29; S. 550, 31—32; SS. 556—560. См. Ed. Zeller, Philosophie der Griechen I. Th. 2 Hälfte S. 1119, Note 1, S. 1120 и Note 4. См. также догадки Дюмлера въ Prolegomena zu Platons Staat. S. 28. Note 1 и Akademika, S. 79.

¹⁾ Ed. Zeller., ibid. S. 1072. Къ софистамъ Фалей причисляется, хотя и съ оговоркой, у Рѣдкина. Изъ лекцій по исторіи философіи права СПб. 1889. Т. 2. Стр. 351.

Другое знаменитое положеніе, продуктъ аристократическаго образа мыслей, принадлежало Гераклиту: полагая, что присущія положительному закону неравенства и противорѣчія, дѣленія на свободныхъ и рабовъ отражаютъ міровой законъ борьбы, онъ требовалъ смиренія разума предъ этимъ закономъ и признанія его справедливости.

Съ этими воззрѣніями у софистовъ происходитъ полный разрывъ; они объявляютъ, что законъ не царь, а тиранъ, нарушающій естественныя отношенія, и этому тираническому господству положительнаго закона противопоставляютъ изначальную правду природы ¹⁾. Въмѣсто стараго Пиндаровскаго воззрѣнія: νόμος ἐ πάντων βασιλεύς входитъ въ употребленіе новое опредѣленіе Гиппія: νόμος τῶραυτος ὄν τῶν ἀνθρώπων.

Уже одно это противопоставленіе закона природѣ имѣло огромное значеніе; оно будило мысль объ основаніяхъ существующаго порядка, утверждало критицизмъ въ отношеніи къ государственнымъ законамъ и общественнымъ требованіямъ. Но софисты не остановились на одномъ общемъ лозунгѣ; они старались связать его съ дальнѣйшими опредѣленіями, вслѣдствіе чего возможно говорить если не о системахъ, то во всякомъ случаѣ о законченныхъ схемахъ софистической филозофіи права. И замѣчательно, что эти схемы предвосхищаютъ основныя направленія позднѣйшаго времени.

Въ новое время, въ эпоху расцвѣта естественно-правовыхъ ученій по вопросу о характерѣ естественнаго состоянія, предшествовавшаго утвержденію положительнаго закона, существовало два рѣзко расходящихся взгляда, съ особенной яркостью выразившихся въ ученіяхъ Гоббса и Локка. Согласно одному воззрѣнію, естественное состояніе есть всеобщая вражда, bellum omnium contra omnes; согласно другому—это напротивъ блаженное время мира, равенства и свободы. Въ первомъ случаѣ, положительный законъ получалъ

¹⁾ Противопоставленіе закона природѣ, если вѣрить Диогену Лаэртію, высказывается одновременно съ болѣе ранними софистами, и ученикомъ Анаксагора Архелаемъ. Дюммлеръ предполагаетъ въ данномъ случаѣ заимствованіе Архелая у софистовъ (Akademika, S. 257). Мысль объ этомъ, какъ и самое сообщеніе Диогена подвергается основательнымъ сомнѣніямъ у Целлера (Ed. Zeller, Philosophie der Griechen. 1 Th. 2 Hälfte S. 1037. Note 5). Всего скорѣе софистическая формула была приписана Архелая въ позднѣйшее время.

значеніе спасительнаго выхода изъ бѣдствій естественныхъ отношеній, во второмъ—онъ казался лишь несовершеннымъ порожденіемъ испорченныхъ нравовъ, получающимъ оправданіе только отъ приближенія къ праву природы. Не столь рѣзко, но все же вполне опредѣленно эта антитеза была намѣчена и въ древней философіи права.

Согласно свидѣтельству Платона, первая точка зрѣнія была высказана Протагоромъ. Первоначально—учить Протагоръ—люди жили разрозненно и не имѣли городовъ. Попытки собираться вмѣстѣ и спастись, строя города, кончались неудачей: безъ политическаго искусства они обижали другъ друга, такъ что имъ приходилось снова разсѣиваться и погибать. Только тогда, когда у людей появились стыдъ и правда, ставшіе «укладами городовъ и узами дружбы», они получили возможность совмѣстной жизни ¹⁾.

Какъ видно отсюда, согласно Протагору, политическое искусство, опирающееся на стыдъ и правду, является сравнительно позднимъ достояніемъ людей: оно не было свойственно имъ съ самаго начала; первоначальное ихъ состояніе есть состояніе разрозненности и взаимныхъ обидъ. Протагоръ называетъ стыдъ и правду искусствами и разъясняетъ, что основанная на нихъ гражданская добродѣтель «существуетъ не по природѣ, и не сама собою, а приобрѣтается изученіемъ и дается людямъ въ силу прилежанія» (Protag. 322 D и 323 C). Въ соответствіи съ этимъ стоитъ и другое, по всей вѣроятности, болѣе позднее положеніе Протагора, которое у Платона приводится, какъ согласное съ его ученіемъ, что мѣрою

¹⁾ Plato, Protag. 322 В—С. Что мнѣ о Прометѣѣ, изъ котораго я беру приведенныя въ текстѣ слова, вѣрно передаетъ взгляды знаменитаго софиста, это признается такими знатоками греческой философіи, какъ Целлеръ (Philosophie der Griechen S. 1120, Note 4) и Дюммлеръ (Prolegomena zu Platons Staat. SS. 28—29 Note). Мнѣніе это представляется тѣмъ болѣе убѣдительнымъ, что и позднѣйшее свидѣтельство Платона въ „Теэтетѣ“ 167 С въ общемъ не противорѣчитъ первоначальной версіи ученія Протагора въ діалогѣ, носящемъ его имя. Теологическая окраска этого ученія, можетъ быть, связана была съ формой мѣа, который въ діалогѣ Платона Протагоръ рассказываетъ присутствующимъ, „какъ старикъ молодежи“. Дюммлеръ допускаетъ даже, что Протагоръ первоначально могъ прямо воспроизводить теологическо-консервативную форму обычнаго воззрѣнія на право, не находя нужнымъ ей противорѣчить. Непонятно только, какимъ образомъ Дюммлеръ утверждаетъ, что Платонъ сохранилъ свѣдѣнія лишь о радикальной группѣ софистовъ (S. 45), если въ то же время онъ признаетъ, что въ мѣѣ о Прометѣѣ великій философъ вѣрно передаетъ ученіе Протагора въ его первоначальной консервативно-теологической окраскѣ и что столь же вѣрно передаетъ онъ и ученіе Гиппія, чуждое крайнихъ выводовъ Тразимаха и Калликла.

справедливаго и прекраснаго является государство: «то, что представляется каждому государству справедливымъ и прекраснымъ, то и является таковымъ для него, пока оно таковымъ считается» (*οἷα γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίῃη...* 167 C Theät.) ¹⁾. Это былъ только послѣдовательный выводъ изъ основного ученія Протагора, что не природа, а политическое искусство утвердило среди людей начала справедливости и добра ²⁾.

Подобный взглядъ, при дальнѣйшемъ развитіи, можетъ привести къ системѣ консерватизма и государственнаго абсолютизма. Такъ именно было у Гоббса. По всему духу своихъ воззрѣній Протагоръ былъ далекъ отъ вѣры въ абсолютное значеніе государства; но элементы консерватизма несомнѣнно были свойственны его философіи права. Находясь въ близкихъ отношеніяхъ къ Периклу и живя въ Афинахъ въ эпоху блеска и славы афинскаго государства, онъ легко могъ раздѣлять общіе взгляды кружка Перикла на мудрость государственныхъ законовъ. Это былъ консерватизмъ особаго рода, получавшій свое подкрѣпленіе въ счастливомъ сознаніи успѣховъ и преимуществъ существующаго строя. Но по свидѣтельству Платона, идея о правдѣ государственныхъ установленій получала у Протагора обобщенное выраженіе и относилась ко всѣмъ государствамъ вообще. Самъ по себѣ этотъ взглядъ очень близко подходилъ къ традиціонному воззрѣнію грековъ. Бросается въ глаза полное сходство его съ тѣми мыслями, которыя приписываются Периклу въ извѣстномъ разговорѣ его съ Алкивіадомъ, переданномъ у Ксенофонта (*Memorabilia*, I, 2, 40 слл.) ³⁾. Ничего ни разрушительнаго, ни новаго въ этомъ ученіи не было. Ново было лишь то скептическое основаніе,

¹⁾ Ср. Theät. 172 A. О степени достовѣрности свидѣтельствъ Платона въ „Gesetz“ см. Zeller, о. с. SS. 1098 и 1121.

²⁾ Мнѣніе Целлера (о. с. S. 1121) о томъ, что Протагору было чуждо различеніе естественнаго права и положительнаго, есть результатъ очевиднаго недоразумѣнія. Взглядъ, изложенный въ *Protag.* 323 C—D, не можетъ быть истолкованъ иначе, какъ въ томъ смыслѣ, что хотя задатки къ стыду и правдѣ есть у всякаго, но развитіе этихъ задатковъ дается не природой, а прилежаніемъ и обученіемъ, и составляетъ предметъ политическаго искусства. Несомнѣнно, однако, что противопоставленіе природы закону не могло быть яснымъ у Протагора, въ виду его положительнаго отношенія къ государственнымъ установленіямъ.

³⁾ Взглядъ, приписываемый здѣсь Периклу, можно свести къ утверженію, что закономъ является постановленіе господствующей въ государствѣ власти.

которое подводилъ подъ эту старую мудрость Протагоръ. Государство представлялось ему въ томъ же смыслѣ мѣрою справедливости, въ какой человѣкъ мѣрою всѣхъ вещей. Для каждаго государства справедливы только свои законы, и притомъ лишь на то время, пока они кажутся ему таковыми; никакой естественной, общеобязательной, абсолютной справедливости нѣтъ. Это была присущая Протагору точка зрѣнія релятивизма, ученіе объ относительности и условности человѣческихъ понятій и представленій. Но вслѣдствіе этого и старая мысль о верховенствѣ государственнаго закона неожиданно получала у него скептической оттѣнокъ. Если никакой абсолютной справедливости нѣтъ, то сразу падаетъ священный авторитетъ положительнаго закона. Это уже не прежній законъ — царь всѣхъ смертныхъ и бессмертныхъ, а только измѣнчивое и условное человѣческое установленіе. Таковъ былъ естественный плодъ софистическаго раціонализма, результатъ сравненія законовъ различныхъ странъ. Нѣтъ основаній предполагать, чтобы Платонъ что-либо прибавилъ къ собственному ученію Протагора: настолько его свидѣтельство соотвѣтствуетъ всему, что мы знаемъ о знаменитомъ софистѣ, и настолько основное ядро переданнаго Платономъ ученія имѣетъ умѣренный и даже традиціонно-консервативный видъ.

Что Протагоръ не былъ одинокъ въ этомъ умѣренномъ направленіи софистической философіи права, это подтверждаютъ имѣющіяся у насъ данныя о софистѣ Антифонѣ и анализъ произведеній Эврипида, очевидно пользовавшагося софистической литературой ¹⁾. Но изъ нѣкоторыхъ выраженій Антифона, горячо возражавшаго противъ анархіи и беззаконія, можно заключить, что одновременно съ этимъ умѣреннымъ направленіемъ софистической философіи права стали высказываться и взгляды иного характера ²⁾.

¹⁾ Анализъ произведеній Эврипида съ этой точки зрѣнія блестяще выполненъ Дюммлеромъ въ его *Prolegomena zu Platons Staat*.

²⁾ Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 559, fr. 61. Если бы справедлива была догадка Власса, раздѣляемая Гомперцомъ (*Griechische Denker*, Bd. I, S. 351), что сохранившіеся у Ямвлиха фрагменты неизвѣстнаго софиста принадлежатъ Антифону (по существу дѣла эта догадка, при наличности имѣющихся данныхъ, не можетъ притязать на достоверность), то мы получили бы новое подтвержденіе полемики Антифона съ крайними софистическими теоріями. Во всякомъ случаѣ, принадлежатъ ли эти фрагменты Антифону или кому-либо другому, они свидѣтельствуютъ о томъ, что кромѣ Протагора умѣренная точка зрѣнія раздѣлялась и другими софистами. Дилъсъ съ полнымъ основаніемъ полагаетъ, что изъ софистовъ анонимный авторъ этихъ фрагмен-

Точка зрѣнія Протагора и Антифона, какъ мы сейчасъ показали, воспроизводя старое воззрѣніе, ставила его однако на очень шаткое основаніе. Если законъ имѣеть силу не отъ природы, а отъ измѣнчивой воли государства, то возможно было спросить далѣе о санкціи этой воли, о ея правѣ опредѣлять законъ по своему усмотрѣнію. И вполнѣ понятно, что въ эту критическую эпоху были сдѣланы выводы, повернувшіе формулу Протагора противъ положительнаго права. Положительный законъ существуетъ дѣйствительно не по природѣ, а по измѣнчивому человѣческому установленію, но отсюда и объясняются его противорѣчія и несовершенства. Настоящая правда, данная людямъ отъ природы, напротивъ, одна и общая для всѣхъ. Эти выводы существенно измѣняли отношеніе между естественнымъ состояніемъ и гражданскимъ: идеальнымъ признавалось то, что существуетъ отъ природы, а въ положительномъ порядкѣ усматривалось искаженіе этой естественной правды.

Этотъ взглядъ, напоминающій ученія Локка и Руссо, повидимому былъ высказанъ впервые софистомъ Гиппіемъ ¹⁾. Противопоставленіе природы закону, еще неясное у Протагора въ виду его положительнаго отношенія къ государственнымъ установленіямъ, выступаетъ у Гиппія со всей своей критической силой. Какъ передаетъ Платонъ, Гиппій утверждалъ, что всѣ люди «сродники и свойственники, и сограждане по природѣ,—не по закону; ибо подобное подобному по естеству сродно, но законъ, будучи тираномъ надъ людьми, принуждаетъ ко многому противъ природы» ²⁾. Естественное родство и равенство людей противопоставляется здѣсь, очевидно, далекимъ отъ равенства и единства отношеніямъ дѣйствительности, и вина за это отступленіе отъ естественной справедливости возлагается на тиранически властвующій законъ, установленный людьми. Съ этой же точки зрѣнія софистъ Алкидамъ, ученикъ Горгія, отрицалъ рабство и провозглашалъ общую свободу: «Богъ всѣхъ создалъ свободными,—говорилъ онъ,—природа никого

товъ всего ближе подходитъ къ Протагору (S. 577. 82. Anonymus Jamblichii. См. особенно S. 579 20 сл.). Ср. обстоятельныя возраженія Бласеу въ сочиненіи Joël, *Der echte und der Xenophontische Socrates*. Berlin. 1901. Bd. II. SS. 673. ff. Excurs. Die scheinbaren Antiphon-fragmente bei Jamblichos).

¹⁾ Dümmler, *Akademika*, S. 251 ff.

²⁾ Plato, *Protag.* 337 C. См. также Xenoph. *Memor.* IV, 4, 14.

не сдѣлала рабомъ» ¹⁾. Другой софистъ изъ школы Горгія, Ликофронъ, въ томъ же смыслѣ отрицалъ привилегіи рожденія ²⁾.

Очевидно, всѣ принципы либерально-эгалитарнаго естественнаго права нашли у софистовъ свое выраженіе. Но быть можетъ еще болѣе интересно то обстоятельство, что у нихъ была высказана и идея договорнаго установленія государства. Хорошо извѣстно, сколь важную роль играла эта идея въ политической литературѣ новаго времени; но что она являлась своего рода неотъемлемымъ членомъ доктрины естественнаго права, это лучше всего доказывается примѣромъ греческой философіи. Мысль о договорномъ происхожденіи права не внушалась здѣсь ни традиціями политической жизни, ни воспоминаніями прошлаго, какъ это было въ новое время. Она являлась чисто теоретическимъ объясненіемъ перехода отъ естественнаго состоянія къ гражданскому.

Теорію договорнаго происхожденія права Платонъ влагаетъ въ уста софиста Тразимаха. Убѣдившись на практикѣ въ невыгодѣ взаимныхъ обидъ, люди нашли полезнымъ «договориться между собою, чтобы не дѣлать несправедливости и не терпѣть отъ нея (*ἑνωθεῖσθαι ἀλλήλοις μετ' ἀδικεῖν μετ' ἀδικεῖσθαι*)»; вслѣдствіе этого они начали составлять законы и договоры и предписанное закономъ называть законнымъ и справедливымъ (Rep. 358 E—359 A).

Что эта теорія дѣйствительно высказывалась софистами, это подтверждается и свидѣтельствомъ Аристотеля, который связываетъ ее съ именемъ Ликофрона. По словамъ Аристотеля, Ликофронъ полагалъ, что законъ только обезпечиваетъ людямъ взаимную справедливость, не дѣлая ихъ самихъ хорошими и справедливыми. Это воззрѣніе, какъ говоритъ Аристотель, въ сущности превращаетъ законъ въ договоръ (Pol. III, 5. 1280 v. 10).

Конечно, и Платонъ и Аристотель сохранили отъ договорной теоріи софистовъ лишь краткую схему. Можетъ быть и сами софисты не шли далѣе этого, довольствуясь однимъ общимъ указаніемъ на происхожденіе права изъ договора. Однако, и въ этомъ общемъ и краткомъ видѣ ихъ теорія въ высшей степени любопытна: она живо напоминаетъ позднѣйшія формулы естественнопредваровой доктрины. Очевидно, и для греческой мысли, искавшей

¹⁾ Shol. Aristot. Rhet. I, 13. 1373 b. Cp. Zeller, o. c. S. 1129, Note 2.

²⁾ Stob. Floril. 86, 24.

раціональнаго объясненія права и пытавшейся связать его установленіе съ волей отдѣльныхъ лицъ, наиболѣе понятной представлялась идея первобытнаго договора.

Таково было второе направленіе философіи права софистовъ, шедшее отъ Гиппія. И въ этомъ второмъ направленіи, при всемъ его различіи отъ ученія Протагора, не было ничего такого, отъ чего слѣдовало бы защищать софистовъ. Нападая на положительный законъ, Гиппій признавалъ однако идеальныя нормы естественнаго права, объединяющія людей узами общенія и родства. Личность не освобождалась у него отъ всякихъ связей, а напротивъ, подчинялась высшему закону общечеловѣческой солидарности. По своимъ принципамъ философія права Гиппія, Алкидама и Ликофрона заслуживаетъ той же славы, что и ученія Локка, Монтескье и Руссо, провозгласившихъ однохарактерныя начала свободы, равенства и братства въ новое время. Это было смѣлое возстаніе противъ существующихъ установленій, противъ неравенства и несвободы, среди которыхъ живутъ люди; это былъ протестъ въ пользу права природы и разума, дѣлавшій эпоху въ греческомъ общественномъ развитіи. Совпаденіе въ принципахъ греческаго естественнаго права съ новымъ показываетъ, что эти принципы вытекали изъ противопоставленія идеальнаго порядка дѣйствительному съ неизбѣжной необходимостью.

Но столь же неизбѣжнымъ слѣдуетъ признать, что въ пониманіи идеала, соответствующаго природѣ, иные софисты высказывали и взгляды болѣе радикальные. Въ наше время, послѣ блестящей и шумной славы Ницше, представляется страннымъ, что находятъ нужнымъ защищать софистовъ отъ предположенія въ проповѣди имморализма. Слѣдуетъ скорѣе удивляться, что модныя теперь лозунги крайняго индивидуализма нашли у софистовъ столь отчетливое выраженіе. Въ эпоху критическаго раціонализма и на почвѣ индивидуалистическихъ исканій было логически неизбѣжно сдѣлать и дальнѣйшій шагъ и придти къ полному отрицанію положительнаго права во имя естественнаго права личности. Какъ отъ взглядовъ Протагора и Антифона былъ прямой шагъ къ формуламъ Гиппія и Алкидама, такъ и эти послѣднія формулы, развитыя въ односторонне индивидуалистическомъ направленіи, легко могли перейти въ идеи Калликла и Тразимаха. Гиппій и Алкидамъ защи-

пали права личности съ точки зрѣнія равенства; но возможно было провести принципъ личности и въ иномъ направленіи. Ставъ на точку зрѣнія естественной свободы и независимости, послѣдовательно было вообще отвергнуть власть общественныхъ установленій и провозгласить высшее право личности на опредѣленіе своей судьбы. Этотъ радикальный символъ вѣры очень хорошо выраженъ въ Платоновомъ діалогѣ: «Горгій» устами ученика софистовъ Калликла. Отправляясь также отъ противопоставленія природы закону, онъ усматриваетъ требованіе природы не въ завѣтахъ равенства и братства, а въ правѣ сильнаго на полную и безграничную свободу.

«Я думаю, что устанавлиющіе законы—слабые люди; это тѣ, которые составляютъ большинство. Они устанавливаютъ законы ради себя и своей выгоды и въ этихъ видахъ они воздаютъ хвалу и произносятъ порицанія. Для устрашенія тѣхъ, кто болѣе силенъ и кто можетъ имѣть болѣе, и чтобы не дать имъ преобладанія, они говорятъ, что постыдно и несправедливо имѣть болѣе другихъ, и что несправедливость и состоитъ именно въ томъ, чтобы домогаться преобладанія надъ другими. Сами же они, я думаю, довольствуются равенствомъ, будучи ничтожнѣе. Поэтому-то по закону считается несправедливымъ и постыднымъ стремиться имѣть болѣе, чѣмъ имѣетъ большинство, и это называютъ совершать несправедливость. Однако я думаю сама природа указываетъ на то, что справедливо лучшему передъ худшимъ и сильнѣйшему передъ слабѣйшимъ имѣть преобладаніе»... Такъ полагается «по закону природы, но конечно не по тому закону, который мы сами постановляемъ, когда, взявши съ молодыхъ лѣтъ лучшихъ и сильнѣйшихъ изъ насъ и какъ львовъ заговаривая и завораживая ихъ, мы стараемся ихъ поработить, говоря, что слѣдуетъ соблюдать равенство и что это и есть прекрасное и справедливое. Когда же, думаю я, найдется мужъ съ достаточно сильнымъ характеромъ, то онъ все это стряхнетъ съ себя и разорветъ и убѣжитъ отъ всего этого, попереть всѣ наши писанія и чары и заклинанія, и всѣ противные природѣ законы, возстанетъ и явится господиномъ нашъ бывший рабъ, и тогда-то возсіяетъ естественная справедливость (τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)... Справедливое по природѣ въ томъ и состоитъ... чтобы все достойнѣе слабѣйшихъ и худшихъ принадлежало сильнѣйшимъ и лучшимъ» (Gorg. 483 В—С—D—E, 484 А—С).

... Вот древнегреческая проповѣдь сверхчеловѣка—сильной личности, освобождающей себя отъ обычныхъ человѣческихъ законовъ и правилъ. Съ удивительной силой и простотой выражаются здѣсь основные догматы имморализма: презрѣніе къ господству большинства и принципу равенства, отрицаніе установленныхъ въ обществѣ нормъ, вѣра въ естественное право сильной личности. Въ другомъ діалогѣ Платона, въ «Государствѣ» эти же идеи выражаются устами софиста Тразимаха въ нѣсколько иной формѣ: здѣсь выдвигается та мысль, что во всѣхъ государствахъ справедливымъ называется то, что полезно установленной власти (339 А, 343 С). Но выводъ Тразимаха тотъ же, что и Калликла: собственная польза говоритъ человѣку иное, чѣмъ общественная справедливость, и то, что зовется въ обществѣ несправедливостью, на самомъ дѣлѣ является при извѣстныхъ условіяхъ и болѣе сильнымъ, и болѣе свободнымъ, и болѣе властнымъ, чѣмъ справедливость (344 С).

Такова была третья ступень въ развитіи софистической философіи права. Въ какой мѣрѣ слова, вложенныя Платономъ въ уста Калликла и Тразимаха, дѣйствительно принадлежали кому-либо изъ софистовъ, многимъ изслѣдователямъ представлялось спорнымъ ¹⁾. Но совершенно бесспорно какъ то, что идеи крайняго индивидуализма были распространены въ эпоху софистовъ, такъ и то, что эти идеи связывались прямой логической связью съ философіей Протагора и Гиппія. О степени распространенія этихъ идей можно судить по указанію Платона, что онѣ повторяются тысячами ²⁾. Объ этомъ же свидѣлствуетъ и оживленная полемика съ имморализмомъ, слѣды которой отчасти дошли и до насъ: отъ Эврипида и до Аристотеля съ этимъ ученіемъ считались и боролись ³⁾. Платонъ возвращался къ нему нѣсколько разъ; онъ нашелъ нужнымъ упомянуть о немъ и въ послѣднемъ своемъ произведеніи «Законы», написанномъ много лѣтъ спустя послѣ діалога «Горгій» ⁴⁾. Идеи радикальнаго индивидуализма находили осужденіе и со стороны болѣе умѣренныхъ представителей софистики, какъ объ этомъ свидѣтель-

¹⁾ Ср. Zeller o. c., S. 1130. Note 2; S. 1131, Note 2.

²⁾ Rep. II, 358 c.; ср. Gorg. 492 d.

³⁾ См. объ этомъ Dümmmler, Prolegomena S. 30, Note 1 и Pöhlmann, Geschichte des antik. Socialismus u. Kommunismus. Bd. I, S. 151.

⁴⁾ De legg. IV, 714; X, 889c.

ствують фрагменты Антифона ¹⁾. Но, не смотря на это осужденіе, все же остается несомнѣннымъ, что проповѣдники сверхчеловѣческой морали являлись духовными преемниками старшихъ софистовъ. Ихъ идеи завершали кругъ естественоправовыхъ ученій, развитыхъ Протагоромъ и Гиппиемъ, и въ это время для нихъ нельзя указать никакой иной идейной почвы, кромѣ философіи естественнаго права, къ которой онѣ и сводятся у Платона. Нельзя упускать изъ вида, что въ этой философіи, въ томъ видѣ, какъ она была развита софистами, не было никакихъ твердыхъ устоевъ. Протагоръ могъ высказываться умѣренно и даже консервативно, но противопоставляя природу закону, онъ не указывалъ никакого безусловнаго принципа морали и права. Онъ училъ, что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей» (Theat. 152 A.), и отсюда вытекало, что всѣ наши сужденія, теоретическія какъ и практическія, носятъ субъективный характеръ: какъ что кому кажется, такъ оно и есть съ точки зрѣнія его познанія; иной же точки зрѣнія, иной мѣры вещей нѣтъ для человѣка. Но и другой знаменитый софистъ, Горгія, подобно Протагору имѣвшій особенное вліяніе на развитіе софистики, также былъ скептикомъ. Въ сочиненіи своемъ «о природѣ или о несуществующемъ» онъ доказывалъ, что ничего нѣтъ, а если бы что и было, мы не могли бы ни познать его, ни передать нашего познанія другимъ. При такомъ взглядѣ приходилось допустить, что человѣкъ живетъ въ мірѣ призрачныхъ и субъективныхъ мнѣній, въ которыхъ нѣтъ ничего прочнаго и постояннаго.

Мы не имѣемъ данныхъ утверждать, чтобы скептическія воззрѣнія Горгія и Протагора были общими убѣжденіями всѣхъ софистовъ. Скорѣе можно утверждать противоположное. Повидимому, это были самыя значительныя философскія ученія, рѣзко выдѣлявшіяся своей оригинальностью и новизною, при чемъ со стороны другихъ софистовъ имъ не было противопоставлено никакихъ иныхъ положительныхъ ученій. Не всѣ софисты могли возвыситься до опредѣленной теоріи познанія. Но несомнѣнно, что во всемъ существѣ того реторическаго и энциклопедическаго преподаванія, которое явилось общей основой софистики, не было никакихъ опоръ противъ релятивизма Протагора и Горгія. Неудивительно, если при этихъ условіяхъ послѣдовательное развитіе мысли приводитъ и къ

¹⁾ См. выше стр. 47.

релятивизму моральному, послѣднимъ словомъ котораго былъ имморализмъ. У старшихъ софистовъ сохранялись еще и уваженіе къ закону, и вѣра въ идеальныя начала равенства и единства людей; у ихъ болѣе рѣшительныхъ учениковъ всякія связующія человѣка нормы были отринуты. Человѣкъ оставался во всемъ произволѣ своихъ естественныхъ влеченій. Это было не только возстаніе личности противъ стѣсненій старой морали; это было возмущеніе страстей противъ обязанностей ¹⁾.

Такъ, обозрѣвая всю совокупность идей, развитыхъ софистами, мы не можемъ не видѣть въ этихъ идеяхъ постепенныхъ наслоеній, объясняющихъ ихъ различія. Не слѣдуетъ забывать, что отъ перваго выступленія Протагора на поприщѣ наставника молодежи въ половинѣ V вѣка прошло не менѣе трехъ десятилѣтій, пока софистическое обученіе окончательно упрочилось, и сложились тѣ основанія софистическаго просвѣщенія, которыя вытекали изъ его задачъ и изъ условій времени. Крайніе выводы изъ этихъ основаній могли оформиться и позднѣе ²⁾. Само собою разумѣется, что въ столь значительный срокъ и въ эпоху столь оживленной умственной жизни софистическія идеи не могли остаться неизмѣнными. Борьба страстей, кипучій водоворотъ событій отражались и на нихъ, увлекая болѣе смѣлыхъ и рѣшительныхъ въ сторону крайнихъ заключеній. Неудивительно, если великія и важныя начала, провозглашенныя первыми софистами, были развиты ихъ преемниками въ одностороннемъ направленіи. Вѣра въ силу просвѣщенія, критика существующаго, указаніе на возможность высшихъ идеальныхъ нормъ жизни — таковы были начала Протагора и Горгія, Продика и Гиппія. У

¹⁾ См. слова Платона о возстаніи противъ законовъ души, ищущей наслажденій и удовлетворенія страстей: *εἰ δ' ἄνθρωπος εἰς τὴν ἐπιθυμίαν τὴν καὶ δημοκρατία ψυχῆν ἔχουσα ἴδουσαν καὶ ἐπιδομένην ἐρεῖται...* De legg. 714A.

²⁾ Протагоръ началъ свою дѣятельность приблизительно съ 450 г. имѣя около 30 лѣтъ отъ роду. Его первоначальные взгляды на право, переданные Платономъ въ мнѣніи о Прометѣѣ и составлявшіе болѣе раннюю форму его ученія могли относиться уже къ сороковымъ годамъ пятаго вѣка, ко времени сближенія его съ Перикломъ и участія въ организаціи афинской колоніи Эурій въ Италіи (въ 443 г.). Дѣятельность Протагора прервалась въ 415 г., когда онъ, обвиненный въ неуваженіи къ религіи, бѣжалъ изъ Афинъ въ Сидилію и утонулъ, потерпѣвъ кораблекрушеніе. Къ 427 г. относится пріѣздъ въ Афины Горгія, когда онъ „не только прославился, какъ превосходный ораторъ въ народномъ собраніи, но и выступая частнымъ образомъ и наставляя юношей“ (Plato Hipp. mīa 282 B.). Повидимому, къ первому десятилѣтію пелопонесской

позднѣйшихъ софистовъ эти начала смѣнились требованіемъ полной независимости личности, свободы отъ преданій и правилъ, отъ установленій и законовъ.

3. Общее заключеніе объ условіяхъ развитія и значеніи софистики.

Въ объясненіе позднѣйшихъ выводовъ софистики, какъ и вообще ея постепеннаго упадка, нельзя не указать на тѣ особыя условія, въ которыхъ протекало ея развитіе, въ особенности въ Аѣинахъ. Софисты выступили на поприще просвѣщенія съ запасомъ накопленныхъ греческой мыслью знаній. Но въ ихъ энциклопедическомъ преподаваніи особенно соотвѣтствующимъ духу времени оказалось обученіе политическому искусству, и нигдѣ потребность въ этомъ обученіи не заявлялась такъ сильно, какъ въ Аѣинахъ. Въ это время оживленной политической борьбы не было страсти болѣе дѣйствительной, чѣмъ честолюбіе. Политическій успѣхъ въ собраніяхъ, вліяніе въ государствѣ, доступное для столь многихъ при демократическомъ режимѣ, были такъ заманчивы и привлекательны. Но для

войны (съ 431 г.) относится появленіе болѣе значительныхъ соціально-политическихъ ученій софистовъ (см. Dümmeler, Prolegomena, S. 20 Note 2). Къ этому же времени слѣдуетъ отнести и утвержденіе въ Аѣинахъ софистическаго просвѣщенія, судя по тому, что въ 424 г. въ „Облакахъ“ Аристофанъ подвергаетъ его осмѣянію, какъ иѣчто уже вполне сложившееся и опредѣленное. Эдуардъ Мейеръ относитъ окончательное упроченіе софистической профессіи къ срединѣ пелопонесской войны (Vd. IV, S. 256). Къ концу V вѣка софистическія идеи получили и догматическое изложеніе, въ формѣ компендіума, дошедшаго до насъ подъ именемъ Διαλέξεις (приблизительно отъ 400 г.); идеи Протагора, Горгія, Гиппія и другихъ софистовъ въ обработкѣ провинціальнаго компилятора, жившаго на островѣ Кипрѣ, передаются въ качествѣ утвердившейся мудрости (см. Bergck, Über die Echtheit der Διαλέξεις въ его сборникѣ: Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philosophie und Astronomie. Leipzig, 1883.—Ed. Meyer Bd. IV. S. 268). Интересно отмѣтить, что только въ „Горгія“ и „Государствѣ“, написанныхъ много лѣтъ спустя послѣ смерти Сократа, Платонъ подвергаетъ критикѣ ученія имморализма, ничего не упоминая о нихъ въ болѣе раннемъ діалогѣ „Протагоръ“. Широкое распространеніе они получили можетъ быть только съ начала четвертаго вѣка, и Платонъ имѣлъ тогда основаніе сказать, что ихъ раздѣляютъ тысячи. У Эврипида и Антифона мы находимъ свидѣтельства тому, что они появились и ранѣе. См. Dümmeler, S. 30, Note 1. Софистическое преподаваніе сохраняетъ свое значеніе въ теченіе всего IV вѣка, постепенно уступая свое мѣсто другимъ направленіямъ. Въ III вѣкѣ происходитъ полное вырожденіе софистики. См. Hans von Arnim, Leben und Werke des Dio von Prusa. Berlin 1898, S. 68.

того чтобы господствовать надъ другими и побѣждать противниковъ, особенно важно было усвоить ораторское искусство; научиться умѣнню выступать публично. Власть слова и рѣчи въ аѳинскихъ собраніяхъ была какой-то всемогущей силой. Какъ выражается Горгіій у Платона, ораторское искусство есть «величайшее благо, которое является причиной и свободы людей, и власти каждаго въ своемъ государствѣ» (*Gorgias* 452). И вотъ ученики софистовъ хотѣли усвоить отъ нихъ этотъ чудный даръ. Слѣдуя за ними, какъ «завороженные ихъ голосомъ» (*Protag.* 315 В), они прежде всего искали постигнуть эту тайну краснорѣчія и власти. Когда Протагоръ опредѣлялъ свою науку въ качествѣ умѣнія какъ можно лучше управлять и своимъ собственнымъ домомъ, и дѣлами общественными (*Protag.* 318 Е), онъ очень хорошо указывалъ на тотъ практический характеръ софистики, который дѣлалъ изъ нея могущественную жизненную силу. Наука хотѣла быть здѣсь владычицей жизни, руководительницей людей. Но неудивительно, если при томъ упадкѣ политическихъ нравовъ и при томъ разгарѣ политическихъ страстей, которыми отмѣчена исторія Аѳинъ послѣ Перикла, наука софистовъ постепенно получила сомнительный характеръ. Если у позднѣйшихъ софистовъ настоящее убѣжденіе нерѣдко замѣнялось діалектическимъ остроуміемъ и риторическимъ фразерствомъ, это въ значительной мѣрѣ объяснялось практическими условіями времени. Справедливо утверждаютъ, что софисты имѣли большое вліяніе на аѳинское общество, въ которое они внесли рядъ отрицательныхъ идей; но несомнѣнно, что еще большее вліяніе аѳинское общество оказало на нихъ. Увлечшись внѣшнимъ успѣхомъ, они подчинились тѣмъ требованіямъ, которыя къ нимъ предъявлялись, а эти требованія стояли въ связи съ общимъ ходомъ жизни. Никто иной, какъ Платонъ, котораго такъ часто упрекаютъ въ несправедливости къ софистамъ, далъ мудрую оцѣнку ихъ положенія въ Аѳинахъ, когда онъ замѣтилъ, что не софисты развращаютъ юношество, а вся аѳинская жизнь, весь этотъ шумъ неумѣренныхъ похвалъ и порицаній въ народныхъ собраніяхъ, въ судахъ, въ театрахъ, въ военномъ станѣ (*Rep.* 492 В).

Въ развитіи своихъ ученій софисты слѣдовали за этимъ шумомъ народной молвы, приспособляя къ нему свою науку. Въ этомъ сложномъ процессѣ взаимодѣйствія мысли и жизни странно слагать всю

вину на одну сторону. Описывая политическіе нравы той эпохи, когда слагалась софистика, изображая картину одичанія и распада, полной путаницы нравственныхъ понятій и разгара партійной вражды, Фукидидъ винить въ этомъ не какія-либо умственные вліянія, а междоусобную войну: отсюда тяжкія бѣды обрушившіяся на государство, — «бѣды, какія обыкновенно бываютъ и всегда будутъ, пока человѣческая природа остается тою же, но только проявляются онѣ въ большей или меньшей степени и различны по формамъ, сообразно обстоятельствамъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ». Двойное свидѣтельство Платона и Фукидида должно было бы и новѣйшихъ критиковъ софистики склонить къ большей объективности сужденій.

Софистамъ пришлось учить въ тяжкую пору общей деморализаціи. Понятно, что ихъ ученія были проникнуты скептицизмомъ, что они искали новыхъ основъ жизни. Имъ не удалось возвыситься до положительнаго идеала и указать впереди новыя перспективы: въ этомъ отношеніи они дали лишь самыя общія указанія. И если эти указанія иногда толковались превратно и въ этомъ видѣ подхватывались толпою и усваивались безпринципными политиками, въ родѣ Критія и Алквіада, это соответствовало духу времени. Возлагать на софистовъ отвѣтственность за общую деморализацію или даже за безнравственную политику не болѣе возможно, чѣмъ дѣлать на примѣръ Макиавелли отвѣтственнымъ за политическую практику его эпохи.

Но если софисты подчинялись запросамъ и вкусамъ времени, какъ объяснить вражду къ нимъ широкой массы? Въ 424 г. Аристофанъ въ своей комедіи «Облака» далъ образчикъ сужденій толпы о софистахъ: въ противоположность почтенію къ старшимъ и строгой дисциплинѣ, на которой были воспитаны люди временъ Мараона, теперь обучаютъ безбожію, неуваженію къ законамъ, вольнымъ нравамъ. Платонъ около пятидесяти лѣтъ спустя подтвердилъ, что мнѣніе афинской массы о софистахъ остается столь же враждебнымъ (Рер. 492 А) ¹⁾. Для объясненія этого факта нѣтъ необходимости прибѣгать къ указаніямъ на постепенный упадокъ софистики и на склонность нѣкоторыхъ ея представителей къ радикальнымъ парадоксамъ. Это были подробности, весьма существен-

¹⁾ Указанное мѣсто содержится въ VI книгѣ „Государства“, которое по общему признанію относится къ числу позднѣйшихъ частей этого діалога.

ныя съ философской точки зрѣнія, но быть можетъ не столь замѣтныя для толпы. Причины вражды къ новому просвѣщенію лежали глубже, во всемъ его духѣ и существѣ, противорѣчившемъ старымъ вѣрованіямъ и традиціямъ. Увлекая за собою золотую аѳинскую молодежь и находя покровительство у свободомыслящихъ меценатовъ и друзей просвѣщенія, софисты очень скоро столкнулись съ недовольствомъ и недовѣріемъ болѣе широкихъ круговъ. То просвѣщеніе, которое они несли съ собою, въ своихъ подробностяхъ могло быть недоступнымъ для массъ; но всѣ хорошо понимали, что тутъ предлагается нѣчто новое и иное, и притомъ противорѣчащее старымъ устоямъ аѳинскаго государства. А общество крѣпко держалось за эти устои, которые для всѣхъ формулировались въ простыхъ и ясныхъ требованіяхъ — уваженіе къ богамъ, уваженіе къ законамъ и уваженіе къ государству. Это были какъ бы три члена символа вѣры, неразрывно между собою связанные ¹⁾. Аѳинская демократія стояла за нихъ, какъ за государственную религію, обязательную для каждаго. Въ то самое время, какъ учили въ Аѳинахъ софисты, вожди народа Клеонъ и Никій подавали примѣръ благочестія и соблюденія обрядовъ. Они были вѣрными представителями своего города, который считалъ себя благочестивѣйшимъ городомъ Эллады и всѣ свои дѣла и начинанія хотѣлъ сообразовать съ волей боговъ. Это благочестіе питалось постояннымъ страхомъ предъ неисповѣдимой силой судьбы, сознаниемъ зависимости отъ высшей воли, желаніемъ умилоствовать эту волю и боязнию ее оскорбить. При этомъ религиозное чувство смѣшивалось съ суевѣрной мнительностью, съ практикой отгадыванія судьбы черезъ прорицателей и богослововъ, при помощи таинственныхъ явленій и небесныхъ указаній. Весь городъ погружался въ уныніе, когда казалось, что знаменія неба противъ него, или когда совершалось святотатственное оскорбленіе боговъ, какъ было предъ сицилійской экспедиціей послѣ загадочной исторіи съ поврежденіемъ статуй Гермеса. Распространеніе новыхъ взглядовъ и успѣхи просвѣтительной философіи не только не ослабили общественнаго благочестія, а, казалось, придали ему новую силу: въ моментъ расцвѣта софистики, въ концѣ двадцатыхъ годовъ пятаго вѣка въ Аѳинахъ

¹⁾ См. Ed. Meyer, Bd. IV, S. 122.

вводятся новые культы и праздненства, возстановляются старыя святилища, оживляются внѣшнія формы богопочитанія ¹⁾).

Если въ этой твердынѣ благочестія, столь чуткой къ вопросамъ религіи, и философія нашла для себя воспримчивую почву, это было вполнѣ понятно. Но столь же понятно, и именно вслѣдствіе быстрыхъ успѣховъ философіи въ Аѣинахъ, что она встрѣтила здѣсь и сильную оппозицію. Хранители старыхъ святынь не могли помириться съ новымъ раціоналистическимъ духомъ. Еще при Периклѣ въ тридцатыхъ годахъ, по предложенію одного изъ нихъ — прорицателя Діопейѳа, — народнымъ собраніемъ было принято постановленіе, въ силу котораго отрицаніе боговъ и изслѣдованіе небесныхъ явленій карались, какъ государственныя преступленія. На основаніи этого постановленія долженъ былъ покинуть Аѣины Анаксагоръ, а въ 415 году та же участь постигла Протагора, когда стало извѣстно его сочиненіе, начинавшееся словами: о богахъ неизвѣстно, существуютъ ли они или нѣтъ.

Софистическое просвѣщеніе должно было вызывать тѣмъ большую реакцію, что внутри себя оно таило если не отрицаніе, то критическое отношеніе ко всѣмъ основнымъ вѣрованіямъ аѣинянъ. И вѣра въ боговъ, и уваженіе къ законамъ, и преданность государству, все это подвергалось здѣсь критическому испытанію и сомнѣнію. Чувствовалось, что новое образованіе несетъ такіе запросы и взгляды, которые далеко оставляютъ за собою привычный кругъ возрѣній. И потому обѣ партіи, боровшіяся въ это время въ Аѣинахъ, и демократическая, охранявшая существующій строй, и аристократическая, мечтавшая о возвратѣ къ прошлому, въ отношеніи къ новой философіи были одинаково враждебны. Когда въ 404 году утвердилась власть тридцати, одной изъ первыхъ мѣръ ихъ было полное запрещеніе философскаго преподаванія. А въ 399 году возстановленная демократія засвидѣтельствовала свою вражду къ новому просвѣщенію казнью Сократа. Масса не разбирала между различіемъ школъ, между прямо противоположными философскими направленіями. Карали свободное изслѣдованіе, хотѣли вырвать съ корнемъ новый духъ, предвѣщавшій разрушеніе старыхъ традицій.

¹⁾ Ed. Meyer, Bd. IV, SS. 420—421, 428.

Но въ одномъ отношеніи общественное мнѣніе не ошибалось: въ философскомъ отношеніи Сократъ былъ, конечно, антиподомъ софистовъ, но въ его ученіи содержались основанія, не менѣе разрушительныя для аѳинскаго государства. Простой игрой словами слѣдуетъ признать, когда Сократа относятъ къ софистамъ. Такое соединеніе подъ общимъ названіемъ столь различныхъ направленій или неправильно, если за словомъ софистъ удерживается его традиціонный смыслъ, идущій отъ Платона, или бесплодно, если этому слову придается болѣе древнее значеніе, равносильное названію: философъ или мудрецъ ¹⁾. Но простая историческая справедливость заставляетъ признать, что при всей своей принципиальной враждѣ къ софистичѣской школѣ Сократа стояла съ ней на одной и той же почвѣ критицизма и просвѣщенія. Софистическая наука подготовила появленіе Сократа не только отрицательно, но и положительно. Ея вѣра въ силу разума и воспитанія, ея реформаторскій оптимизмъ, ея исканіе естественной справедливости, все это создало атмосферу, въ которой созрѣлъ политическій идеалъ Сократовой школы. Для этого идеала она подготовила пути. У ней не было собственныхъ силъ, чтобы итти далѣе, но Сократъ, Платонъ, Аристотель явились ея продолжателями.

IV. Школа Сократа.

1. Общая характеристика.

Ученія естественнаго права, развитыя софистами, явились первымъ шагомъ политической философіи грековъ: они впервые сдѣлали возможной постановку политической проблемы въ качествѣ фило-

¹⁾ Споръ о томъ, правильно или не правильно относить Сократа къ софистамъ, можетъ быть рѣшенъ только конкретнымъ сопоставленіемъ ихъ ученій въ ихъ вліяніи на греческое просвѣщеніе. Опытъ такого сопоставленія данъ въ превосходной монографіи Hans von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin 1898. См. Einleitung: *Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, особенно SS. 16—17, ср. SS. 63—68. Значеніе Сократа, какъ основателя новой школы, выступаетъ у Арнима тѣмъ ярче, что онъ разъясняетъ, въ какомъ именно смыслѣ Сократа могли причислить къ софистамъ (zur Sophistenzunft). Ср. также сохраняющія свою силу замѣчанія Целлера противъ Грота, впервые отнесшаго Сократа къ софистамъ (*Die Philosophie der Griechen II Th.*, S. 188) и Siebeck, *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*. Freiburg. 1888. SS. 1 ff.

софской, а не только практической задачи. Софисты приблизились къ самой сущности политической философіи, когда они поставили вопросъ: что такое право по существу, отъ природы, независимо отъ человѣческаго установленія. Этотъ вопросъ уже включалъ въ себѣ проблему наилучшаго и справедливаго устройства общества, которая должна была привести къ созданію политическаго идеала. Но только въ школѣ Сократа явились необходимыя условія для положительныхъ построеній: вѣра въ силу справедливости и способность къ творческому синтезу. Такимъ образомъ, только въ этой школѣ слагается тотъ идеаль совершенной автаркіи, который составляетъ славу греческой философіи. Условія историческаго развитія Аѳинъ въ своеобразномъ сочетаніи съ особенностями философской школы Сократа способствовали тому, что этотъ идеаль получилъ тутъ классическое выраженіе.

Со времениThemistocle Аѳины выступили на путь широкой завоевательной и объединительной политики. Непобѣдимая сила внутренняго роста влекла ихъ къ расширенію границъ. Великодержавные замыслы и стремленія создавали ту необычайную энергію и подвижность аѳинской политики, которыя заставляли говорить объ аѳинянахъ, что и сами они не знаютъ покоя, и другимъ не даютъ оставаться спокойными¹⁾. Параллельно съ этимъ направлениемъ внѣшней политики аѳиняна и въ связи съ нимъ совершалась постепенная демократизація государства. Въ этомъ небольшомъ политическомъ союзѣ, только опираясь на массу народную можно было осуществить смѣлыя завоевательныя предпріятія. Еще ранѣе, въ эпоху Солона начавшійся процессъ возвышенія демократіи въ политикѣThemistocle и Перикла получилъ для себя новое и сильнѣйшее подкрѣпленіе. Державный демосъ все болѣе пріобрѣталъ опредѣляющее значеніе въ судьбахъ государства, и принципъ народоправства, какъ единственно справедливаго и законотѣрнаго образа правленія, становился традиціоннымъ основаніемъ политики, своего рода священнымъ догматомъ, въ которомъ хотѣли видѣть самую сущность правильно устроеннаго государства²⁾.

Когда въ V вѣкѣ, въ эпоху начинавшагося расцвѣта филосо-

1) Слова, приводимыя у Фукидида, I, 70.

2) Ср. Ed. Meyer Bd. IV, SS. 119—120.

фіи, стали выдвигаться новыя теченія критическаго и просвѣтительнаго характера, ревнители демократическаго строя создали цѣлую теорію въ защиту простоты и необразованности, какъ естественныхъ опоръ законнаго порядка. Представителемъ такой теоріи у Фукидида выводится демагогъ Клеонъ, одинъ изъ ближайшихъ преемниковъ Перикла въ руководительство народной массой. «Необразованность, соединенная со скромностью,—утверждаетъ Клеонъ—полезнае, чѣмъ умъ, соединенный съ распушенностью, и люди простые обыкновенно лучше правятъ государствомъ, чѣмъ умные; ибо послѣдніе хотятъ казаться мудрѣе законовъ... и такимъ образомъ губятъ государство. Люди же простые, не довѣряя собственному знанію, считаютъ себя менѣе свѣдущими, чѣмъ законы... и большей частью лучше правятъ» ¹⁾. Простота народная тутъ разсматривается, какъ залогъ хорошаго правленія и твердости законовъ. Это тотъ самый взглядъ, который мы находимъ впоследствии у Руссо, утверждавшаго, что «людей прямыхъ и простыхъ трудно обмануть именно по причинѣ ихъ простоты» и что у такихъ простыхъ людей можетъ быть наилучшимъ образомъ осуществленъ законный порядокъ ²⁾.

Но независимо отъ этой спеціальной теоріи, явившейся, по всей вѣроятности, отвѣтомъ на пробудившееся критическое сознаніе, аѳинская демократія имѣла и болѣе общее оправданіе, въ сознаніи гражданъ, какъ форма правленія, единственно разумная и законная. Въ извѣстной рѣчи Перикла, приводимой у Фукидида, народоправство восхваляется, какъ правленіе, основанное на большинствѣ, а не на меньшинствѣ, какъ порядокъ, соединяющій свободу съ уваженіемъ къ законамъ. Но то же самое убѣжденіе, которое казалось безспорнымъ въ эпоху расцвѣта демократіи, сохраняетъ свою силу у ея сторонниковъ и много позднѣе, послѣ цѣлаго ряда крупнѣйшихъ неудачъ, выпавшихъ на долю аѳинянъ. У Демосфена, выражавшаго очевидно господствующіе взгляды своей партіи, мы встрѣчаемъ то же убѣжденіе, что «правовымъ государствомъ *κατ'ἐξουχίᾳ*» является лишь демократическое народное государство, такъ какъ только въ демократіи господствуетъ или по крайней мѣрѣ долженъ

¹⁾ Thukid. III, 37.

²⁾ Contrat social, IV, 1.

господствовать законъ. Во всѣхъ другихъ государствахъ личная воля одного или нѣсколькихъ сильнѣе закона» ¹⁾).

Таково было демократическое воззрѣніе, соотвѣтствовавшее утвердившейся въ Аѣнахъ формѣ государственнаго устройства. Ни у кого изъ греческихъ мыслителей это воззрѣніе не получило теоретическаго развитія: оно осталось на степени простого догмата, раздѣлявшагося одинаково и массой, и ея духовными вождями. Это была какъ бы утвержденная временемъ вѣра, которая не требовала уже никакихъ дальнѣйшихъ подтвержденій и доказательствъ. Когда затѣмъ въ школѣ Сократа сталъ слагаться опредѣленный политическій идеаль, среди философовъ эта старая вѣра не только не встрѣтила сочувствія, но даже вызвала рѣшительное противодѣйствіе. Такимъ образомъ случилось, что идеаль государственнаго устройства, переданный позднѣйшему времени греческой философіей, соотвѣтствовалъ не историческимъ задачамъ аѣинской демократіи, а особымъ философскимъ идеямъ, въ которыхъ прихотливо сочетались элементы дѣйствительности и мечты прошлаго и будущаго. Это былъ идеаль не историческій, а утопическій. Опираясь на воспоминанія прошлаго, на стародавнія начала греческаго государства-города, этотъ идеаль былъ вмѣстѣ съ тѣмъ философскимъ предвосхищеніемъ будущаго. Въ немъ не было только одного—сочувствія къ настоящему, къ великодержавнымъ замысламъ радикальной демократіи, къ политическимъ традиціямъ Темистокла и Перикла. Въ этомъ смыслѣ идеаль, созрѣвшій въ школѣ Сократа, былъ рѣзкимъ противорѣчіемъ аѣинскому демократическому строю. Даже тѣ либерально-эгалитарныя начала аѣинскаго строя, которыя нашли сочувственную оцѣнку въ ученіи Аристотеля, были вставлены здѣсь въ особую связь философскихъ понятій, рѣшительно отдѣлявшую ихъ отъ подлинной дѣйствительности аѣинскаго государства.

Здѣсь, мнѣ кажется, слѣдуетъ искать объясненія нѣкоторыхъ своеобразныхъ особенностей идеала совершенной автаркіи: этотъ идеаль былъ задуманъ въ нѣдрахъ философской школы и отразилъ на себѣ ея духъ,—духъ углубленнаго исканія истины и напряженнаго стремленія къ нравственному совершенству. По удачному

¹⁾ Pöhlmann, Grundriss der griechischen Geschichte. II Aufl. München 1896. S. 192.

разъясненію кн. С. Н. Трубецкого, идеаль высшей жизни, который со времени пифагорейцевъ раздѣлялся болѣе или менѣе всѣми философскими школами древности, сводился къ представленію о «жизни, проводимой въ замкнутомъ кругу избранныхъ друзей, соединенныхъ общностью духовныхъ интересовъ, отдавшихъ всецѣло совмѣстному исканію истины и заботѣ о совершенствованіи, о гармоническомъ развитіи своихъ духовныхъ, умственныхъ и физическихъ силъ». Политическій идеаль греческихъ философовъ былъ созданъ въ тѣсной связи съ этимъ стремленіемъ къ высшему совершенству. Понятно, что онъ явился отрицаніемъ широкихъ замысловъ о новыхъ земляхъ и заморскихъ владѣніяхъ: онъ требовалъ тѣснаго круга близко сплоченныхъ людей, того государства-города, съ которымъ связывала греческую мысль старая традиція. Когда въ школѣ Сократа былъ поставленъ вопросъ о цѣли политическаго союза и государственной жизни, отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ подсказанъ всѣмъ идеалистическимъ строемъ школы, ея вѣрой въ силу разума, въ возможность высшей правды и высшаго совершенства. Государство призвано служить справедливости, въ этомъ духѣ оно должно воспитывать своихъ гражданъ и съ этой цѣлью оно должно собразовать свои учрежденія и свою жизнь. Въ противоположность демократической вѣрѣ въ правду большинства и законность народнаго правленія, здѣсь выдвигается первенство правды, основанной на знаніи, и необходимость законности, утверждающей на согласіи съ законами божественными. Демократическому имперіализму противопоставляется совершенная автаркія, свободному самоуправленію народа правленіе мудрыхъ и знающихъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ вся политическая жизнь въ идеяхъ философской школы Сократа поднимается на нѣкоторую необычную высоту сознательнаго и разумнаго порядка, гармонически сочетающаго общественныя противорѣчія. Платонъ въ этомъ отношеніи является лишь наиболѣе яркимъ выразителемъ основныхъ стремленій Сократовой школы, которыя у самого Сократа выражаются въ общихъ руководящихъ указаніяхъ, а у другого великаго ученика школы Аристотеля—въ болѣе умѣренныхъ и близкихъ къ дѣйствительности построеніяхъ.

Характеризуя особенности идеала совершенной автаркіи, необходимо упомянуть въ заключеніе о томъ существенномъ обстоя-

тельствѣ, что онъ созданъ былъ въ IV вѣкѣ, послѣ тяжкихъ ударовъ, понесенныхъ Аѳинами, и въ эпоху постепеннаго ихъ упадка. Роковой исходъ сицилійской экспедиціи (413 г.) въ самой демократіи породилъ неувѣренность и смущеніе, а въ кругахъ, недовольныхъ народнымъ правленіемъ, вызвалъ стремленіе возвратиться къ старому строю. Переворотъ 411 года, приведшій къ власти олигарховъ, не далъ прочныхъ результатовъ, какъ не дало ихъ и правленіе тридцати. Однако и возстановленная демократія не могла уже стать прочной и могущественной. Четвертый вѣкъ является періодомъ медленной агоніи аѳинскаго государства, утратившаго подъ конецъ свою независимость. При этихъ условіяхъ идеальныя построенія философовъ питались постояннымъ недовѣріемъ къ существующему строю, а иногда и горячей враждой къ нему. И философская мысль еще далѣе уходила на высоту отвлеченныхъ умозрѣній, создавая свой идеаль вдали отъ бѣдствій аѳинской жизни.

Мы должны теперь разсмотрѣть этотъ идеаль въ его различныхъ выраженіяхъ у Сократа, Платона, Аристотеля.

2. Сократъ.

1. Значеніе Сократа. Его философія.

Произнести это имя: «Сократъ»—значитъ вызвать въ человеческой душѣ одно изъ самыхъ лучшихъ историческихъ воспоминаній. Есть у Платона красивый образъ, живописующій вліяніе людей другъ на друга: душа, встрѣчаясь съ другой, родственной ей душою получаетъ крылья и способность къ духовному полету. Вотъ эта способность окрылять чужія души въ высшей степени присуща Сократу. Даже и теперь, когда много вѣковъ спустя мы читаемъ о Сократѣ, когда къ намъ доносится звукъ его бодрящихъ рѣчей въ классической передачѣ Платона, мы чувствуемъ, что насъ захватываетъ и поднимаетъ какое-то вліяніе добраго генія. О томъ, какое вліяніе имѣлъ онъ на своихъ современниковъ, мы узнаемъ изъ свидѣтельства того же Платона: ни одинъ изъ ораторовъ аѳинскихъ не дѣйствовалъ такъ сильно и глубоко на слушателей, мужчинъ, женщинъ и юношей, — какъ Сократъ своими простыми рѣ-

чами: билось сердце, слезы текли, душа смущалась и негодовала противъ собственнаго рабства ¹⁾.

Но какъ понять, какъ объяснить это вліяніе Сократа? Прежде всего надо сказать, что мы напрасно стали бы полагаться здѣсь на самыя подробныя изложенія и самыя кропотливыя работы, стремящіяся возстановить подлинное ученіе Сократа. Прочтя добросовѣстнѣйшее изложеніе въ большомъ трудѣ Целлера или въ обширномъ изслѣдованіи Фулье, мы все же получаемъ впечатлѣніе, что это не все, что это слишкомъ мало. Гдѣ же та философія, которая такъ могущественно дѣйствовала на современниковъ? Это потому, что Сократъ принадлежалъ къ числу тѣхъ учителей челоѳчества, которые проповѣдывали не только свою доктрину, но и свою личность. Ихъ вліяніе есть тайна ихъ индивидуальности; ее нельзя выразить словами, ее можно только чувствовать. Въ какомъ-то таинственномъ сочетаніи неувимыхъ отгѣнковъ души и сердца носятъ они свою привлекательную силу; о такихъ людяхъ можно сказать извѣстныхъ стихомъ:

„Какъ неразгаданная тайна,
Живая прелестъ дышитъ въ нихъ“.

Можно сколько угодно анализировать и систематизировать ихъ слова и ученія, и все это будетъ недостаточно, не то. Отдѣленные отъ живой личности, которая ихъ произносила, они теряютъ свою главную силу. Поэтому, повторяю, никакое и подробнѣйшее изложеніе Сократовыхъ взглядовъ не дастъ полнаго представленія о нихъ. Для того, чтобы узнать Сократа, слѣдуетъ читать Платона— это будетъ самый близкій и самый лучший путь къ цѣли. Самъ Сократъ не оставилъ ни строчки, но Платонъ былъ именно тотъ ученикъ его, который своимъ глубокимъ и проникновеннымъ духомъ былъ всего болѣе способенъ передать сущность Сократа. Платонъ въ одно и то же время и философъ, и художникъ; его одушевленный пересказъ даетъ не только мысли, но также и образы; намъ передается его настроеніе и чувство, и прежде чѣмъ понять глубину излагаемой системы, мы уже чувствуемъ нравственную силу личности. А въ отношеніи къ Сократу это самое главное. Когда я

¹⁾ Plato Symp. 215 E. См. кн. С. Н. Трубенкой, Метафизика въ древней Греціи. М. 1890. Стр. 440.

ставлю этотъ вопросъ: что узнаемъ мы о Сократѣ черезъ Платона?—я прихожу къ заключенію, что первое и самое сильное впечатлѣніе мы получаемъ отъ личности Сократа. Мы чувствуемъ, что въ Сократѣ воплотилась живая сила знанія и добра. И здѣсь-то мы начинаемъ, благодаря Платону, понимать обаяніе его учителя. Когда то, чего такъ ищутъ и жаждутъ люди—увѣренность въ смыслѣ жизни и спокойствіе духа—воплощается въ конкретномъ человѣкѣ, въ живомъ образѣ, это убѣждаетъ лучше всякихъ системъ и теорій. Вотъ отчего собираются къ Сократу его слушатели, вотъ отчего всѣ хотятъ послушать этого удивительнаго человѣка, который въ эпоху скептицизма и невѣрія ходитъ съ такимъ бодрымъ видомъ, съ такой утѣшающей рѣчью, съ такимъ истинно-философскимъ взглядомъ на вещи. Это сама философія говоритъ его устами, отражается во всѣхъ словахъ и поступкахъ, и наконецъ запечатлѣваетъ самую его смерть. Это прежде всего цѣльная личность, въ которой мысли, слова и дѣйствія сочетаются въ неразрывномъ единствѣ.

Я не буду говорить болѣе этого о Сократѣ, какъ о человѣкѣ. Моя специальная задача заключается не въ этомъ. Мнѣ хотѣлось бы остановиться на особенностяхъ его, какъ моралиста и гражданина, и здѣсь всего удобнѣе начать съ противопоставленія его софистамъ. При этомъ необходимо имѣть въ виду, что Сократъ, выступившій на поприще философскаго учительства вскорѣ послѣ начала пелопонесской войны, пережилъ не только расцвѣтъ софистики въ лицѣ старшихъ софистовъ, но также и ея позднѣйшій уклонъ къ радикальному имморализму въ концѣ V вѣка ¹⁾. Онъ былъ свидѣтелемъ и наиболѣе блестящихъ триумфовъ ея въ Афинахъ, и начавшейся противъ нея реакціи.

Въ проповѣди софистовъ, какъ мы показали это ранѣе, была извѣстная двойственность, сочетаніе великихъ началъ съ ложными выводами. Они говорили людямъ: «будьте свободны» и кончали заявленіемъ, что во имя свободы человѣку все позволено, даже и

¹⁾ См. данныя выше хронологическія указанія относительно развитія софистическихъ ученій, стр. 54. О времени выступленія Сократа, Zeller, o. c. II Th., I Abth., S. 53, Note 1 и Ed. Meyer. Bd. IV, S. 435. Главныя даты его біографіи можно установить слѣдующимъ образомъ: рожденіе—469 г., первоначальное выступленіе около 430 г.; въ 424 г. Сократъ уже извѣстный человѣкъ, какъ показываютъ нападки на него Аристофана и Амейлія: запрещеніе преподаванія по закону Критія и Харикла въ 404 г.; осужденіе и смерть Сократа въ 399 г.

отрицаніе чужой свободы. Они говорили: «человѣкъ все можетъ узнать, всему научиться» и кончали тѣмъ, что удовлетворяли жажду познаній жалкими обрывками философіи и сомнительнымъ утѣшеніемъ, что каждый правъ по-своему. Этотъ печальный конецъ проповѣди, начинавшейся такими знаменательными словами, объясняется тѣмъ, что у софистовъ, по мѣрѣ постепеннаго развитія ихъ ученій, мѣсто энтузіазма занялъ расчетъ и мѣсто убѣжденія фраза. Философія была всецѣло подчинена нуждамъ дня и политическимъ потребностямъ. Свобода и истина получили служебный и второстепенный характеръ; главной цѣлью сталъ внѣшній успѣхъ.

Если обратить вниманіе на это извращеніе задачъ познанія и политики у позднѣйшихъ софистовъ, то станетъ ясно, что Сократъ долженъ былъ начать прежде всего съ отрицанія. Такъ часто и такъ настойчиво повторяетъ онъ: «я ничего не знаю» и иногда къ этому прибавляетъ: «политикой я не занимаюсь» ¹⁾. Эти отрицательныя заявленія получаютъ ясный смыслъ, когда мы сопоставляемъ ихъ съ самоувѣреннымъ доктринерствомъ софистовъ. Знаніе софистовъ подобно мелкой и низкопробной монетѣ, которую легко получать пригоршнями ²⁾. Оно усваивается тѣмъ проще и скорѣе, чѣмъ менѣе въ немъ углубленныхъ точекъ зрѣнія, мучительныхъ вопросовъ, трудныхъ проблемъ. Но знаніе это призрачно и непрочно, и Сократъ заявляетъ, что этого знанія онъ не имѣетъ: «я знаю, что я ничего не знаю». Въ этой скромности Сократа его сила; онъ сознаетъ свое незнаніе, чтобы отсюда возвыситься къ настоящему знанію, чтобы мыслить и искать, упорнымъ трудомъ добывая истину. Знаніе лежитъ въ глубинѣ вещей и въ глубинѣ нашего существа; оно не дается легко и при первомъ желаніи, человѣкъ долженъ сдѣлаться достойнымъ истины, онъ долженъ возвыситься къ ней.

Другое отрицаніе Сократа касается политики. Платонъ влагаетъ ему въ уста слова: «къ политикамъ я не принадлежу» ³⁾. И здѣсь опять подразумѣвается та политика, которой обучали позднѣйшіе софисты, политика честолюбія и насилія, своекорыстныхъ

¹⁾ Въ Apol. 31. D это уклоненіе отъ занятій политикой Сократъ объясняетъ, какъ велѣніе своего внутренняго голоса.

²⁾ См. ироническое отношеніе къ всезнанію софистовъ въ Hipp. min. 364 A, 368 B. Та же провія звучитъ въ обращеніи Сократа къ Гинию въ Men. IV, 4, 6.

³⁾ Gorg. 473 E.

стремленій и призрачныхъ цѣлей. Отрицая это ложное искусство, Сократъ имѣеть въ виду, что политическая мудрость, какъ и истинное познаніе, есть удѣлъ тѣхъ, которые стремятся къ нимъ искреннимъ возношеніемъ духа. Надо много размышлять и учиться, чтобы пріобрѣсть то и другое.

Такимъ образомъ мы понимаемъ то, что называется ироніей Сократа. Эта иронія относится къ призрачному знанію и къ ложной политикѣ. Софисты только что убѣдили афинянь, что ихъ политика и ихъ наука есть то настоящее знаніе, которое долженъ имѣть человѣкъ. Задача Сократа состоитъ въ томъ, чтобы раскрыть глаза народа на этотъ призракъ знанія. И вотъ онъ появляется всюду, со всѣми вступаетъ въ разговоръ, и его первая мысль всегда одна и та же: посмотримъ, что можно объ этомъ знать достовѣрнаго. Остроумной критикой, массой примѣровъ и сопоставленій и добродушной насмѣшкой онъ стремится разрушить самоувѣренность и доктринерство. Онъ не беретъ учиться, онъ хочетъ прежде всего уничтожить мнимую ученость. Въ противоположность софистамъ онъ утверждаетъ, что онъ ни мало не сознаетъ себя мудрымъ и не умѣетъ учить людей чему бы то ни было. Мудрѣйшій изъ людей по его словамъ тотъ, кто не считаетъ себя мудрымъ, кто думаетъ что человѣческая мудрость стоитъ немногаго или вовсе ничего не стоитъ ¹⁾. И потому иронія Сократа становится сознательнымъ общественнымъ служеніемъ, которое самъ онъ называлъ «испытаніемъ себя и другихъ». Потомъ, на судѣ Сократъ говорилъ своимъ судьямъ: «отпустите вы меня или не отпустите, я буду дѣлать то же самое, хотя бы мнѣ пришлось и нѣсколько разъ умереть за это» ²⁾. Въ этомъ его высшее призваніе—будить мысль и совѣсть своихъ согражданъ, подрывать ихъ мирное спокойствіе. Въ той же рѣчи на судѣ онъ именно такъ и смотритъ на свою задачу. «Можетъ быть вы,—такъ говоритъ онъ судьямъ, — какъ тѣ, которыхъ пробуждаютъ отъ сна, наброситесь на меня, по совѣту Анита, и легко убьете меня, чтобы затѣмъ провести во снѣ всю остальную жизнь вашу, если только Богъ, жалѣя васъ, не пошлетъ вамъ еще кого-нибудь. А что я дѣйствительно таковъ, что какъ будто бы

1) Apol. 23 A.

2) Apol. 30 C.

Богомъ данъ городу вашему, вы можете убѣдиться изъ слѣдующаго: есть нѣчто сверхчеловѣческое въ томъ, что я оставилъ всякую заботу о собственныхъ дѣлахъ, столько лѣтъ терпя въ нихъ ущербъ, и всецѣло посвятилъ себя вашимъ, обращаясь съ каждымъ изъ васъ, какъ отецъ, или старшій братъ, убѣждая васъ стремиться къ добродѣтели» ¹⁾).

Здѣсь-то мы начинаемъ понимать всю глубину Сократовской ироніи: это—не плодъ насмѣшливаго ума, не природный даръ остроумія, а нравственный подвигъ критики и суда надъ окружающею средою. Въ этомъ подвигѣ философъ сочетается съ пророкомъ и патриотомъ. Мы бы назвали его пророческій даръ бичующимъ, если бы въ немъ не было какой-то мягкости и теплоты, чего-то добродушно-отеческаго и снисходительно-дружескаго. Сократъ вѣрно говорилъ о себѣ, что онъ относился къ своимъ согражданамъ, какъ отецъ или старшій братъ.

Но иронія, критика есть лишь первая часть задачи Сократа. Она направляется на всякое мнимое знаніе. Здѣсь одинаково достается и софистическимъ ученіямъ, и старымъ преданіямъ и предрассудкамъ. Все неосновательное, непровѣренное должно быть отброшено. Одна эта критика была уже глубоко важнымъ дѣломъ. Встревожить и пробудить общественную совѣсть — это великая заслуга. Но она становится еще болѣе великой и важной, если за критикой слѣдуетъ новая вѣра, если иронія сочетается съ энтузіазмомъ. Надо сильно вѣрить для того, чтобы имѣть право критиковать: у Сократа была эта вѣра, и она давала его критикѣ и нравственное оправданіе, и ясную цѣль.

Во что же вѣрилъ Сократъ? Это не будетъ лишь очень общимъ указаніемъ, если мы скажемъ, что онъ вѣрилъ въ истину и добро. Въ вѣкъ скептицизма и невѣрія, какимъ былъ его вѣкъ, это значило очень много. Въ подобныя критическія эпохи ничто такъ не трудно, какъ вѣрить. Вѣра должна здѣсь пройти черезъ критику и сомнѣніе; и если это не простой возвратъ усталой души къ покинутымъ догматамъ, если это есть новое и свободное исповѣданіе, оно всегда является нѣкоторымъ чудомъ внутренняго откровенія. И какъ же благодарны мы бываемъ тѣмъ философамъ и пророкамъ,

¹⁾ Apol. 31 A—B.

которые умѣютъ пронести благодатный даръ вѣры чрезъ очистительный огонь критики. Они не только учатъ насъ, но и примиряютъ съ жизнью, въ ея высшемъ мистическомъ смыслѣ. Такимъ философомъ былъ Сократъ, и оттого, какъ рассказываетъ о немъ Платонъ, у его слушателей — сердце билось, слезы текли и душа хотѣла быть свободной, — свободной отъ предразсудковъ и принятыхъ мнѣній, свободной черезъ критику для новой вѣры.

Мы должны однако опредѣлить основныя вѣрованія Сократа нѣсколько ближе и подробнѣе. Въ какую истину онъ вѣрилъ и въ какое добро?

При тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ развивалъ свои взгляды Сократъ, понятно, что онъ не могъ дать стройной философской системы. Часто и много обдумывалъ онъ про себя свои взгляды, простаивая иногда нѣсколько часовъ на одномъ мѣстѣ, забывая все окружающее: но онъ никогда не имѣлъ ни охоты, ни потребности присѣсть за систематическое писаніе. Его призваніе — устная бесѣда, живой діалогъ. Онъ прежде всего философъ-просвѣтитель, онъ идетъ въ народъ, онъ пробуждаетъ мысль своимъ словомъ. Къ общимъ проблемамъ онъ переходитъ отъ частныхъ, иногда практическихъ вопросовъ. Съ кѣмъ только не говорилъ онъ, начиная отъ молодыхъ политиковъ честолюбцевъ, отъ философовъ по призванію и кончая простыми ремесленниками, и съ каждымъ о томъ, что его интересуетъ. Понятно, какіе разнообразныя вопросы при этомъ затрогивались и какъ трудно было свести все это въ систему. Это одно обстоятельство, почему Сократъ не оставилъ законченнаго ученія. Другое обстоятельство заключалось въ слѣдующемъ. Сократъ выступилъ противъ софистовъ, которые подрывали авторитетъ знанія, и его главной цѣлью было возстановить этотъ авторитетъ. Надо было вернуть вѣру человѣка въ истину и разумъ, и эту задачу взялъ на себя Сократъ. Только послѣ него греческая мысль могла обнаружить тотъ смѣлый, тотъ гениальный полетъ, какой она проявила въ Платонѣ. Мы можемъ, не боясь преувеличенія, сказать, что Сократъ подарилъ міру Платона. На легкомысленный скептицизмъ софистовъ, на ихъ поверхностное всезнаніе надо было отвѣтить глубокой вѣрой въ истинное познаніе, которое стоитъ передъ человѣкомъ, какъ завѣтная цѣль и священный долгъ. Сократъ былъ именно такимъ мыслителемъ, который былъ призванъ

разрѣшить эту задачу; и онъ выполнилъ свою миссію съ такимъ увлекательнымъ энтузіазмомъ, что и теперь, когда мы ищемъ въ исторіи мысли философа, который былъ бы олицетвореніемъ вѣры въ разумъ и познаніе, мы прежде всего останавливаемся на немъ. Иногда типическими философами, представляющими двѣ противоположности человѣческаго духа — разумъ и волю —, считаютъ Сократа и Канта. Собственно говоря, есть только двѣ оригинальныхъ философскихъ системы — замѣчаетъ Виндельбандъ — Сократовская и Кантовская ¹⁾.

Это сопоставленіе Сократа, который ничего не писалъ, съ Кантомъ, который такъ много и глубоко писалъ, очень знаменательно. Вотъ что значить сила настроенія и живого убѣжденія. Устная проповѣдь иногда равносильна законченной системѣ. Учитель Сократъ, наряду съ писателемъ Кантомъ, возвышаются среди другихъ философовъ, — великіе среди великихъ.

Мы сейчасъ объяснили, почему Сократъ не далъ законченной системы и указали двѣ причины этого — устный и отрывочный характеръ его бесѣдъ, и затѣмъ — его цѣль, состоявшую въ томъ, чтобы возвратитъ вѣру въ разумъ; вся сила его ушла на это. Но если у Сократа не было законченной системы, это не значить, чтобы у него не было опредѣленныхъ и глубокихъ взглядовъ. Прежде всего здѣсь слѣдуетъ указать на тотъ основной взглядъ его, который относится къ природѣ познанія. Убѣжденный въ томъ, что есть нѣкоторая безусловная истина, царящая надъ произволомъ личныхъ мнѣвій, Сократъ искалъ въ познаніи постоянныхъ и прочныхъ основъ, и нашелъ эти основы въ понятіяхъ, въ которыхъ, по его ученію, раскрывается сущность явленій, ихъ общая непреходящая основа. Софисты ссылались на измѣнчивость и шаткость индивидуальныхъ мнѣній; Сократъ, напротивъ, хотеть показать, что въ содержаніи нашего познанія есть элементы общности и постоянства, и какъ надежный путь къ истинному познанію онъ указываетъ образованіе понятій. Онъ предлагаетъ испытывать и пробврать свои представленія, отбрасывать въ нихъ случайные и второстепенные признаки и стремиться къ установле-

¹⁾ Windelband, Präludien, Freiburg und Tübingen 1884. S 117 (Zweite Auflage 1903. S. 124).

нію твердыхъ началъ. Въ своихъ бесѣдахъ онъ даетъ многочисленныя примѣры подобнаго анализа. Для того, чтобы опредѣлить какое-либо понятіе, онъ беретъ различные случаи жизни, различные опыты и наблюденія, свѣряетъ, сопоставляетъ ихъ и такимъ образомъ приходитъ къ общимъ опредѣленіямъ, обнимающимъ все случаи, какіе только можно себѣ представить. Въ этихъ общихъ опредѣленіяхъ, въ этихъ понятіяхъ заключается по Сократу критерій истины.

Какъ указывалъ еще Аристотель, Сократъ впервые открылъ индукцію и методу опредѣленія понятій, какъ сознательныя логическія приемы. Онъ не воспользовался этимъ открытіемъ для обоснованія методы научнаго знанія, и главная область, въ которой онъ примѣнялъ свои приемы, была область моральныхъ вопросовъ. Но важно было то, что въ общихъ понятіяхъ онъ нашелъ образъ истины и путь къ ея отысканію. Это было открытіе еще болѣе знаменательное съ общефилософской точки зрѣнія, чѣмъ съ методологической. Въ томъ увлеченіи, съ которымъ училъ о немъ Сократъ, утверждая на немъ свою вѣру въ истину и добро, заключается объясненіе, какимъ образомъ на почвѣ этой—съ перваго взгляда скудной по содержанію—философіи понятія создались позднѣйшія великія системы.

Уже и самъ Сократъ связывалъ со своими логическими основаніями нѣкоторыя важныя и основныя метафизическія воззрѣнія, отличавшія его философію отъ древнегреческаго созерцанія и перешедшія затѣмъ отъ него къ Платону. Здѣсь прежде всего необходимо отмѣтить его вѣру въ божественное начало, присущее міру, въ разумъ вселенной, устрояющій и объединяющій ее въ стройномъ порядкѣ. Находя въ сознаніи человѣческомъ начала разума, Сократъ считаетъ немислимымъ, чтобы только одинъ человѣкъ былъ носителемъ разума, нигдѣ болѣе не проявляющагося, и чтобы все сущее въ своемъ величій и безпредѣльности было устроено неразуміемъ (Мет. I, 4, 8). Но разумъ вселенной, по ученію Сократа, не есть только отвлеченное начало порядка и благоустройства, онъ есть также премудрый демиургъ и зиждитель міра и вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ благой, жизнелюбецъ и человѣколюбецъ. Сократъ вѣрилъ въ промысль Божій, въ заботу Бога о мірѣ и человѣкѣ, въ непосред-

ственную и всепроникающую связь Божественнаго разума и человѣческаго ¹⁾).

Наряду съ этимъ основнымъ метафизическимъ воззрѣніемъ Сократа стоитъ и тотъ его взглядъ, которымъ онъ такъ отличается отъ древнегреческаго созерцанія и который перешелъ затѣмъ отъ него къ Платону. Это мысль о двойственности мірозданія, о противорѣчии двухъ міровъ, преходящаго и вѣчнаго. Мысль эта не разъ мелькала, какъ неясный образъ, какъ смутное предчувствіе, въ системахъ перваго періода. Теперь она получаетъ значеніе кореннаго и центральнаго принципа и становится основнымъ убѣжденіемъ Сократовой школы. Платонизмъ былъ только глубокимъ выраженіемъ ея. Съ тѣхъ поръ этотъ философскій дуализмъ,—эта мысль о двойственности мірозданія—стала присущь философіи, какъ одна изъ самыхъ выдающихся ея системъ. Въ концѣ концовъ она представляетъ собою замѣчательную попытку разяснить разладъ духа человѣческаго съ собою и съ міромъ, двойство нашихъ стремленій, противорѣчіе между идеальными основами и земнымъ несовершенствомъ. Это—попытка понять человѣка, какъ участника двухъ міровъ, видимаго и преходящаго съ одной стороны, незримаго и идеальнаго съ другой. Это—попытка объяснить безконечность человѣческихъ стремленій, твердость надеждъ и глубину вѣры. Все это идетъ — такъ учатъ Сократъ и Платонъ — изъ нѣкоторой неизяснимой глубины духа, изъ его идеальной основы; въ этомъ мірѣ человѣкъ пребываетъ лишь тѣломъ своимъ; душа его рвется вверхъ, къ безконечному. Будучи безусловно отличной отъ тѣла, душа причастна Божеству и чѣмъ болѣе она отрѣшается отъ земнаго, тѣмъ ближе человѣкъ къ своему идеалу (Мет. IV, 3, 14 и I, 16, 10).

Этотъ взглядъ былъ намѣченъ Сократомъ. Вотъ та истина, которую онъ носитъ съ собою и которая вдохновляетъ его проповѣдь. Вотъ почему, когда онъ, встрѣчаясь съ своими согражданами, начинаетъ разговоръ съ ними, онъ неизмѣнно говоритъ своему собесѣднику: «о лучшій изъ мужей, гражданинъ города Афинъ, величайшаго и славнѣйшаго въ мудрости и силѣ, какъ не стыдно тебѣ заботиться только о богатствѣ, чтобы его у тебя было всѣхъ

¹⁾ См. исчерпывающее сопоставленіе цитатъ у кн. С. Н. Трубецкаго, *Метафизика въ древней Греціи*. М. 1891. Стр. 494—495. Ср. Zeller, *о. с.* SS. 176—179.

больше, о почестяхъ, о славѣ людской, а о мудрости и правдѣ не заботиться и не думать о душѣ, чтобы она была всего лучше». (Apol. 29 D—E). Отсюда и убѣжденіе Сократа, что проповѣдь его есть священный долгъ, отъ исполненія котораго его не могутъ от- вратить ни угрозы, ни кары. Отсюда и его вѣра въ нѣкоторый внутренній таинственный голосъ, которому онъ повинуется, какъ предписанію свыше. Онъ живетъ и учитъ, исполняя высшее пред- назначеніе и какъ бы прозрѣвая за внѣшними дѣлами людей, за круговоротомъ временныхъ событій ту вѣчную цѣль, къ которой все стремится и которую онъ, Сократъ, долженъ раскрыть своимъ согражданамъ.

Эта истина, въ которую вѣрилъ Сократъ, поясняетъ также и то, въ какое добро онъ вѣрилъ. Онъ вѣрилъ, что есть въ мірѣ высшая цѣль и сокровенный смыслъ; онъ вѣрилъ, что есть основа для нашихъ добрыхъ стремленій и для утвержденія объективнаго добра. Памятуя объ этомъ, человѣкъ долженъ заботиться о своей душѣ, о мудрости и правдѣ, о стремленіи къ божественному (Apol. 29 E; Mem. I, 6, 10). Вотъ въ чемъ состоитъ его истинное благо. Оно дается человѣку внутреннимъ самоуглубленіемъ, и когда оно закрѣплено изученіемъ и упражненіемъ, оно становится прочнымъ его достояніемъ (Mem. III, 9, 14).

Въ этомъ стремленіи къ величайшему благу человѣческому, къ добродѣтели, Сократъ видѣлъ руководящее начало для жизни, какъ личной, такъ и общественной. Отчужденіе отъ добродѣтели и от- дѣльнаго человѣка уводитъ съ правильнаго пути, и въ обществѣ порождаетъ столкновенія и раздоры. Люди должны быть умѣренными и воздержанными, и тогда они достигнутъ какъ личнаго счастья, такъ и общественнаго мира (Mem. IV, 5, 6 и II, 6, 21—22).

Этими утвержденіями Сократъ высказываетъ очень важный этический принципъ, который опять-таки былъ въ послѣдствіи развитъ Платономъ. Нельзя утвердить ни личной, ни общественной жизни на стремленіи къ внѣшнему счастью. Случайное и непрочное, оно порождаетъ лишь раздоры между людьми. Согласіе можетъ быть достигнуто только путемъ отреченія и при посредствѣ высшей и всеобщей цѣли. У Платона отсюда вытекаетъ подробный обществен- ный идеалъ, своеобразный и знаменательный; у Сократа высказы- ваются только общія основанія этого идеала.

Нѣкоторые изслѣдователи указываютъ на то, что Сократъ не выдержалъ послѣдовательно этого идеальнаго принципа и нерѣдко склонялся къ утилитаризму, говоря, что высшее благо для человѣка есть также извѣстная его польза ¹⁾. Этотъ традиціонный упрекъ Сократовой этикѣ можетъ быть принятъ только съ весьма значительными ограниченіями, совершенно ослабляющими его критическую силу. Несомнѣнно, что въ изложеніи Ксенофонта нравственное ученіе Сократа пріобрѣтаетъ нерѣдко утилитарный и даже релятивистическій характеръ: нравственное сводится къ полезному, и притомъ къ полезному не объективно, а смотря по условіямъ и обстоятельствамъ. Если опираться на извѣстное мѣсто изъ IV книги «Воспоминаній» Ксенофонта (IV, 6, 8) ²⁾, то возможно утверждать, что Сократъ въ своемъ ученіи о нравственности только повторялъ мораль Протагора съ ея относительнымъ и условнымъ характеромъ. Высказывая мысль, что полезное для одного можетъ быть вреднымъ для другого и что добро есть не что иное, какъ полезное для того, для кого оно полезно, не воспроизводилъ ли Сократъ, по крайней мѣрѣ въ моральной области, положеніе Протагора о томъ, что «человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей»? Но придти къ этому выводу значить явно обнаружить несостоятельность его основаній. Допустить, что Сократъ въ этомъ основномъ положеніи сходилъ съ софистами, вѣдь это значить сдѣлать непонятными и все остальное содержаніе его философіи, и его горячую полемику съ своими философскими противниками. Даже тѣ, кто подобно Целлеру настаиваетъ на утилитарныхъ основахъ морали Сократа, должны признать, что въ ученіи его есть и рядъ совершенно иныхъ опредѣленій, которые,—что особенно важно отмѣтить,—переданы намъ не только Платономъ, но также и Ксенофонтомъ ³⁾. Въ этихъ опредѣленіяхъ Сократъ предстаетъ намъ въ образѣ возвышеннаго идеалиста, осно-

¹⁾ У Целлера (о. с. SS. 151—153 и примѣчанія къ нимъ) собраны всѣ цитаты, говорящія въ пользу этого взгляда.

²⁾ Привожу здѣсь полностью это мѣсто, представляющее часть бесѣды Сократа съ Эвтидемомъ. „Кажется ли тебѣ—спрашиваетъ Сократъ—что одно и то же полезно для всѣхъ?—Конечно, нѣтъ.—Такъ какъ же? не кажется ли тебѣ, что полезное для одного иногда бываетъ вреднымъ для другого?—И очень часто.— Но скажешь ли ты, что добро есть что-либо иное, чѣмъ полезное?—Конечно, нѣтъ.—Слѣдовательно, полезное есть добро для того, для кого оно полезно?—Мнѣ кажется“.

³⁾ См. Zeller, о. с. SS. 153—156.

вывающаго добродѣтель па воздержаніи и па стремленіи къ боже-
ственному. Эта кажущаяся двойственность этики Сократа, это ко-
лебаніе ся между началами идеализма и утилитаризма остались бы
для насъ совершенно непонятными, если бы мы не обратили вни-
манія на общій духъ его ученій. Останавливаясь на отдѣльно взя-
тыхъ мѣстахъ изъ Ксенофонта, принимая эти мѣста за буквальную
запись словъ Сократа и толкуя ихъ внѣ общаго содержанія его
философіи, мы рискуемъ впасть въ недоразумѣнія и ошибки ¹⁾. Но
когда мы беремъ всѣ приписываемыя философу изреченія въ сово-
купности, предъ нами постепенно вырисовывается ясная и цѣльная
картина. Объясненіе заключается въ томъ, что ученію Сократа не-
сомнѣнно былъ присущъ элементъ утилитаризма, но не какъ глав-
ный и основной, а какъ вторичный и производный. Сократъ былъ
не прочь показать, что добродѣтель ведетъ въ концѣ концовъ и
къ счастью человѣка, но онъ вовсе не думалъ выводить или осно-
вывать добродѣтель на счастья, пользѣ или расчетѣ. Счастье въ
его системѣ есть слѣдствіе, а не основаніе добродѣтели, и Сократъ,
отказавшійся бѣжать изъ тюрьмы, смертью своей запечатлѣлъ это
убѣжденіе, что тамъ, гдѣ дѣло идетъ о вѣрности нравственному
долгу, всякія соображенія пользы должны быть откинута.

1) Новѣйшая критика далеко оставила за собою прежнюю точку зрѣнія на „Во-
споминанія“ Ксенофонта, представителемъ которой являлся еще Целлеръ и которая
исходила изъ полнаго довѣрія къ точности „Воспоминаній“ (см. Zeller, o. c. SS. 182—
186: Treue der Xenophontischen Darstellung). Не только точность, но даже и принад-
лежность значительной части „Воспоминаній“ Ксенофонту подвергнута сомнѣнію (см.
Joël, Der echte und der Xenophontische Sokrates. Bd. I. Einleitung). Нѣмецкая критика
проявила въ этомъ отношеніи скептицизмъ, иногда доходящій до крайности (примѣромъ
чего является самъ Joël). Во всякомъ случаѣ пользоваться въ настоящее время текстомъ
„Воспоминаній“ съ прежней довѣрчивостью невозможно. Не можетъ быть сомнѣнія, что
различныя части ихъ, въ качествѣ свидѣтельства о Сократѣ, имѣютъ весьма различную
цѣнность, и опираться на нихъ можно только съ величайшей осторожностью, не пола-
гаясь на отдѣльныя мѣста, а сопоставляя ихъ каждый разъ со всѣмъ содержаніемъ и
смысломъ философіи Сократа, по скольку мы можемъ судить объ этомъ изъ всѣхъ со-
хранившихся свидѣтельствъ. Иначе придется приписать Сократу и одобреніе рабства,
и формализмъ, и утилитарную мораль, и мелкую практичность, и многое другое.—О
различіи между основнымъ ходомъ „Воспоминаній“, передающимъ иногда, повидимому,
подлинныя мысли Сократа, и собственными поясненіями и иллюстраціями къ этому
основному ходу со стороны Ксенофонта см. тонкій анализъ у Ivo Bruns, Das literari-
sche Porträt der Griechen. Berlin 1896. cap. VII: Xenophon's „Denkwürdigkeiten“. Точка зрѣнія
Брунса, къ которой примыкаетъ и Эд. Мейеръ, представляется мнѣ пра-
вильной серединой между излишнимъ довѣріемъ Целлера и крайнимъ скептицизмомъ Joëla.

Этическое учение Сократа еще болѣе уяснится намъ въ своей цѣльности и послѣдовательности, если мы приведемъ его въ связь съ общими нравственными воззрѣніями его народа. Позднѣйшее рѣзкое противопоставленіе счастья и долга было чуждо греческимъ созерцаніямъ, и подходить къ этикѣ Сократа съ такимъ противопоставленіемъ значило бы примѣнять къ ея анализу совершенно чуждую мѣрку. Сократъ вмѣстѣ съ своимъ народомъ вѣрилъ, что добродѣтель и счастье неразлучны. Съ точки зрѣнія этого оптимизма слишкомъ холоднымъ, слишкомъ отвлеченнымъ показалось бы учение новоевропейской морали, предписывающей стремиться къ исполненію долга, независимо и даже вопреки своему счастью. Для грека такое противоположеніе было невысказано. Положить на одну чашу вѣсовъ идею долга, идущую наперекоръ всѣмъ нашимъ склонностямъ, всѣмъ нашимъ мечтамъ о счастье, а на другую привлекательную, жизнерадостную, манящую къ себѣ совокупность земныхъ благъ, и утверждать еще при этомъ, что первая чаша перевѣшиваетъ, этого греки никогда бы не поняли.— Но то счастье, которое Сократъ полагаетъ естественнымъ послѣдствіемъ добродѣтели, не есть во всякомъ случаѣ обычное благополучіе будничной жизни. Такое внѣшнее благополучіе онъ считалъ случайнымъ и непрочнымъ. Оно приходитъ и уходитъ, оно можетъ даже вредить человѣку, какъ призрачная приманка, уклоняющая отъ истинной цѣли ¹⁾. А эта истинная цѣль есть прежде всего счастье духа, познающаго добро и осуществляющаго его въ жизни ²⁾.

Изложенный здѣсь взглядъ на этику Сократа получаетъ особенное подкрѣпленіе въ томъ другомъ основномъ его ученіи, согласно которому добродѣтель есть знаніе ³⁾. Подобно другимъ философамъ второго періода, философамъ-просвѣтителямъ, Сократъ думалъ, что добродѣтели можно научиться, что разумъ и познаніе приводятъ къ ней, какъ къ своему естественному результату. Но

¹⁾ Вспомнимъ здѣсь хотя бы цитированное выше мѣсто изъ Ксенофонта, Мем. IV, 5, 6.

²⁾ Воззрѣніе Целлера относительно утилитарнаго обоснованія Сократовой этики совершенно поколеблено послѣдующими изслѣдователями. См. напр. Fouillée, *La philosophie de Socrate*. Paris 1874. Т. I, p. 259 et suiv., особ. p. 272 et suiv.; кн. С. П. Грубецкой, *Мегафизика въ древней Греціи*. М. 1891. Стр. 477—485; Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Bd. I, см. особ. S 425 ff.

³⁾ См. отчетливое выраженіе этого взгляда у Ксенофонта Мем. III, 9, 5.

вѣдь это значило также, что добродѣтель, подобно знанію, имѣеть всеобщій и необходимый характеръ, что она есть норма, обязательная для всѣхъ. Это не случайное установленіе людей, какъ говорили софисты, не придуманная ими условная мораль, которую можно поворачивать, какъ угодно, а священный и безусловный законъ, который въ своемъ существѣ не можетъ подлежать никакимъ сомнѣніямъ. Безусловность нравственного закона въ представленіи Сократа прямо вытекаетъ изъ безусловности истиннаго познанія. Не шаткое и относительное мнѣніе, а всеобщая и необходимая истина лежитъ въ основѣ нравственности и сообщаетъ ей всеобщій и необходимый характеръ.

Важность этого ученія для Сократа не можетъ подлежать сомнѣнію ¹⁾. Но въ такомъ случаѣ какъ возможно поддерживать мысль о близости Сократовой этики къ релятивизму Протагора, къ утилитаризму, къ морали условной пользы? Совокупное разсмотрѣніе всѣхъ сторонъ этического ученія Сократа лучше всего убѣждаетъ въ томъ, сколь неправильно придавать преувеличенное значеніе нѣкоторымъ случайнымъ свидѣтельствамъ Ксенофонта.

Въ убѣжденной проповѣди Сократа разумъ и познаніе являются силами, противъ которыхъ ничто не можетъ устоять, которыя побѣждаютъ всякое сопротивленіе страстей и пороковъ. О томъ, что здѣсь было извѣстное преувеличеніе, нечего распространяться. Еще Аристотель замѣтилъ, что Сократъ упустилъ изъ вида неразумную часть души ²⁾. Очевидно однако, что и это ученіе Сократа есть продуктъ его цѣльной нравственной природы. Самъ господствуя надъ своими страстями, повинувшись своему разуму, видя въ этомъ истинное благо, могъ ли Сократъ думать иначе? О хорошихъ, но одностороннихъ убѣжденіяхъ говорятъ иногда: «это истина, но это — не полная истина». Мы можемъ примѣнить эти слова и къ воззрѣнію Сократа. Конечно, разумъ и познаніе не все, что владѣеть человѣкомъ, что направляетъ его дѣйствія и даже его мысли. Но развѣ познаніе, проникновенное и углубленное познаніе, образуя умъ, не вліяетъ также на сердце? Развѣ расширеніе нашего

¹⁾ Jönl дѣлаетъ интересный опытъ именно на этомъ логическомъ элементѣ Сократовой этики основать ея характеристику. Въ связи съ этимъ онъ приписываетъ особенное значеніе тѣмъ даннымъ, которыя сообщаетъ о ней Аристотель.

²⁾ Magn. Mor. I, 1182a 15.

умственного взора, развѣ пребываніе въ чистой атмосферѣ мысли не воспитываетъ и нашу волю? Въ просвѣтительную эпоху, къ которой принадлежалъ Сократъ и которая вся исходила изъ вѣры въ познаніе, преувеличеніе было естественно и неизбѣжно. Но здѣсь была и доля правды, за которую мы должны быть признательны Сократу. Не будемъ забывать также и того, что Сократъ дѣйствовалъ въ этомъ случаѣ противъ крайнихъ выводовъ софистики. Онъ видѣлъ ту смуту, которую вносили эти выводы въ умы; онъ видѣлъ, какъ шаткость умственной жизни отражается и на поведеніи, какъ многіе лишены были всякой нравственной опоры, запутанные обманчивой рѣчью риторовъ. Естественно было сказать въ это время, что твердое познаніе значить не только много, но все.

2. Отношеніе Сократа къ естественному праву. Его политическій идеаль.

Мы можемъ теперь опредѣлить наконецъ и отношеніе Сократа къ политикѣ и праву. Если, какъ мы видѣли, онъ самъ утверждалъ о себѣ, что къ политикамъ онъ не принадлежитъ, это не значитъ, чтобы онъ не проявлялъ горячаго и постоянного интереса къ политическимъ вопросамъ. Онъ не хотѣлъ участвовать въ политикѣ практически, онъ осуждалъ порядки своего государства, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ носилъ въ себѣ идеаль лучшей государственной жизни, и для нея хотѣлъ онъ приготовить новыхъ гражданъ просвѣтительнымъ дѣйствіемъ своихъ ученій. Реформа жизни при посредствѣ знанія являлась и для него руководящей цѣлью. Это былъ тотъ пунктъ, въ которомъ онъ сходилъ съ софистами и слѣдовалъ за ними.

И въ другомъ отношеніи Сократъ продолжалъ и поддерживалъ положительныя стороны софистическихъ ученій: онъ раздѣлялъ ихъ представленіе объ естественномъ правѣ, какъ высшемъ основаніи справедливости. Но у него это представленіе получило совершенно особый характеръ, какого оно не имѣло ни въ одномъ изъ направлений софистики. Вмѣсто того, чтобы быть радикальнымъ отрицаніемъ положительнаго права, идея божественныхъ неписаныхъ законовъ становится у Сократа только нравственнымъ основаніемъ положительныхъ законовъ, и такимъ образомъ между естественнымъ и положительнымъ правомъ устанавливается прямая связь.

Мысль Сократа объ этой связи иногда истолковывали такъ, что все содержаніе справедливости онъ сводилъ къ положительному праву. Но и здѣсь причиной недоразумѣнія является одностороннее заключеніе изъ отдѣльныхъ изреченій, переданныхъ Ксенофонтомъ. Когда берутъ то мѣсто изъ «Воспоминаній», гдѣ Сократъ отождествляетъ справедливое съ законнымъ (IV, 4, 12), можно дѣйствительно подумать, что справедливость онъ ставилъ въ зависимость отъ опредѣленій положительнаго закона. Но однако уже простое сопоставленіе этого мѣста со всѣмъ содержаніемъ и смысломъ той главы, гдѣ излагается бесѣда Сократа съ Гиппиемъ о справедливости, сразу приводитъ къ инымъ выводамъ. Сущность этой бесѣды прежде всего заключается въ томъ, чтобы противопоставить законность произволу и утвердить мысль о справедливости законнаго порядка. Соотвѣтственно съ этимъ и глава, передающая разговоръ о справедливости, начинается съ похвалы Сократу за неуклонное соблюденіе законовъ: въ городѣ и на военной службѣ, все равно имѣлъ ли онъ противъ себя противозаконныя желанія народа или произвольныя распоряженія олигарховъ, онъ всегда стоялъ на стражѣ законности. Эта мысль о преимуществахъ законнаго порядка по мѣрѣ развитія бесѣды переходитъ въ цѣлый панегирикъ законности. «Повсюду въ Элладѣ—говоритъ Сократъ—установленъ законъ, чтобы граждане приносили клятву въ единомысліи, и повсюду они приносятъ эту клятву... Это дѣлается для того, чтобы они повиновались законамъ. Когда граждане сохраняютъ это повиновеніе, государства бываютъ самыми счастливыми и сильными; между тѣмъ какъ безъ единомыслія ни государство, ни отдѣльное хозяйство не могутъ хорошо управляться. Да и въ частныхъ дѣлахъ кто менѣе наказывается государствомъ и кто болѣе уважается, какъ не тотъ, кто повинуется законамъ? Кто менѣе терпитъ ущербъ и кто болѣе побѣждаетъ въ судебныхъ мѣстахъ? Кому скорѣе довѣрятъ опеку надъ имуществомъ или надъ сыновьями или надъ дочерями? Кого все государство признаетъ болѣе достойнымъ довѣрія, чѣмъ человѣка законнаго? Отъ кого скорѣе получаютъ удовлетвореніе своихъ справедливыхъ притязаній родители, родственники, слуги, друзья, граждане, чужестранцы? Кому болѣе будутъ довѣрять непріатели при заключеніи перемирія или въ договорахъ о мирѣ? Съ кѣмъ болѣе, какъ не съ человѣкомъ законнымъ, захотятъ сдѣ-

латься союзниками? Кому болѣе довѣрять союзники предводительство, охрану крѣпостей, города»?... «Вотъ почему я и доказываю,—заклю-чаетъ свою рѣчь Сократъ,—что законное и справедливое одно и то же».

Но какъ бы для того, чтобы не осталось впечатлѣнія, что законами государственными и человѣческими исчерпывается вся справедли-вость, Сократъ, продолжая бесѣду, ставитъ вопросъ о зако-нахъ неписанныхъ. Это—законы, установленные богами и признан-ные повсюду. Обязанность почитанія родителей, долгъ благодарности за полученныя благодѣянія, запрещеніе браковъ между близкими род-ственниками существуютъ вездѣ, и свойство этихъ нормъ таково, что избѣжать кары за ихъ нарушеніе невозможно. Бесѣда съ Гиппиемъ кончается заключеніемъ Сократа: «значитъ, Гиппій, и богамъ угодно чтобы справедливое и законное было одно и то же». Въ этихъ многозначительныхъ словахъ содержится признаніе, что проистекающее изъ воли боговъ согласіе справедливаго и законнаго есть высшее оправданіе святости законнаго порядка. Кто не найдетъ во всемъ приведенномъ разсужденіи горячей защиты принципа законности и правового порядка? Кто не усмотритъ здѣсь рѣшительнаго протеста противъ произвола и беззаконія?

Не можетъ подлежать сомнѣнію, что приводимыя Ксенофон-томъ мысли дѣйствительно исходили отъ Сократа ¹⁾. Это вполне подтверждается и свидѣтельствами Платона въ «Апологіи» (32 В-С-Д) и «Критонѣ». Здѣсь также справедливость полагается въ соблюденіи законности, при чемъ законы человѣческіе объявляются «братьями» законовъ божественныхъ (Крито 54 С). Положительное право даннаго государства разсматривается, какъ часть общаго мі-роваго порядка: отъ послѣдствій его нарушенія человѣка не спа-саютъ ни бѣгство, ни смерть. Повсюду онъ встрѣчается съ такими же законами, съ такими же устоями нравственнаго порядка, одина-ково имѣющими значеніе и для земной жизни, и за ея предѣлами.

Всѣ эти свидѣтельства, вмѣстѣ взятая, позволяютъ намъ съ

¹⁾ Я говорю здѣсь, конечно, только объ основныхъ мысляхъ бесѣды, которая въ своихъ подробностяхъ есть свободное воспроизведеніе Ксенофонта. Нѣкоторые изслѣ-дователи считаютъ всю эту бесѣду позднѣйшей вставкой. Мы должны сказать, что кому бы она не принадлежала, она во всякомъ случаѣ совпадаетъ съ другими свидѣтельствами о Сократѣ и въ своей основѣ правильно передаетъ живое преданіе о великомъ мудрецѣ.

ясностью установить отношеніе Сократа къ естественному праву. Подобно софистамъ онъ видѣлъ въ немъ высшую неписаную справедливость, которая стоитъ надъ волей людей и не зависитъ отъ человѣческаго установленія. Но согласно общему духу своего ученія, онъ съ особенной силой подчеркиваетъ неизмѣнный и безусловный характеръ этой справедливости: она существуетъ повсюду, въ качествѣ общеобязательной нормы, и отступленія отъ нея сами собою навлекаютъ кару на отступниковъ. Наряду съ этимъ неизмѣннымъ естественнымъ правомъ Сократъ признавалъ измѣнчивое положительное право. Въ измѣнчивости положительнаго порядка нѣкоторые софисты видѣли поводъ къ отрицанію его авторитета. «Какъ можно считать законы и повиновеніе имъ дѣломъ важнымъ, если сами законодатели часто отвергаютъ и измѣняютъ ихъ?» спрашиваетъ Гиппій (Мет. IV, 4, 14). На этотъ вопросъ Сократъ отвѣчаетъ разъясненіемъ значенія принципа законности. Положительное право, хотя бы и измѣнчивое, есть необходимая основа государственнаго порядка и вмѣстѣ съ тѣмъ *часть того общаго мірового порядка, основой котораго являются божественные неписанные законы*. Вотъ почему «богамъ угодно, чтобы справедливое и законное было одно и то же». Послѣ всѣхъ сдѣланныхъ разъясненій очевидно, что это сближеніе справедливаго и законнаго слѣдуетъ понимать только какъ результатъ признанія непосредственной связи естественнаго права съ положительнымъ. Высшую опору справедливости Сократъ видѣлъ не въ предписаніяхъ законодателя, а въ тѣхъ основахъ общаго нравственнаго порядка, которыя и самимъ этимъ предписаніямъ сообщаютъ ихъ авторитетную силу. Далекій отъ того, чтобы сводить всю справедливость къ положительному праву, онъ напротивъ искалъ для этого права нравственнаго оправданія въ его связи съ правомъ естественнымъ и съ общими условіями государственнаго порядка.

Правильность изложеннаго взгляда на ученіе Сократа подтверждается не только свидѣтельствомъ его учениковъ, но и фактами его жизни. Являя собою примѣръ сыновняго почтенія къ своему государству и его законамъ, онъ въ то же время жилъ и дѣйствовалъ въ предчувствіи иной и высшей справедливости. Въ рѣчи своей на судѣ, переданной Платономъ, онъ слѣдующимъ образомъ вспоминаетъ о своемъ отношеніи къ законамъ: «Никогда, Афиняне, не

занималъ я въ городѣ никакой другой должности, но въ совѣтѣ я засѣдалъ. И пришла нашей филѣ Антиохидѣ очередь засѣдать въ то время, когда вы желали судить огуломъ десятерыхъ стратеговъ, которые не подобрали пострадавшихъ въ морскомъ сраженіи,—судить незаконно, какъ вы сами признали впоследствии. Тогда я, единственный изъ притановъ, возсталъ противъ нарушенія закона, и въ то время, когда ораторы готовы были обвинить меня и посадить въ тюрьму, а вы сами этого требовали и кричали, въ то время я думалъ, что мнѣ скорѣе слѣдуетъ, несмотря на опасность, стоять на сторонѣ закона и справедливости, нежели, изъ страха передъ тюрьмою или смертью, быть за одно съ вами, желающими несправедливаго. Это еще было тогда, когда городъ управлялся народомъ, а когда наступила олигархія, то и тридцать въ свою очередь призывали меня и еще четверыхъ гражданъ въ Круглую Палату и велѣли намъ привести изъ Саламина Саламинца Льва, чтобы казнить его. Многие въ этомъ родѣ приказывали они дѣлать и многимъ другимъ, желая отыскать какъ можно больше виновныхъ. Только на этотъ разъ опять я доказалъ не словами, а дѣломъ, что для меня смерть, если не грубо такъ выразиться, самое пустое дѣло, а вотъ воздерживаться отъ всего незаконнаго и безбожнаго, это для меня самое важное. Такимъ образомъ, какъ ни могущественно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить сдѣлать что-нибудь несправедливое, но, когда вышли мы изъ Круглой Палаты, четверо изъ насъ отправились на Саламинъ и привезли Льва, а я отправился домой» (Apol. 32 В-С-D) ¹⁾.

Такъ рисуется намъ неуклонная преданность Сократа принципу законности: эта преданность вытекаетъ у него не изъ какихъ-либо внѣшнихъ побужденій, а изъ глубины внутренняго сознанія. Онъ не склоняется предъ могуществомъ власти, предъ шумомъ народныхъ массъ: его покоряетъ только нравственная сторона законнаго порядка, та внутренняя сила законности, которая составляетъ главную опору государства. Противъ несправедливыхъ распоряженій властвующихъ онъ возстаетъ съ безстрашной смѣлостью непо-

¹⁾ Привожу это мѣсто въ переводѣ М. С. Соловьева (Творенія Платона, Переводъ съ греческаго Владиміра Соловьева, М. С. Соловьева и кл. С. Н. Трубенкова. Т. II).

колебимаго убѣжденія и предъ лицомъ смерти остается столь же непреклоннымъ, какъ и въ обычныхъ столкновеніяхъ жизни.

Но признавая авторитетъ положительнаго порядка и вмѣняя всѣмъ въ обязанность ему подчиняться, Сократъ далеко не считаетъ его образцомъ совершенства. Сознаніе высшей правды постоянно приводитъ его въ противорѣчіе съ окружающимъ строемъ, и въ его душѣ слагается идеаль новой и лучшей жизни. Въ правильномъ воспитаніи гражданъ, въ усовершенствованіи ихъ взглядовъ, въ подготовленіи лучшаго будущаго онъ видитъ свое призваніе. Онъ хочетъ раскрыть всѣмъ глаза на коренные недостатки аѳинскаго государства, указать для него новые пути и настоящія непризрачныя цѣли. Постоянно касается онъ въ своихъ бесѣдахъ вопросовъ общественной реформы, и когда мы собираемъ отдѣльныя черты, сохраненныя его учениками, передъ нами вырисовывается ясный и опредѣленный политическій идеаль. Сократъ не остановился, подобно софистамъ, на отрицательныхъ выводахъ изъ идеи естественнаго права: его вѣра въ божественную справедливость, руководящую людей, побуждала его къ положительному творчеству. И такимъ образомъ, онъ именно долженъ быть признанъ первымъ творцомъ того идеала, который послѣ него легъ въ основу построеній Платона и Аристотеля. Въ этомъ идеалѣ есть и своеобразныя, чисто Сократовскія черты, но общія начала его тѣ же, что и у великихъ послѣдователей Сократа. И какъ въ послѣдствіи у Платона и у Аристотеля, такъ и у Сократа исходнымъ пунктомъ идеальнаго построенія является глубокое недовольство существующимъ и принципиальное его отрицаніе. Самыя причины этого отрицательнаго отношенія къ дѣйствительности близко подходятъ къ основнымъ мотивамъ Платона и Аристотеля.

Неудачи аѳинянь въ концѣ V вѣка должны были всѣхъ наводить на грустныя размысленія. Упадокъ аѳинскаго могущества былъ очевиднымъ фактомъ, и обсуждая его причины, Сократъ постепенно восходитъ къ самымъ кореннымъ причинамъ общаго нестройства. Первая мысль, которая являлась ему въ данномъ случаѣ, заключалась въ томъ, что сами аѳиняне сдѣлались хуже и уклонились отъ старыхъ преданій. «Значительно выдвинувшись по сравненію съ другими, аѳиняне перестали заботиться о самихъ себѣ и стали вслѣдствіе этого хуже... Если бы они, изслѣдовавши обы-

чаи предковъ, не хуже предковъ исполняли ихъ, они и сами не были бы хуже. Если же этого нельзя, то подражая тѣмъ, которые въ настоящее время являются первыми и слѣдуя тому же образу жизни, они ни въ чемъ не были бы хуже ихъ» (Мет. III, 5, 14). Легко понять, кого имѣеть въ виду Сократъ подъ именемъ «первенствующихъ въ настоящее время» (*οἱ πρῶτοι οὐτως*); собесѣдникъ его сразу догадывается, что рѣчь идетъ о Лакедемонянахъ, у которыхъ всего болѣе сохранились старыя устои. Лакономанія, связанная съ уваженіемъ къ прошлому, есть первый и простѣйшій элементъ того идеальнаго строя, который предносился Сократу. Отступленіе аоинянъ отъ старыхъ устоевъ представляется ему самой наглядной причиной ихъ слабости; это было объясненіе, которое очень многимъ казалось тогда неоспоримымъ. Но Сократъ не считаетъ эту слабость за неизлѣчимую болѣзнь (Мет. III, 5, 18). Онъ не отчаивается за будущее, и вотъ почему въ своихъ бесѣдахъ онъ постоянно возвращается и къ причинамъ болѣзни, и къ средствамъ исцѣленія.

Указаніе на забвеніе старыхъ преданій имѣло скорѣе отрицательный характеръ, и естественно, что Сократъ на этомъ не остановился. Онъ идетъ далѣе и глубже: онъ хочетъ понять и указать, чѣмъ же плохъ тотъ новый строй, который аоиняне противопоставили строгости старыхъ преданій. И здѣсь опять - таки объясненіе являлось само собой. Скорбь о неудачахъ аоинскаго государства, Сократъ, какъ многіе въ его время, винилъ въ нихъ народное правленіе. Могъ ли онъ, столь настойчиво требовавшій подготовки къ политикѣ, мириться съ тѣмъ, что государствомъ руководить народное собраніе, состоящее, по его словамъ, изъ людей, которые «никогда не размышляли о государственныхъ дѣлахъ» (Мет. III, 7, 7). «Развѣ ты стыдишься этихъ суконщиковъ, сапожниковъ, плотниковъ, земледѣльцевъ, купцовъ или тѣхъ рыночныхъ мѣновщиковъ, которые только и думаютъ о томъ, какъ бы дешевле купить и дороже продать. Вѣдь изъ всѣхъ этихъ людей и составляется народное собраніе» (Мет. III, 7, 6). Нѣтъ нужды разъяснять, что въ этой безпощадной характеристикѣ содержится рѣшительное отрицаніе демократическаго строя. Народное собраніе представляется Сократу прежде всего невѣжественной толпой ремесленниковъ и торговцевъ, главные помыслы которой обращены на суетныя заботы о

выгодъ и барышѣ. Эти «простые люди», которыхъ Клеонъ считалъ лучшей опорой хорошаго правленія, кажутся Сократу только людьми, не подготовленными къ политикѣ, никогда не размышлявшими о государственныхъ дѣлахъ ¹⁾.

Но еще болѣе осуждаетъ онъ афинскую демократію за принятый ею способъ избранія правящихъ лицъ. Замѣщеніе должностей посредствомъ жребія представляется ему совершеннымъ извращеніемъ правильнаго порядка. По словамъ одного изъ обвинителей Сократа онъ доказывалъ, «что нелѣпо ставить по жребію правителей государства, тогда какъ никто не хочетъ избирать жребіемъ ни кормчаго, ни строителя, ни флейтиста, ошибки которыхъ приносятъ гораздо менѣ вреда, чѣмъ ошибки въ отношеніи государства» (Mem. I, 2, 9). «Такія рѣчи,—прибавляетъ обвинитель,—внушали молодѣжи презрѣніе къ установленному порядку и дѣлали ее склонной къ насилію» (ibid). Ксенофонтъ, передающій это обвиненіе, отрицаетъ въ немъ только одно: Сократъ никого не могъ приводить на путь насилія, его примѣръ говорилъ только о силѣ убѣжденія. Но что рѣчи его содержали въ себѣ прямое осужденіе установленнаго строя, это не только не оспаривается Ксенофонтомъ, но и подтверждается всѣмъ тѣмъ, что онъ сообщаетъ о своемъ великомъ учителѣ.

Неподготовленность къ политикѣ и самого народа, и его случайныхъ вождей являлась, однако, не единственной причиной, губившей демократію, но миѣнію Сократа. Мы встрѣчаемъ у него и другое указаніе на язвы Афинъ, которое потомъ воспроизводится у Платона и Аристотеля. Отъ него исходитъ это убѣжденіе всей его школы, что жизнь афинянъ получила опасный уклонъ въ сторону стяжанія, накопленія денегъ и пріобрѣтенія богатствъ. Въ рѣчи своей на судѣ, какъ передаетъ ее Платонъ, Сократъ съ особенной силой выдвигаетъ именно этотъ мотивъ своей проповѣди: «вѣдь я только и дѣлаю, что хожу и убѣждаю каждаго изъ васъ, молодого и стараго, заботиться раньше и сильнѣе не о тѣлахъ вашихъ или о деньгахъ, но о душѣ, чтобы она была какъ можно лучше, говоря вамъ: не отъ денегъ рождается доблесть, а отъ доблести бываютъ

¹⁾ См. выше стр. 62.—Въ болѣе общей формѣ отрицательное отношеніе къ миѣнію народнои массы приписывается Сократу и Платономъ, см. напр. Alcib. I, 111—112; Krito 44 D.

у людей и деньги, и всё прочія блага, какъ въ частной жизни, такъ и въ общественной» ¹⁾. Страсть къ стяжанію (*ὁ τοῦ πλεονεκτηῖν ἔρως*), какъ одна изъ причинъ общаго разстройства, находитъ самое рѣшительное порицаніе и въ тѣхъ бесѣдахъ, которыя сохранины «Воспоминаніями» Ксенофонта ²⁾.

Таковы мотивы, которые возстановляютъ Сократа противъ существующаго порядка. Силою убѣжденія, которой по мнѣнію его и его учениковъ «безопасно и дружественно» (Мем. I, 2, 10) осуществляется вліяніе на согражданъ, стремится онъ направить афинянъ на лучшіе пути. Въ спокойномъ тонѣ его рѣчей слышится глубокой нравственный протестъ противъ всего, что видѣлъ онъ предъ собою. Демократическія Афины конца V вѣка мало напоминали еще недавнюю эпоху Эфіальта и Перикла. «Порядокъ законодательства, проникнутый скорѣе консервативнымъ духомъ, отмѣченный печатью умѣренности и уваженія къ существующимъ законамъ» ³⁾, смѣнился тѣмъ тягостнымъ разстройствомъ общихъ дѣлъ, которое Эд. Мейеръ назвалъ «состояніемъ непрерывной анархіи» ⁴⁾. Но и смѣна демократіи олигархіей, которую пережилъ Сократъ, нисколько не радовала его: въ господствѣ тридцати, съ которыми онъ очень скоро пришелъ въ столкновеніе, онъ видѣлъ то же уклоненіе отъ истинныхъ путей политики и сверхъ того жестокость тираническаго произвола ⁵⁾. Знакомыя ему формы афинскаго устройства глубоко возмущали его и заставляли искать иныхъ политическихъ началъ. Какія же это были начала и какъ слагался изъ нихъ новый политическій идеаль?

Упомянутіе о нравахъ предковъ и подражаніи спартанцамъ могло бы навести на мысль, что Сократъ мечтаетъ о возрожденіи старины. Однако, самое поверхностное ознакомленіе съ совокупностью его взглядовъ приводитъ къ заключенію, что отъ старой Греціи онъ хочетъ сохранить только принципъ законности, уваженіе къ законному порядку. Это и есть первый камень его политическаго построенія. Когда онъ опредѣляетъ ту форму правленія.

¹⁾ Апол. 30 В; см. 29 Е.

²⁾ См., напримѣръ, Мем. II, 6, 21—24.

³⁾ В. Бузескуль, Исторія Афинской демократіи. С.-Иб. 1909, стр. 137.

⁴⁾ Ed. Meyer, о. с. Bd. IV, S. 335. См. В. Бузескуль, стр. 279.

⁵⁾ Мем., I, 2, 31 и Апол. 32 С-D.

которую онъ считаетъ лучшей и называетъ аристократіей, онъ видитъ главный признакъ ея въ томъ, что здѣсь «власти поставлены изъ лицъ, исполняющихъ законы». Въ отличіе отъ этого «въ плутократіи власти поставлены по богатству, а въ демократіи— изъ всѣхъ» (Mem. IV, 6, 12) ¹⁾. Какъ именно выдвигаются въ аристократіи люди, чтущіе законъ, это остается неяснымъ. Все это разграниченіе, несомнѣнно очень близко передающее мнѣніе Сократа, имѣетъ скорѣе характеръ нравственной оцѣнки, чѣмъ научной классификаціи. Въ немногихъ словахъ оно выражаетъ его основной взглядъ, что правители могутъ быть только изъ лучшихъ людей, а не изъ богатыхъ и не изъ всѣхъ. Плутократія и демократія, очевидно, разсматриваются, какъ формы извращенныя, и въ этомъ смыслѣ противопоставляются аристократіи, какъ единственно правильному устройству.

Начало законности, которымъ Сократъ освящаетъ свою лучшую форму, само по себѣ не представляло ничего новаго. Какъ мы видѣли выше ²⁾, это начало служило и для сторонниковъ демократіи къ восхваленію народнаго правленія, при которомъ, по ихъ мнѣнію, всего болѣе охраняется незыблемость заѣннаго порядка. Сократъ, какъ и его противники, стоялъ тутъ на общей почвѣ афинскихъ

¹⁾ Приведенное здѣсь мѣсто изъ Ксенофонта даетъ поводъ Рему путемъ чрезвычайно искусственнаго толкованія придти къ выводу, будто бы Сократъ не былъ противникомъ демократическаго устройства (Rehm. Geschichte der Staatsrechtswissenschaft. Freiburg u. Leipzig 1896. S. 29). Этотъ взглядъ, нашедшій и въ русской литературѣ своего сторонника въ лицѣ М. М. Ковалевскаго (Отъ прямого народоправства къ представительному. М. 1906. Т. 1, стр. 29), былъ бы настоящимъ открытіемъ и испроверженіемъ прочно установившагося пониманія, если бы онъ имѣлъ за себя какія-нибудь основанія. Ремъ ссылается на то, что въ аристократіи, плутократіи и демократіи поставленіе властью обозначается у Сократа однимъ и тѣмъ же терминомъ—*κἀρίστασιαι*. „Кому иначе должно это принадлежать,—спрашиваетъ Ремъ,—какъ не народному собранію, если, какъ показываетъ „*ἐκ πάντων*“, это поставленіе исходитъ во всѣхъ трехъ формахъ отъ одного и того же органа,—*πάντες*“. Здѣсь дается совершенно превратное толкованіе текста: *ἐκ πάντων*, „изъ всѣхъ“ относится у Ксенофонта *исключительно* къ демократіи, а *κἀρίστασιαι* означаетъ вообще „поставляться“ безотносительно къ тому или другому способу поставленія.—Я не говорю уже о томъ, что при современномъ взглядѣ на текстъ Ксенофоновыхъ „Воспоминаній“ основывать столь важный выводъ на случайномъ сопоставленіи словъ одного мѣста совершенно неправильно. Замѣчу здѣсь ксатати, что, и вообще говоря, Ремъ—опасный руководитель при изученіи древнегреческихъ учешій, къ изложенію которыхъ онъ примѣняетъ терминологию нѣмецкой юридической школы государственнаго права.

²⁾ См. стр. 62.

преданій. Но онъ совершенно отрѣшался отъ этой почвы, когда связывалъ охрану законнаго порядка съ новымъ условіемъ, — знаніемъ. Реформа жизни при посредствѣ знанія — это былъ лозунгъ всей просвѣтительной эпохи, къ которой принадлежалъ Сократъ. Особенность его школы заключалась въ томъ, что этотъ лозунгъ она примѣнила къ переустройству политическихъ учрежденій.

«Цари и правители, — говорилъ онъ, — не тѣ, которые держатъ скипетры или которыхъ выбрали первые попавшіеся люди или которые намѣчены посредствомъ жребія, и не тѣ, которые достигли власти посредствомъ насилія или обмана, а тѣ, которые умѣютъ править» (Мем. III, 9, 10). Вотъ принципъ, которымъ Сократъ разрывалъ со всѣмъ прошлымъ и въ которомъ онъ обнаруживалъ истинный духъ своей философской школы. Если цѣль жизни человѣческой есть добродѣтель, а добродѣтель есть знаніе, то отсюда должна быть опредѣлена и цѣль государства. Не легкій жребій, доступный каждому, а тяжкій подвигъ и трудъ налагаются этой цѣлью на человѣка, призваннаго къ власти. Управление государствомъ представляется Сократу величайшимъ изъ всѣхъ дѣлъ (*πάντων ἔργων μέγιστον* — Мем. IV, 2, 2), прекраснѣйшей и царской добродѣтью (Мем. IV, 2, 11), и онъ не перестаетъ доказывать на разные лады, сколь необходимо знаніе и изученіе для правителей государства: искусство править не дается само собою, оно есть удѣлъ особо призванныхъ и подготовленныхъ ¹⁾.

Въ этомъ противопоставленіи владычества мудрыхъ и знающихъ правленію случая и судьбы чувствуются неизмѣнные укоры Сократа аѳинской демократіи; но здѣсь есть и нѣчто большее. Не только безконечно болѣе труднымъ, но и совершенно инымъ по цѣлямъ, чѣмъ думали аѳиняне, представляется политическое искусство Сократу, и тутъ опять мы вступаемъ въ область его философскихъ созерцаній, къ которымъ онъ хотѣлъ возвысить своихъ согражданъ. Не богатство и не слава, не шумъ внѣшней жизни, а внутреннее совершенство души, воспитаніе къ добродѣтели — вотъ къ чему призываетъ Сократъ. И когда онъ видитъ, какъ мало вокругъ него понимаютъ эти истинныя цѣли и какъ всѣ, въ частной и общественной жизни, идутъ ложными путями, онъ не устаетъ внушать

¹⁾ См. Мем. IV, 2, 2; III, 9, 10—11, III, 5, 21; III, 6.

вѣтъ, какъ первую и высшую заповѣдь, заботу о душѣ, воздержаніе, единомысліе и дружбу ¹⁾. Это былъ совѣтъ философа уйти отъ жажды пріобрѣтеній и освободиться отъ порождаемой ею вражды. Это былъ выходъ, который очевидно внушался Сократу зрѣлищемъ гражданской борьбы и обостреніемъ внутреннихъ противорѣчій. Платонъ и Аристотель въ этомъ отношеніи только слѣдовали за нимъ, повторяя завѣты своего учителя. Но здѣсь мы чувствуемъ также, какъ политическій идеалъ греческихъ мудрецовъ уже у Сократа пріобрѣтаетъ по преимуществу философскій характеръ, какъ исключительно запечатлѣвается онъ высшимъ стремленіемъ къ истинѣ и совершенству. Въ этомъ философскомъ замыслѣ, какъ удачно замѣтилъ Эд. Мейеръ, государство перестаетъ быть силой ²⁾, оно становится чистымъ воплощеніемъ нравственной идеи. Такъ было положено начало идеалу совершенной автаркіи. *Вышнее могущество*—таковъ былъ лозунгъ афинской демократіи со временъThemistocles. Сократъ и его школа противопоставляютъ этому требованіе *внутренняго совершенства*.

Часто потомъ стремленіе къ внутреннему совершенству противопологали заботѣ объ усовершенствованіи общественныхъ формъ. Особенность школы Сократа заключается въ томъ, что она не разъединяетъ, а сочетаетъ оба эти начала: совершенства личной жизни она хочетъ достигнуть чрезъ переустройство общественныхъ отношеній, а преуспѣяніе общества связываетъ съ нравственнымъ подъемомъ личности. По ея ученію, одно невозможно безъ другого. Вотъ почему и Сократъ и его ученики, Платонъ и Аристотель, удѣляютъ такъ много вниманія политическимъ вопросамъ. Проблема правильнаго устройства государства становится у нихъ неотъемлемой частью философскихъ построеній.

Самъ основатель школы не входилъ однако въ этой области въ подробности и частности. Онъ ограничивался опредѣленіемъ однихъ общихъ основаній политическаго идеала. Принципъ законности, господство знающихъ, естественное подчиненіе имъ остальныхъ во имя высшаго совершенства—таковы основанія этого идеала. Что съ этимъ связывалось извѣстное раздѣленіе занятій и жизнен-

¹⁾ См. приведенныя выше мѣста: Apol. 30 В, 29 Е; Мен. II, 6, 21—24; IV, 4, 4—16; IV, 7, 14.

²⁾ Ed. Meyer, o. c. Bd. IV, SS. 460—461.

ных положеній ¹⁾, если не опредѣленныхъ сословій, что здѣсь имѣлось въ виду преобладаніе аристократическихъ элементовъ надъ массой народной, это прямо вытекаетъ изъ принциповъ Сократа. Но его аристократія есть аристократія ума и знанія; вотъ почему его политическій идеаль приводитъ его въ столь же рѣзкое противорѣчіе съ родовитой олигархіей, какъ и съ народными вождами.

Но если Сократъ не останавливался на подробностяхъ идеальнаго политическаго устройства, то тѣмъ настойчивѣе подчеркивалъ онъ необходимость правильнаго воспитанія. Господство знающихъ представлялось ему, повидимому, настолько важной и рѣшающей идеей, настолько увлекало его своею силою новаго откровенія, что дальнѣйшія подробности отступали на второй планъ. Но изъ самой идеи знанія съ необходимостью вытекала потребность воспитанія: знаніе не дается само собою, оно требуетъ подготовленія. Эту задачу подготовленія новыхъ гражданъ къ лучшему политическому строю и ставитъ своей ближайшей цѣлью Сократъ. Самъ онъ не занимается политикой, но считаетъ наилучшимъ служеніемъ государству готовить къ политической дѣятельности другихъ. «Какъ лучше могъ бы я заниматься государственными дѣлами, — спрашиваетъ онъ, — если бы я самъ занимался ими или если бы я заботился о томъ, чтобы подготовить какъ можно болѣе лицъ, способныхъ къ этому занятію» (Мет. I, 6, 15). Какого рода подготовленіе имѣлъ въ виду Сократъ, мы уже знаемъ изъ предшествующаго. Вмѣстѣ съ представленіемъ о трудности и отвѣтственности государственнаго служенія, онъ внушалъ своимъ слушателямъ также и мысль о высшихъ цѣляхъ политическаго искусства. По словамъ Ксенофонта, Сократъ рѣзко осуждалъ ту политику своекорыстныхъ расчетовъ, которую многіе въ его время дѣлали своей цѣлью. «Тѣ, кто стремится къ почестямъ и власти въ государствѣ, для того чтобы имѣть возможность присваивать себѣ чужое имущество, совершать насилія и пользоваться наслажденіями, несправедливы и преступны и не могутъ жить въ ладу съ другими» (Мет. II, 6, 24). Править въ согласіи съ людьми и въ соотвѣтствіи съ законами, имѣть въ виду общее благо государства, вносить въ народъ единство и согласіе—вотъ чему училъ Сократъ будущихъ прави-

¹⁾ Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus Bd. I, S. 276.

телей ¹⁾). Для власти, какъ и для гражданъ, онъ признавалъ необходимость высшей нравственной нормы, авторитету которой всѣ должны подчиняться.

Но эти поученія Сократа переносятъ его на почву новыхъ просвѣтительныхъ идей. Политика, какъ знаніе, прививаемое воспитаніемъ,—это былъ идеаль, разрывавшій съ прошлымъ. Въ основу подчиненія гражданина государству полагалось сознательное и свободное признаніе авторитета законовъ. По свидѣтельству Платона, это подчиненіе представлялось Сократу даже въ качествѣ договорнаго отношенія: признавши однажды надъ собою законы, человѣкъ долженъ соблюдать ихъ безусловно, но въ самомъ признаніи онъ властенъ и свободенъ (Krito 51 D—E).

Въ этомъ обращеніи къ сознанію и свободѣ человѣка Сократъ сходилъ съ софистами, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и преодолевалъ односторонность ихъ субъективизма. Если свобода, которую они провозглашали, переходила въ право сильного и въ господство произвола, не значило ли это, что ее надо выразить иначе и глубже. Свобода полная и безусловная, не связанная никакимъ закономъ, никакой общей цѣлью, превращается въ стихійный произволъ; значитъ надо внести въ понятіе свободы норму и цѣль, правило и законъ, чтобы дать ей разумную твердость и нравственное постоянство. Свобода должна соединиться съ высшей цѣлью, съ разумнымъ познаніемъ, чтобы быть нравственной и достойной человѣка.

Такъ отъ субъективизма эпохи просвѣщенія Сократъ переходилъ къ новому созерцанію, къ утвержденію объективныхъ и безусловныхъ связей въ мірѣ и въ жизни. Господство разума, этотъ естественный законъ вселенной, онъ хотѣлъ сдѣлать и нормой отношеній общественныхъ. И ему предносилось счастливое правленіе мудрыхъ и знающихъ, гдѣ разумъ царить въ обществѣ, гдѣ добродѣтель направляетъ всѣ шаги политики.

Никакой правящій классъ не любитъ подобныхъ напоминаній о разумѣ и добродѣтели. Судьба хотѣла, чтобы Сократъ уже наклонъ лѣтъ своихъ, завершая свою дѣятельность, поплатился за смѣлую проповѣдь. Былъ ли это простой случай или неизбежный результатъ? Фактъ тотъ, что Сократъ училъ и обличалъ очень долго,

¹⁾ Mem. IV, 7, 12 и 14; III, 2, 2—3; II, 6, 21—24.

до семидесяти лѣтъ, и кара постигла его тогда, когда онъ, быть можетъ, былъ уже близокъ къ естественной смерти. Какой-то ненужной нелѣпостью представляется весь этотъ процессъ съ его случайнымъ исходомъ. Народныя страсти разыгрались, цѣлый рядъ личныхъ и общественныхъ обидъ вспомнился, для того чтобы склонить судей къ суровому приговору, и Сократъ былъ присужденъ къ смерти.

Но и въ самой смерти своей онъ остался великимъ учителемъ человѣчества. И до него, и послѣ него многіе философы страдали за свои идеи, а нѣкоторые и умирали за нихъ, подобно Сократу. Отчего же его смерть является такимъ высокимъ и исключительнымъ примѣромъ? По этому поводу уже было правильно разъяснено ¹⁾, что въ концѣ Сократа поучительное и великое есть та простота и ясность душевная, та преданность судьбѣ, съ которой онъ умеръ. Все хорошо, все ясно для него; его не смущаютъ ни раскаяніе въ прошломъ, ни тревога за будущее: онъ чистъ душою и вѣритъ. Вотъ разгадка. Его смерть есть его побѣда; это апофеозъ его доктрины и жизни. Не многимъ достается въ удѣлъ такая прекрасная смерть; но когда такъ умираютъ люди, мы невольно повторяемъ возгласъ: смерть, гдѣ твое жало?

Сократъ умеръ, но его душа, его свѣтлый образъ остались не только въ памяти учениковъ, но и въ памяти человѣчества. Люди живутъ не только надеждой, но и воспоминаніемъ. И чѣмъ болѣе оставляетъ намъ прошлое такихъ животворныхъ воспоминаній, чѣмъ отраднѣе и ярче они, тѣмъ легче переносимъ мы бремя жизни. Великіе примѣры, великія доктрины не умираютъ; въ памяти человѣчества оставляютъ они неизгладимый слѣдъ. А Сократъ живетъ въ человѣчествѣ и своей доктриной, и своей личностью. Онъ былъ однимъ изъ тѣхъ, о которыхъ можно сказать, что они даютъ намъ еще болѣе свою личность, чѣмъ своимъ ученіемъ или своими дѣлами. То, что они есть, что они собой представляютъ, значитъ для насъ еще болѣе, чѣмъ то, что они дѣлаютъ или говорятъ. Одно присутствіе ихъ съ нами и среди насъ дѣйствуетъ успокоительно, возвышаетъ насъ, приводитъ къ гармоніи, а ихъ отсутствіе мы чувству-

¹⁾ Windelband, Präludien, II Aufl. Tübingen und Leipzig 1903. S. 91 (статья: Ueber Socrates), Объ отношеніи Сократа къ своему народу—Pöhlmann, Socrates und sein Volk. München und Leipzig 1899.

емъ, какъ тяжкій и жестокий ударъ, послѣ котораго остается лишь одно утѣшеніе, что они были и что они *могли* быть.

Таковъ Сократъ. Его личность есть сама по себѣ великое поученіе. Она дѣйствуетъ на насъ, какъ дѣйствовала въ свое время на его слушателей, какъ живая сила знанія и добра, какъ живой образъ осуществленнаго нравственнаго закона. И какъ осуществленнаго!—не въ аскетическомъ отчужденіи отъ міра, не въ бѣгствѣ отъ его соблазновъ и грѣховъ, не въ удаленіи отъ его горестей и печалей, а среди нихъ, въ шумномъ водоворотѣ событій, въ тревожной смѣнѣ настроеній большой столицы, переживавшей внутренній кризисъ политическаго распадѣнія.

Того же автора:

Историческая школа юристовъ. М. 1896.

Кантъ и Гегель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ. М. 1901.

Кризисъ современнаго правосознанія. М. 1909.

Политическіе идеалы древняго и новаго міра. Вып. II. М. 1913.

50 коп.

Складъ изданій автора въ книжныхъ магазинахъ Товарищества
Н. П. Карбасникова.